

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

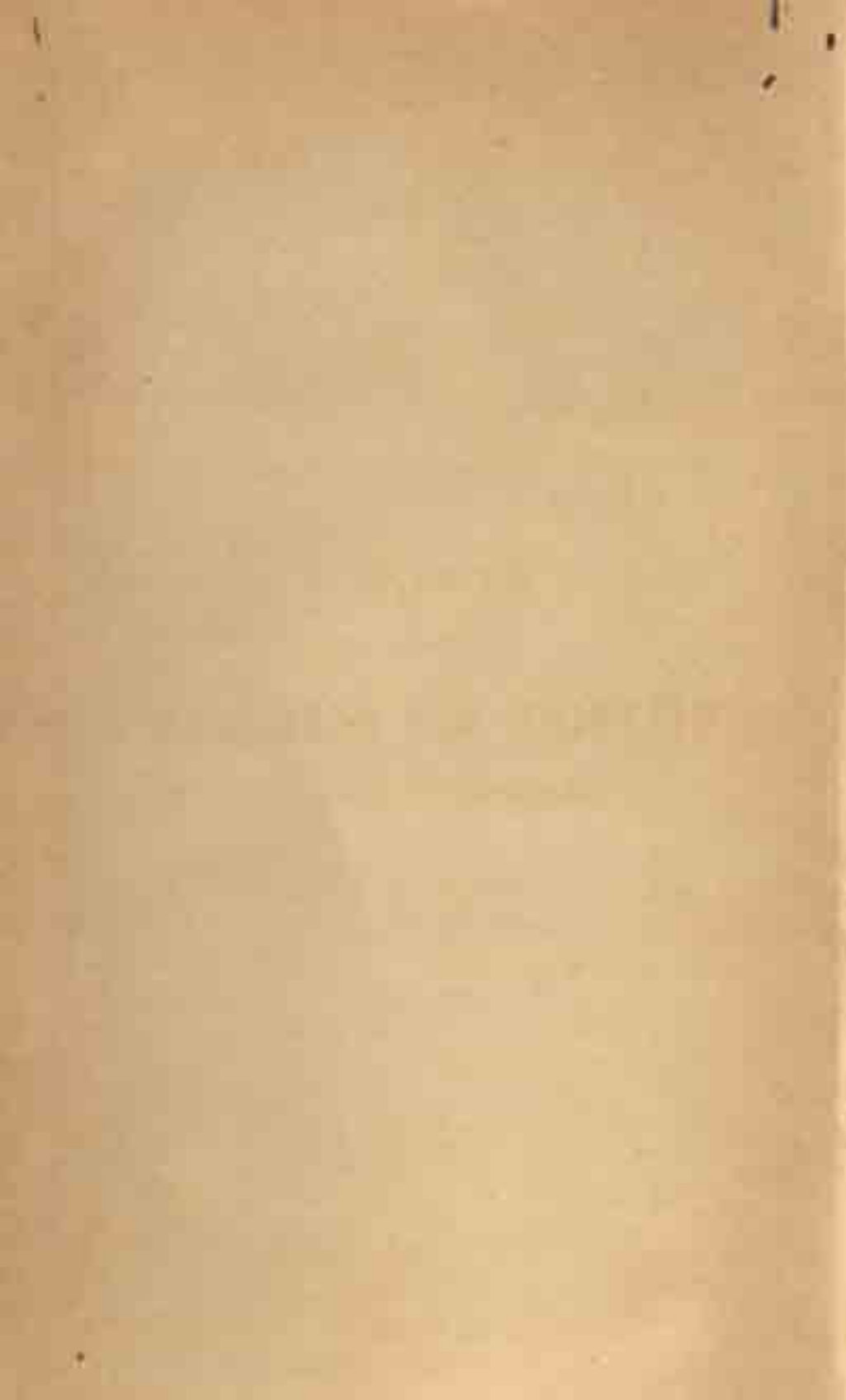
**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL No. 205/R.H.R.
25775

D.G.A. 79.

53
27.5.17





REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-TROISIÈME



22710

AMUSE 109. A. BUCHAN ET CO., 800 N. BROAD ST.,
CHICAGO, ILL.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LES CONTRIBUTIONS DE

MM. A. RANTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHAUME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAVAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon ; H. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

25775

DOUZIÈME ANNÉE

TOME XXIII



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE,

1894



205
R.H.R.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 25722

Date 12.1.57

Call No. 205/R.H.A.

TERTULLIEN

Dans un précédent article ¹, j'ai étudié la personne et l'œuvre de saint Irénée. Passons aujourd'hui de l'Église de Lyon à l'Église d'Afrique, de saint Irénée à Tertullien.

Entre ces deux hommes le contraste est complet. Autant le doux et calme Irénée est, par sa tournure d'esprit bien plus encore que par ses idées, le type de l'ecclésiastique orthodoxe, autant le fougueux Tertullien est le type de ces novateurs hardis qui, après avoir à leurs débuts fasciné l'Église, trop enthousiasmée des grands coups qu'ils portaient à ses ennemis pour s'apercevoir de ceux qu'ils lui portaient déjà à elle-même, ont fini par tourner directement contre elle leur ardeur bataillonne et par scandaliser les simples qu'ils avaient émerveillés d'abord.

Par son éloquence, par ses emportements, par son indépendance au temps même de sa foi première, par les contrastes enfin de sa vie, Tertullien a été le Lamennais du III^e siècle, avec cette différence que, s'il est sorti de la *Grande Église*, il n'est jamais sorti du christianisme même, comme l'a fait plus tard Lamennais. Pourquoi fait-il qu'un pareil homme, aussi grand par le cœur que par la hardiesse de la pensée, n'ait eu pour truchement de ses idées qu'un mauvais patois provincial, plus inapte encore que la vraie langue latine aux discussions abstraites, et qu'il ait écrit d'un style si obscur, que sa pensée est encore plus difficile à démêler que celle de saint Paul?

1. Voir l'article sur saint Irénée, tome XXI, n° 2 (1886).

Quintus Septimius Florens Tertullianus auit né à Carthage dans la dernière partie du ⁱⁱ^e siècle, sans que l'on sache la date précise de sa naissance, et il a fleuri sous les règnes de Septime-Sévère et de Caracalla (193-217), quoique sa vie se soit peut-être prolongée beaucoup plus loin. Son père était un centurion, riche probablement; et le jeune homme dut recevoir une éducation distinguée, car ses œuvres attestent de sérieuses connaissances en littérature, en philosophie, en jurisprudence. Il était né païen, et commença par être avocat avec des mœurs assez légères, si l'on en croit ce qu'il a dit lui-même¹, en accord d'ailleurs avec le tempérament physique que permettent de supposer sa fougue morale et le soleil d'Afrique sous lequel il était né.

Quand et comment se fit sa conversion? On l'ignore. Peut-être fut-elle due à sa femme, qui dans tous les cas fut chrétienne comme lui, d'après le livre même qu'il lui a adressé pour l'engager à ne pas se remarier, s'il mourait le premier, en tout au moins à n'épouser qu'un chrétien². Ce qui est certain, c'est qu'il était jeune encore lors de sa conversion. Il fut prêtre, d'après ses déclarations mêmes, et il le resta, selon le témoignage de saint Jérôme, jusqu'à la moitié de sa vie, époque où il se sépara bruyamment de la *Grande Église*, pour se jeter tout entier dans le Montanisme.

La plupart des écrivains ecclésiastiques modernes ont attribué à l'orgueil et à un coupable esprit de révolte cette évolution de Tertullien. Saint Jérôme est plus réservé: il l'attribue simplement aux sentiments excités en lui par la haine et les injures du clergé

1. De *carceribus carnis*, lxx : « Ego me solus neque alla carne carceribus immensus, neque tuam illa carne ad continentiam traxi. »

2. Les défenseurs du schisme ecclésiastique ont prétendu que cette lettre était une rémonstration à la vie commune, dès le vivant même de Tertullien. Ils se sont appuyés pour cela sur le mot de *carne* *remota*, qui y revient souvent, et qu'ils ont, en l'isolant, traduit par se retirer du monde, tandis que le contexte prouve qu'il signifie simplement mourir, sans que lui gardera saint Cyprien.

de Rome¹; mais, tout en approchant davantage de la vérité, il ne l'a atteint probablement pas encore. Ceux-là, en effet, se trompent singulièrement qui font de la rupture de Tertullien avec l'Eglise un fait brusque, qui se serait produit d'un seul coup à une époque déterminée. Les germes de sa scission avec Rome se trouvent dans ses premières œuvres elles-mêmes, dans celles précisément qu'il a dû écrire, selon toutes les vraisemblances, à l'époque où il passa pour avoir été le plus orthodoxe; et il devait suffire du temps et de la marche naturelle des choses pour que la séparation complète se produisît. L'opposition acerbe que soulevèrent dans le clergé romain les premières manifestations de ses idées personnelles a accéléré la rupture, mais elle n'en est pas la cause, qui remontait bien autrement haut. Le fait est si vrai que, pour ne pas faire de Tertullien un montanisme dès les premiers jours, ses commentateurs orthodoxes les plus sérieux sont obligés de distinguer entre Tertullien *montaniste* et Tertullien *montaniste* déclaré, et qu'à peine y a-t-il une ou deux de ses œuvres où ils ne trouvent pas au moins le montanisme².

La date et le comment de la mort de Tertullien ne sont pas plus connus que l'année de sa naissance. Tout ce que l'on en sait par saint Jérôme, c'est qu'il s'éteignit dans un âge très avancé, sans avoir jamais cessé d'enseigner et d'exercer, quoiqu'il n'exerçât plus les fonctions de prêtre, et après avoir composé contre la *Grande Eglise* presque autant d'ouvrages qu'il avait semblé d'abord en écrire pour elle. On a essayé de soutenir qu'il avait fini par rentrer dans le giron de l'Eglise, mais on n'a jamais pu en donner de preuve, et le fait serait inconciliable avec le chapitre lxxxvi du *De heresibus* de saint Augustin.

Nonobstant sa rupture avec Rome, son nom et les plus accentuées de ses doctrines définitives restèrent en honneur dans l'Eglise d'Afrique bien longtemps après sa mort. Le plus grand évêque d'Afrique jusqu'à Augustin, saint Cyprien, qui l'appelait

1. *Invidia et avaritia clericali Romam pulsis* (De viris illustribus, 55).

2. Voir la dissertation de bénédictin Lamoignon, en tête du Tertullien de la *Patrologie*.

hautement son maître, ne passait jamais un jour, au témoignage de saint Jérôme, sans lire quelque passage de ses livres; ses idées sur la nature de l'âme embastaient encore en Afrique au temps d'Augustin¹; et ses théories morales s'y maintinrent près de trois cents ans dans cette secte des Donatistes, qui, en dépit des persécutions des empereurs chrétiens, ne disparut que sous les flots de l'invasion des Vandales.

C'était un tempérament de batailleur, s'il en fut, que celui de Tertullien; mais il faut ajouter qu'il fut un des batailleurs les plus convaincus et les plus honnêtes qui existèrent jamais. Esprit tout d'une pièce, et se portant d'un bond aux extrémités, il fut l'*Alexis* du christianisme, trop peu indulgent peut-être pour les faiblesses des humbles, mais sans compromission par contre avec les habiletés et les roueries des *Philintes* de l'Eglise. La discipline qu'il avait embrassée avec la foi, la règle morale à laquelle il s'était rallié en se faisant chrétien, il les voulait intacts comme cette loi elle-même, dont elles ne devaient être, selon lui, que des déductions logiques; et c'est dans l'indignation soulevée en lui par les concessions de l'Eglise de Rome aux mœurs du siècle, que se trouve certainement la cause principale de sa rupture avec elle.

A quel moment précis avait été fondée l'Eglise d'Afrique, on ne le sait pas plus que l'on ne sait à quel moment précis avait été fondée celle des Gaules. Le probable est qu'elle l'avait été dans le cours du II^e siècle par des missionnaires sans notoriété², par quelques-uns sans doute de ces marchands ou industriels lucratifs qui entretenaient avec l'Afrique des relations suivies. La foi, en tout cas, s'y était répandue vite; car, à l'époque de Tertullien, les chrétiens y étaient singulièrement nombreux³, cent mille peut-être, avec une organisation épiscopale fortement établie, et dans une certaine dépendance de l'Eglise de Rome, leur métropole⁴, malgré les sectes entre lesquelles ils se partageaient.

1. De *Arrebitus*, xxxvii.

2. Saint Augustin, *Contre Pettilianum*.

3. *Apologeticus*, i.

4. *Facti scilicet quaque auctoritate preest est. (De præscriptionibus, ch. xxii.)*

La persécution officielle s'y était fait longtemps attendre. Tertullien lui-même le reconnaît, et tout semble confirmer ses dires. Ni Neron, ni Domitien, les deux seuls princes qui, de son avou, aient persécuté les chrétiens avant Sévère, n'avaient eu à se préoccuper de l'Eglise d'Afrique, puisqu'elle n'existait pas encore; et l'équivoque décret de Trajan, lors de sa publication au moins, n'avait pu l'atteindre pour le même motif. Elle profita, comme toutes les autres, de la tolérance des Antonins; et, malgré le décret que, au dire de Spartien seul, Sévère aurait promulgué en 202 contre la *propagande chrétienne et juive*¹, il est fort douteux que les persécutions dont Tertullien parla sous ce prince, sans les lui imputer jamais, émanassent de l'empereur lui-même. Les mesures de détail favorables au christianisme abondent sous Sévère, dont la maison était remplie de chrétiens. Il les avait certainement compris dans la faveur accordée par lui aux *sectateurs de la superstition juive* de pouvoir arriver aux honneurs municipaux, avec dispense de tout ce qui était contraire à leur croyance²; et il avait de même étendu jusqu'à eux les bienfaits du décret qui ordonnait que les accusés des réunions illicites fussent jugés, non par leurs juges ordinaires, mais par le *préfet urbain*, qui leur offrait plus de garanties d'impartialité. Il avait, d'autre part, permis aux *petits gens* comme eux de former des associations, sous certaines conditions; et les chrétiens en avaient profité, au temps du pape Zéphyrin, pour se constituer ouvertement en *associations funéraires* (*collegia funebria*), avec un rituel connu, sans que cela ait empêché Zéphyrin de mourir tranquillement dans son lit, après dix-huit ans d'épiscopat, tout comme son prédécesseur Victor, quoi qu'en disent les actes apocryphes de leur prétendu martyre³. Tertullien lui-même, enfin, loin

1. Voici les termes mêmes de Spartien (Vie de Sévère, (7) : « In iis vero Judæis plurimum periculi fuit. Judæos vero sub gravi poena retulit. Idem etiam de christianis exaravit. » L'union du poer et non esse; le doigt n'interditait donc que de faire des chrétiens, non de l'être, sans compter qu'en pourrait soutenir qu'il ne s'appliquait qu'aux Palatiniens.

2. Digeste, l. ii, ch. iii, § 2.

3. Aulic, Les chrétiens sous l'Empire romain, ch. xi et xii.

d'accuser Sévère d'avoir persécuté les chrétiens, reconnaît expressément qu'il en a protégé plus d'un personnellement¹.

Malgré tout cela cependant nul prince n'avait rapporté le décret de Trajan, qui défendait de rechercher les chrétiens mais ordonnait de les punir de mort, s'ils étaient dénoncés et refusaient de sacrifier; et il était impossible qu'à la longue ce décret ne finissent ses effets à l'Eglise d'Afrique comme aux autres. La plupart des magistrats répugnaient à punir ce qu'ils regardaient comme un simple délit d'opinion, mais tous n'avaient pas l'esprit aussi large; et, d'autre part, les explosions de la haine populaire, entretenues par l'ignorance et exacerbées par le mystère même dont s'entouraient les chrétiens, pouvaient à tout moment forcer la main aux magistrats même les plus tolérants. Les Eglises étaient donc constamment sous la menace de persécutions locales, dont l'étendue et la durée dépendaient du caprice des juges. Quelle qu'ait donc été la conduite personnelle de Sévère vis-à-vis des chrétiens, il est impossible de douter, en face des tableaux de persécution tracés par Tertullien, qu'entre les années 197 et 212 des exécutions sanglantes, quoique intermittentes, n'aient à différentes reprises décimé l'Eglise d'Afrique, comme d'autres à la même époque décimaient l'Eglise d'Alexandrie².

Dans toutes ces persécutions Tertullien se trouve sur la brèche, prêt à tout, et se jeta dans la mêlée, en frappant à droite et à gauche. D'une part, il écrivait pour la défense du christianisme trois ou quatre traités, dont le plus important est cette immor-

1. *Letter ad Scapulum*.

2. Ainsi, dans le livre auquel nous avons déjà renvoyé, divise ainsi les persécutions de cette époque :

Première persécution de 197 à 200;

Règne et paix de 200 à 203;

Seconde persécution de 205 à 206, à la suite peut-être du décret dont parle Spartien;

Règne de 206 à 211;

Troisième et courte persécution en 211.

On peut discuter les détails, mais ce qui est certain, c'est que la persécution s'y est bien accrue.

telle *Apologétique*, qui est restée son plus beau titre de gloire aux yeux de la postérité, indifférente aux pures discussions théologiques, et il se multipliait en même temps pour soutenir les confesseurs par ses exhortations et ses secours matériels jusqu'aux yeux des magistrats, qui le laissent faire avec bien d'autres; tant ils répugnaient à frapper. D'autre part il gourmandait avec une véhémence sans égale la foule des chrétiens trop timides, qui se cachaient devant la persécution ou s'y dérobaient en payant les agents de la police impériale chargés de les rechercher; et il s'abandonnait contre eux à sa double indignation de logicien et d'homme de cœur. Notre temps, dans les intervalles de tranquillité probablement, il tournait sa fougue contre les hérétiques, jusqu'au jour où la faiblesse toujours croissante du clergé romain vis-à-vis de ceux qui avaient failli amener sa rupture définitive avec l'Église de Rome et tourna toute sa colère contre elle. On peut dire que, du jour où il a été chrétien, il a passé sa vie à combattre.

Tel a été l'homme en lui. Étudions-y maintenant le penseur sous ses différents aspects.

II

Pour le faire d'une façon sûre, il faudrait pouvoir établir solidement les dates ou tout au moins l'ordre de ses différents écrits, comme on y est arrivé pour saint Augustin. Les moyens nous manquent malheureusement pour cela, et de ses trente et un traités à peine en est-il une dizaine dont la place dans sa vie puisse être assignée avec une quasi-certitude. L'*Apologétique*, le discours *Aux martyrs* et le discours *Aux nations*, ont dû être écrits entre 198 et 201, à cause de leurs allusions à la récente défaite d'Albinus, qui a eu lieu en 197. Le traité *Sur l'idolâtrie* doit avoir été composé avant l'*Apologétique*, parce qu'il parle au présent des fêtes qui ont été données en l'honneur de Sévère à l'occasion de cette défaite, tandis que l'*Apologétique* n'en parle qu'au passé; et le discours *Sur les spectacles* doit être antérieur au traité *Sur l'idolâtrie*, d'après le chapitre xiii de ce dernier.

D'autre part, le premier des cinq livres *Contre Marcion* se dit lui-même écrit la quatorzième année du règne de Sévère¹, c'est-à-dire en 208; et, d'après son premier chapitre, le livre *Sur les prescriptions* n'était pas encore composé à ce moment, quoiqu'il fût projeté.

A son tour la lettre au proconsul Scapula est forcément de 211, puisque le proconsulat de Scapula est de cette année.

On peut enfin rapporter sans crainte à la seconde partie de la vie de Tertullien, c'est-à-dire à celle où il était franchement montaniste, le *De secundis virginibus*, le *De monogamia*, le *De jeuniis*, le *De pudicitia*, le *Contra Praxean*, qui contiennent des expressions spéciales au montanisme, comme la distinction entre les chrétiens *numeros* (corporel) et les chrétiens *spirituales* (intellectuel), ou l'appel à une révélation récente du *Paraclet*.

Mais, en dehors de ces quelques points, tout est si bien livré à la conjecture, que certains traités placés par les uns en 201 sont placés par d'autres en 215, voire même en 235.

Le peu que nous en savons cependant suffit pour que nous puissions reconstituer, dans ses grandes lignes au moins, l'histoire des idées de Tertullien.

Voyons-le d'abord dans ce qui est, pour ainsi dire, le côté extérieur de son christianisme, dans sa polémique contre les païens.

La lutte de Tertullien contre le paganisme se trouve dans quatre des traités dont nous avons le plus certainement les dates, l'*Apologétique*, les deux livres *Aux nations et sur l'adoration*, la *Lettre à Scapula*. Tous quatre renferment peu d'arguments nouveaux contre les dieux païens, dont les païens se moquaient eux-mêmes depuis si longtemps; mais quelle hardiesse, toute nouvelle au sein de l'Eglise, dans le ton de mépris avec lequel tout cela est dit! Quelle fierté dans ces hautaines revendications de la liberté de conscience, droit naturel de tous le monde, et condition première du tout culte agréable à la divinité! Quel dédain pour la société païenne dans cet étalage, presque insolent, des progrès

1. Ch. iv.

société du christianisme ! Quelle confiance en soi et en sa force dans cette guerre si hautement déclarée à la société profane et à l'État qui en est l'expression ; dans ces audacieuses déclarations, que le chrétien doit se séparer de tous ces gens-là, non pas seulement en se voyant de leurs plaisirs, mais en leur déniaut absolument son concours, en se refusant à tous les emplois, à toutes les fonctions où il pourrait leur être utile, bien qu'en fait (et Testullien s'en vante très haut) les chrétiens fussent alors partout dans les services de l'empire ! Cet empire, selon lui, les chrétiens ne foront rien pour le rouverser ; bien au contraire ! Un des plus expres commandements de Dieu n'est-il pas en effet d'obéir aux princes, qui le représentent sur la terre ? On leur obéira donc dans tout ce qui ne sera pas contraire à la loi divine. On fera plus : on priera pour eux. Mais quant à les servir, jamais ! La patrie du chrétien n'est pas dans ce monde, mais dans l'autre. C'est à celui-là qu'il tend, pour celui-là qu'il vit, à l'obtention de celui-là qu'il subordonne tous ses actes. Il repoussera donc bien loin de lui toute compromission avec une société dont l'esprit est le contraire de celui de la société chrétienne ; il s'enfermera dans cette dernière ; il vivra par elle et pour elle ; il s'y pressera contre ses frères, qui se presseront à leur tour contre lui, au milieu de l'immense troupeau romain ; ils s'y soutiendront et étayeront les uns les autres, n'y connaissant qu'eux et indifférents au reste, dont ils s'écarteront avec soin.

Et cela ne suffira pas encore ! La rupture entre le christianisme et la société païenne est si complète, l'abîme entre eux est si profond, que le chrétien vraiment tel s'interdira, non pas seulement tout emploi public, mais toute occupation, tout moyen de gagner sa vie, qui pourrait, de si loin qu'il fût, servir au culte des idoles ou au dérèglement des mœurs, sa conséquence logique. Il ne devra donc rien fabriquer ni rien vendre dont on puisse faire un jour un mauvais usage. Il ne devra même pas enseigner les lettres profanes, parce qu'elles sont pleines des faux dieux et qu'elles remplacent d'eux la pensée de l'auditeur. Telle devra

être son horreur pour ces dieux, qu'il ne se laissera même pas bécoter ou remercier en leur nom. Il devra même ne signer aucun engagement, aucun acte judiciaire, quels qu'ils puissent être, où se trouve une formule païenne, s'abstenir-il de la prononcer lui-même. Que si, par suite de tous ces scrupules et de toutes ces abstentions, il ne trouve pas le moyen de vivre et de faire vivre les siens, qu'importe! N'a-t-il pas devant lui, selon le mot du Christ, l'exemple des fils des champs, qui ne travaillent ni ne filent et qui n'en grandissent pas moins? Et, quand Jacques et Jean, dans l'Évangile, ont laissé leur barque et leur père, pour suivre le Seigneur à son premier appel, ne nous ont-ils pas enseigné par leur exemple qu'il faut quitter pour Dieu son gagne-pain et ses parents même?

Jamais esprit plus logique n'a été ainsi sans broncher jusqu'au bout de ses idées, jusqu'aux dernières conséquences des principes acceptés par lui. Et les livres où Tertullien a écrit tout cela sont de ceux qui, selon toutes les vraisemblances, datent de ses débuts, de ceux partant que la plupart des écrivains ecclésiastiques, quelque éloignés qu'ils soient eux-mêmes de ces excès qui rendraient la vie sociale impossible, n'en rangent pas moins parmi les œuvres orthodoxes de cet enfant terrible¹. Ce n'est donc pas à un moment tardif de la vie de Tertullien, ni pour une raison accidentelle, que ce rigorisme à outrance est entré dans son esprit, qui s'en serait trouvé transformé tout d'un coup. Toutes ses idées ont été en lui dès la première heure où il a été chrétien. Dès la première heure l'orthodoxe, que certains croient qu'il a commencé par être, portait en lui les germes du dissident déclaré qu'il devait être plus tard.

Ses idées sur la certitude et sur les moyens d'y arriver vont nous en donner une preuve de plus.

Au premier abord ces idées semblent un chaos, tant les procédés contradictoires s'y mêlent, et souvent au sein d'un même traité. Dans la plus célèbre de ses œuvres, le *De præscriptionibus*, écrit

1. Le *De idolatriâ* est probablement de 198. Or, en outre de ce que nous venons d'en dire, tout le chapitre xiii aurait pu être écrit par un montaniste.

vers 200 probablement, au milieu même de sa carrière, Tertullien, à l'exemple d'Irénée, proclame comme criterium suprême de la vérité la tradition orale des Églises apostoliques, parce que les apôtres ont certainement conservé intact l'enseignement de leur maître, et l'ont transmis tel aux évêques installés par eux, qui, à leur tour, l'ont respectueusement et fidèlement passé à leurs successeurs¹. A quoi il ajoute, avec une insistance toute nouvelle, en faveur de l'autorité de ces Églises, un argument qu'Irénée n'avait fait qu'effleurer : c'est que la foi de ces Églises apostoliques est partagée par le plus grand nombre des autres, et que cela fait de leur *credo* le *credo* de la majorité, en face de la diversité infinie des opinions dans les Églises dissidentes. Tout ce qu'il y a donc à faire, selon lui, pour trouver une règle de foi, c'est-à-dire une règle dans le choix des livres saints, une règle dans la détermination de leur texte, une règle dans leur interprétation, au milieu de tant de livres apocryphes, de tant de textes altérés, de tant d'interprétations sans autorité, c'est de se rallier aux livres, aux textes, aux idées adoptées par ces églises, qu'appuient tout à la fois la tradition

1. Ces Églises, nous l'avons déjà dit ailleurs, ne sont pas les mêmes chez Tertullien que chez Irénée. Elles sont une d'abord, au lieu de trois, Tertullien reconnaissant l'Église de Smyrne, dont il connaît personnellement le premier évêque, saint Polycarpe (en. xxiii) par celles de Carthage, de Philippiques, de Thessaloniques (ib. xxvii), et cela, non plus à cause de la succession connue des pasteurs établis chez elles par les apôtres, mais à cause des lettres qu'elles prétendent leur avoir été adressées par saint Paul, ce qui revient de sa part à appuyer tout à la fois l'Écriture sur la tradition orale et la tradition orale sur l'Écriture. L'Église de Rome est la seule pour laquelle Tertullien invoque la série connue de ses évêques depuis les apôtres ses fondateurs; et la série qu'il en donne contredit mille données par saint Irénée, puisque elle commence par saint Clément, qu'elle fait directement installer par saint Pierre, sans mentionner Linus ni Anaclet, qui sont Irénée pleuplé avant saint Clément.

Tertullien n'assigne, d'ailleurs, aucune supériorité privilégiée ni à l'Église de Rome ni à saint Pierre. Les apôtres Paul et Jean sont mis par lui sur la même ligne absolument que Pierre, comme parents de la foi de notre Église; et celle-ci n'est une règle que pour les Églises dont elle est la métropole, pour celles d'Italie et d'Afrique par exemple, comme l'Église de Corinthe pour celles de Grèce et l'Église d'Éphèse pour celles d'Asie. Le concile de Nicée plus tard s'empresse de confirmer sur ce point la déclaration de Tertullien (6^e canon).

apostolique et l'adhésion du plus grand nombre. Lorsque ces Églises ont parlé la raison n'a plus qu'à se taire. Et, reprenant sa pensée dans le *De carne Christi*, en l'accentuant davantage encore¹, Tertullien y déclare que, quoi que ce soit qui se trouve dans les textes adoptés par ces Églises et dans l'interprétation qu'elles en font, fût-ce la plus flagrante des contradictions, nous n'avons qu'à l'accepter et à nous y soumettre. Si révoltante que la chose puisse être, elle est certaine dès qu'elle est garantie par cette double autorité de la tradition; et son impossibilité même est une raison de plus d'y croire. *Credibile est quia ineptum; certum est quia impossibile. Non potest non fieri quod scriptum est...* mot terrible, qui, en niant le principe de contradiction, est la rupture formelle de la foi avec la raison, mot devant lequel partant reculeront dans l'école traditionaliste tous les esprits timides; et pour lequel ils s'évertueront à chercher des palliatifs, mais mot absolument logique, une fois les prémisses admises, et que reprendront à toutes les époques les esprits résolus qui, après avoir posé comme une autorité inébranlable la tradition acceptée par la majorité, voudront jusqu'au bout rester d'accord avec leur principe.

Or, de l'avu de tous, le *De carne Christi* est un livre montaniste, quelle qu'en soit la date précise, et il avait été précédé de plus d'un autre traité², où éclate l'esprit d'indépendance du Montanisme, quoique les formules qui lui sont spéciales ne s'y trouvent pas.

Ouvrez, d'autre part, le *Contra Marcionem*, le *Contra Praxeum*, le *De velandis virginibus*, le *De pudicitia*, le *De monogamia*, et vous vous y trouverez devant les protestations les plus éloquentes en faveur des droits de la raison, devant des déclarations répétées qu'on ne doit rien enseigner sans le démontrer, devant des phrases enfin telles que celle-ci : « La majorité des fidèles se compose d'imbéciles. » — « Il n'y a pas de prescription contre

1. Ch. vi, iv, v.

2. Tel que le *De pulchra*, le *De corona militis*, le *De Agda in persecutione*, le *Scorpione*, qu'Aubé, le Patrologist et Luperius s'accordent à placer entre 204 et 260.

la vérité. Rien ne vaut contre elle, ni la longueur du temps, ni l'autorité des personnes, ni les privilèges de tel ou tel pays. Le respect de toutes ces choses est né de la bêtise ou de l'ignorance; et c'est l'habitude qui, avec le temps, lui a donné de la force¹.

Et rompant là carrément avec celui qui s'appelait si superbement le *Pontifex maximus* et l'*Episcopus episcoporum*², comme avec tous les chrétiens de la vie animale (*homo*), Tertullien proclame hardiment que la vérité se trouve plus souvent avec le petit nombre qu'avec la foule; qu'après cette rupture avec les *fores* il se sent meilleur qu'avant, et que au-dessus de leur christianisme bestial il y en a un autre³, un meilleur, le christianisme de l'esprit (*mentis*), dont l'avènement récent avait été prôné par le Christ, quand il déclarait à ses disciples⁴ qu'il lui restait encore bien des choses à leur dire, mais qu'ils n'étaient pas de force à les entendre, et que, après être remontré au ciel, il enverrait un autre Paraclet, l'Esprit-Saint, pour révéler au monde la vérité tout entière.

Or, dans les livres mêmes où se trouvent toutes ces belles choses, et dans d'autres qui en partagent l'esprit, Tertullien a débattu par invagues contre ses adversaires la prescription, c'est-à-dire la tradition et la majorité, tout comme dans le *De prescriptionibus*⁵!

Comment s'orienter au milieu de tout cela?

Le chaos n'est pourtant qu'apparent. Il serait réel, si la tradition que Tertullien accepte pour règle, dans les endroits où il se célèbre d'elle, eût répondu au *credo* d'aujourd'hui. Mais il n'en était rien, et cette seule différence suffit à tout expliquer. Le

1. De relictis virginibus, an. 1; Contra Marcionem, I, III, ch. xii, etc.

2. De iudiciis, ch. xxi. « Les préférences que Jésus a manifestées pour Pierre et les privilèges qu'il lui a accordés, lui étaient absolument personnels. Ils n'étaient pas destinés à passer à ses successeurs. Si l'évêque de Rome en le prouant, ce n'est que pour servir et non pour commander. »

3. De monogamia, ch. i et ii.

4. Saint-Jean, xvi, 12.

5. Contra Praxam, 1; Contra Marcionem, I, 1; Contra Hermogenem, 1.

credo en faveur duquel Tertullien invoquait la tradition, et devant lequel il prétendait courber la raison, était un *credo* rationaliste, comme celui d'Irénée, à cent lieues du *credo* orthodoxe d'aujourd'hui; et à ce *credo*-là il a conservé sa foi jusqu'à la fin de sa vie, quelles que pussent être contre lui les protestations de sa raison. Mais au delà de lui il croyait le champ ouvert à tous les progrès, comme à toutes les discussions; et cette croyance, il n'a pas attendu la fin de sa vie pour l'avoir : il l'a eue dès la première heure où il a été chrétien, vague et flottante d'abord, longtemps même peut-être, et n'exerçant ainsi sur ses idées qu'une influence intermittente; mais elle a grandi toujours avec la réflexion et l'expérience, et elle a fini par s'établir chez lui en maîtresse, le jour où l'évidence de son dissentiment moral avec Rome lui a décidément ouvert les yeux et l'a forcé à voir clair au fond de lui-même¹.

Ce jour-là de montanisme il est devenu montaniste, et il a pu formuler ainsi son système sur la certitude : la révélation est un fait indiscutable, le fait primordial, qui est la base de toute certitude et de toute science, mais elle a en trois étapes. Moïse et les prophètes ont été ses agents dans la première; Jésus-Christ, dans la seconde; le Saint-Esprit, dans la troisième. Ce Saint-Esprit est descendu d'abord dans Montanus, dans Priscille, dans Maximilla, les fondateurs du Montanisme²; et maintenant il descend sur tous ceux qui l'invoquent avec un cœur droit et sincère. A ceux-là il révèle le sens complet des Écritures, qui ne peut être connu sans lui. Ce sens nouveau ne peut pas contredire les vérités essentielles enseignées par les deux premières révélations, mais quel complément il leur apporte, et quels horizons nouveaux il ouvre devant la foi des fidèles! Quelle indépendance partant il leur donne! et comme il les affranchit de tous les im-

1. La certitude de Tertullien se trouve singulièrement justifiée par les révélations des *Philosophes* sur les habilités du page Caliste, et vice versa. L'appui que les deux écritains se prêtent sur une seule de points est un fait qui ne saurait trop attirer l'attention. C'est le Caliste des *Philosophes* qui est la meilleure explication de Tertullien.

2. De *jejunio* 1. 8, c. viii. De *reclusis virginibus*, 1. De *carne militis*, 1.

béciles qui veulent les asservir au nom de traditions fictives et d'autorités sans valeur !

Ainsi se retrouve l'unité d'esprit de Tertullien dans la question de la certitude, sous ses allées et venues en sens contraires. Entre lui et un orthodoxe actuel il y a toujours eu un abîme.

Au point de vue de la logique pure sa position est certainement peu solide, car, après avoir courbé devant la tradition la raison humaine jusqu'au *credo quia inceptum*, il est difficile de la relever et de lui reconnaître des droits. Mais c'est là une conséquence qui s'est reproduite si souvent dans l'histoire des religions, que le cas de Tertullien se perd dans le nombre; et il n'est pas défendu d'admettre, d'autre part, que la conscience qu'il avait de l'inconsistance de son système sur ce point capital a largement contribué à l'indécision de ses idées sur tant d'autres.

III

Quel était donc le corps de dogmes qui constituait pour lui le *credo* limité obligatoire à tous les chrétiens ? Il nous l'a fait connaître par deux fois :

« La majorité des Églises croit, et tout chrétien doit croire à l'unité du Dieu créateur, qui a tout produit par son Verbe, émis par lui avant tout le reste. Ce Verbe, sous le nom de Fils, s'est montré, à titre de Dieu, aux Patriarches; il a inspiré les Prophètes; est descendu, de par l'Esprit et la puissance de Dieu, dans la Vierge Marie; s'y est fait chair; est né d'elle; est devenu Jean-Christ; a prêché une nouvelle loi et une nouvelle promesse du royaume de Dieu; a fait des miracles; a été crucifié; est ressuscité le troisième jour; a été enlevé aux vœux, où il s'est assis à la droite du Père; a envoyé, pour le remplacer, le Saint-Esprit, chargé d'agir sur les croyants; et il reviendra enfin avec gloire, pour appeler les saints aux récompenses célestes et envoyer les

1. De prescriptis, xii; De velandis virginibus, i. Or ce dernier traité est manifestement un premier chef, et un de ceux qui datent le plus certainement de la fin de la carrière de Tertullien.

profanes dans le feu perpétuel, après avoir ressuscité les uns et les autres en leur rendant leur chair personnelle. »

Tel est le credo obligatoire d'alors, selon Tertullien, qui sur ce point s'accorde en plein avec saint Irénée. Ni la Trinité, ni la règle expiatoire du Christ, ni le péché originel, ni la virginité perpétuelle de Marie, pour ne parler que de ces points essentiels du *credo* d'aujourd'hui, n'y figurent à un titre quelconque. Ils n'étaient donc pas alors articles de foi; et, si fermement que l'Eglise y croie aujourd'hui, ils sont d'une institution relativement moderne. Plus que personne, d'ailleurs, Tertullien a contribué à la constitution progressive de quelques-uns d'entre eux, en tournant et retournant jusqu'à la fin de sa vie le champ de la révélation nouvelle, pour en tirer, avec l'aide du Paraclet, toute une moisson de vérités inconnues jusqu-là.

Sur ce terrain toutefois gardons-nous de chercher chez lui une seule idée arrêtée et précise, une seule expression bien nette répondant à une conception bien fixe. C'est le contraire qui s'y trouve. Emporté à chaque instant par sa ferveur naturelle, dans ce dédale inextricable où son bon sens et sa conscience luttent contre une tradition insaisissable ou contre les textes, Tertullien dogmatissant est presque toujours l'homme du moment. Ce qu'il dit n'est presque jamais l'expression de ce qu'il pense qu'à l'heure précise où il le dit. Le lendemain trop souvent, sous une autre impression, il pensera et dira autre chose sans s'apercevoir de la différence, et le surlendemain il reviendra de même à sa première idée. Jamais certainement ne fut plus difficile à saisir. Il n'y a guère de texte chez lui auquel on ne puisse en opposer un autre, et cela souvent dans la même traite. Si à ces indécisions de son esprit vous ajoutez maintenant la barbarie de sa langue, un océan de néologismes, sans syntaxe aucune pour boussole, vous comprendrez la difficulté de s'orienter au milieu des expressions de sa pensée et toutes les précautions que l'on doit y prendre. Jamais une phrase isolée ne peut faire autorité chez lui. Si l'on veut arriver approximativement à entrevoir ce qu'il a pensé, c'est sur l'ensemble seul de ses œuvres qu'il faut se guider. Et c'est en toute rigueur qu'il faut lui appliquer à lui-même ce qu'il a dit de

la Bible : *Opus est pauciores intelligi secundum plures*. « Il faut interpréter les passages les moins nombreux par les plus nombreux. »

Ceci dit, essayons de démêler sa pensée au delà du *credo* ci-dessus.

Plus qu'énée encore Tertullien a contribué à la constitution du dogme de la Trinité; et ce ne serait que justice de lui en attribuer la véritable paternité, quoique ce ne soit pas lui qui en ait inventé le nom, déjà prononcé par Théophile d'Antioche, et que dans la constitution même du dogme il se soit arrêté bien en deçà du futur concile de Nicée. C'est lui qui le premier a employé, pour les trois termes de la Triade divine, le fameux mot de *personne*, destiné à faire plus tard un si beau chemin dans l'Eglise latine; et, chose bien digne de remarque, c'est dans un de ses ouvrages les plus nettement hérétiques¹, qu'il a employé les deux mots de *trinitas* et de *personne*, avec les idées qui y correspondent, en même temps qu'il y déclarait formellement que ce dogme, tout montaniste, était repoussé alors par la majorité de l'Eglise, et qu'il le tenait non des hommes, mais du Paraclet². C'est donc du sein de l'hérésie que le dogme de la Trinité est entré dans l'Eglise. Le fait est curieux à relever.

Ce n'est pas que Tertullien prétende donner ce dogme pour une nouveauté, pour une découverte due à Montanus ou à lui-même. Non, là encore la tradition chez lui a conservé ses droits, et c'est d'elle qu'il se réclame³, avant de commencer la démonstration raisonnée du dogme. Seulement la tradition sur laquelle il s'appuie ici est une tradition en longueur, si l'on veut nous permettre ce mot, et non en largeur : le dogme en effet, selon lui, remonte bien jusqu'aux apôtres, des écrits desquels il en tire la démonstration; mais il fallait, dit-il, un secours spécial du Paraclet pour l'y découvrir⁴; et, faute de ce secours, la majorité de

1. Le Centre Prescum. Dans l'Apocryphe, qui est orthodoxe, on passe au moins pour telle, la thèse de Jean Rigau m. c. xxi, mais non la Trinité.

2. Centre Prescum, c. xix, xii. « Nos homines non Paracleti discipuli ».

3. *Ibid.*, ch. ii.

4. *Ch.* xii. « Spiritus Sanctum, istum nomen divinitatis, ex seculis pro-

l'Église, à commencer par l'Évêque de Rome, avait eu jusqu'alors de bien autres idées sur Dieu.

Tertullien ici confirme absolument ce que nous a déjà fait connaître l'auteur des *Philosophumena*. Ce qui régnait en ce moment à Rome et dans la majorité des Églises, c'était l'Unitarisme, soit sous la forme unipersonnelle des *Patropassiens*, soit sous la forme dithéiste de l'auteur même des *Philosophumena*¹. Un instant un évêque de Rome, dont Tertullien ne donne pas le nom, et qui doit être Éleuthère ou Victor, avait accepté les idées de Montanus, pour qui il avait déjà fait préparer des lettres de paix et d'adhésion; mais le Patropassien Praxeas était alors arrivé d'Asie à Rome; à force de calomnier Montanus, il avait fait déchirer les lettres déjà écrites; et le Patropassianisme s'était ainsi introduit dans la capitale, à côté de cette autre doctrine à laquelle on ne croyait pouvoir maintenir l'unité de Dieu qu'en réservant au Père le nom du Dieu vrai, et en ne donnant à Jésus que celui du Dieu second².

C'est contre ces deux doctrines, au sein de la même école, elle-même, que Tertullien s'est battu pour établir la Trinité; et, comme c'est à lui que l'Église aujourd'hui emprunte la plus grande partie de ses arguments en faveur de ce dogme, il n'est pas sans intérêt de voir un peu en détail la démonstration qu'il en a donnée.

Les Unitaires de toute sorte, les *prophètes*, dit-il³, s'imaginaient à tort que la simplicité absolue de l'être divin est nécessaire à son unité. L'unité de commandement y suffirait, quel que soit le nombre des exécutants, comme cela est prouvé par la multiplicité des anges, serviteurs du Dieu unique. A plus forte raison

deux personnes, deux prédicateurs, deux ministres ont pu accomplir la Trinité (interprétation); si que chacune des personnes a pu adorer. » Voir aussi ib. sur.

1. Ch. ix. : « Monothéisme sous l'étiquette Latine, communément intelligible sous tout autre Grec. » Voir aussi ib. p. 10 et 101.

2. On peut se rappeler des yeux les idées de saint Justin, qui avait enseigné à Rome même.

3. Ch. iii.

l'unité subsistera-t-elle, si les exécutants sont de la même substance que celui qui commande. Or c'est le cas pour la Trinité de Monimus; et ainsi rien n'empêche de substituer à la simplicité absolue de l'être divin des Unitaires l'écroulement de notre Trinité, organisation harmonique où le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont de la même substance, mais où le Père commande seul, tandis que les deux autres personnes se bornent à exécuter ses ordres. Cette Trinité n'est pas seulement possible: elle est la réalité même, la conclusion à laquelle on est forcément conduit, dès que l'on tient compte, comme on le doit, de tous les textes du Nouveau-Testament, non moins sacrés que ceux de l'Ancien. La simplicité absolue de l'être divin, adoptée par Praxeas et ses partisans, a contre elle les nombreux textes des Évangiles où la distinction du Père et du Fils est aussi nettement posée que possible¹; et, à leur tour, tous les Unitaires dithéistes qui, pour sauver l'unité du Dieu vrai, font de Jésus un Dieu second en dehors du premier, ont contre eux l'Évangile de saint Jean, qui met si nettement le *Logos* en Dieu², et fait si formellement déclarer par le Christ que lui et son Père sont une seule et même chose³, etc.

Tel est le raisonnement de Tertullien, et telle a été la première démonstration formelle de la Trinité. L'Église qui depuis a tant modifié l'intérieur du dogme, n'a rien ajouté aux analyses sur lesquelles l'a établi cet Tertullien⁴. Aujourd'hui comme alors, c'est sur la nécessité de concilier des textes de provenances diverses, dont on a commencé par admettre sans preuves l'unité

1. *Contra Praxeas*, 5, 6, 7, 11, 15.

2. *Saint Jean*, 1, 2.

3. « Ego et pater unus sumus ». *Saint Jean*, 1, 30.

4. Pour être complet il faudrait dire qu'aux versets de saint Jean opposés en preuve par Tertullien, l'Église a ajouté depuis le fameux verset dit des Trois personnes (1^{re} Épître de Jean, 1, 7). Mais Tertullien ne considérant pas plus ce verset que ne le considéraient Origène et Clément d'Alexandrie, qui ont vu, comme lui, venir occasion de le citer, à de l'avenir connu. Saint Cyrille sera le premier à le citer, se qui semble indiquer qu'il a été inséré dans l'Épître de saint Jean entre Tertullien et Cyrille, et dans un petit nombre d'exemplaires anciens, car il manque à beaucoup de nos manuscrits, et si saint Athanasius, et saint Hilaire, et saint Basile, et saint Augustin lui-même ne le citent jamais, quelque chose qu'ils fassent d'autres versets du même chapitre.

d'inspiration¹, et sur l'interprétation mystique de quelques-uns d'entre eux, que repose toute la démonstration². A un verset près, que Tertullien ne connaissait pas, l'argumentation tout entière est restée telle qu'il l'avait faite.

Elle est, d'ailleurs, la seule chose que l'Eglise ait gardée de lui dans la constitution de ce dogme. Comme nous l'avons vu en parlant de saint Irénée, l'Eglise dira, dans le symbole définitif qui porte à faux le nom de saint Athanasie : « Le Père est Dieu.

1. On peut voir, dans notre chapitre sur *Irénée*, ce qu'il rapportait au sujet de la composition des Évangiles. On s'en est si peu à ce moment à quelle date et comment les Évangiles avaient été écrits que Tertullien (*Contre Marcion*, IV, 2 et 15) fait passer l'Évangile de Jean avant celui de Luc, et fait dire par Pierre à Marc l'Évangile qui Commencé d'Alexandrie lui fait perdre de mémoire, à l'issue de l'Épître.

2. Dans l'Évangile selon saint Jean (ch. 1 et 17-18), on trouve plusieurs déclarations de Jésus, dont le sens est très important, d'après ce qui les suit, et qui sont, d'une manière évidente, adoptés plus tard par Origène même : « Qui se voit moi ou mon père qui sont purs, peu importe pour le salut de ce que je vous enseigne, car je ne dis ni de moi-même ni de ce que me fait dire ou fait faire mon père de qui je tiens tout ce que je suis, et qui m'a déposé dans ses mains, de sorte que moi-même ou moi mon père, maintenant ou autrefois pour tout l'un. » Rien de plus simple à la fois et de plus admissible pour la raison que cette déclaration, mais elle se prêtait en plein au dualisme qui nous occupe. Tertullien, qui le rapportait, a donc préféré même de tout son éloignement le mot si connu, *Être et père nous sommes*, et, le prenant au sens absolu, en conséquence, en lieu de cette phrase toute simple, l'unité plénière du Père et du Fils.

La phrase simple logique, toujours si si, est toute claire qu'il se rattache au système de Proclus; mais ce système avait montré lui les apophétiques, et Tertullien n'en était pas plus que de l'aveu. Voici comment il s'est tiré d'affaire : « Mais vous dit que ce soit nous sommes, et moi et mon père nous sommes un nous être ». Proclus avait bien entendu ce mot; mais il en a dit un autre et non pas. une chose et non un être; on a donc le droit de supposer que cette chose indéfinissable peut être à la fois une et triple; or, comme c'est là le seul moyen de concilier tout les Évangiles, il faut bien admettre que cela est.

L'Eglise a rapidement conservé l'argumentation de Tertullien.

Quatre ou cinq de personnes traduites par Tertullien dans la Trinité, il est le résultat de deux traductions différentes entre elles l'une sur l'autre. Le chapitre viii, 22, des *Proverbes* attribués à Salomon, avait été dit à la Sagesse : « De tous les sages je me réjouissais devant moi » (*Ecclésiaste*, selon la Vulgate); les Septante ont traduit devant par le *ego sum* et Tertullien a son tour a traduit le *ego sum* par un *prosum*; ce *prosum* comprenant le mot de personne, dont nous avons fait le *tu* de personnes, est entré dans la Trinité, sans que Tertullien ait jamais pris la peine de dire quel sens il y attachait, ou plus que l'Eglise d'ailleurs.

le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, tous trois *également absolus et parfaits*, et ces trois Dieux ne sont qu'un Dieu », ce qui fait trois égaux fondus en un seul être, quoique se distinguant entre eux, et un tout dont chaque partie, comme le dira saint Augustin plus tard, est absolument égale à l'ensemble. Mais Tertullien est resté bien en deçà de saint Augustin et du concile de Nicée même, quoique sur presque tous les points il soit impossible de dire quelle était au juste sa pensée.

Qui était Dieu, d'abord, pour lui? En vain donne-t-il au Fils et au Saint-Esprit la dénomination de *personne*, tout comme au Père : chez lui tantôt le Père est par lui-même la substance divine complète, *tota substantia*, dont le Fils et l'Esprit ne sont que les *parties* ou les *membres* (*Contra Praxean*, ch. ix), de sorte que le Père constitue Dieu à lui seul, et que, si l'auteur donne ça et là au Fils et à l'Esprit le nom de Dieu, ce n'est, de son propre avou, que par abus de langage, *comme on dit le soleil en parlant de ses rayons* (ch. xii) ; tantôt Dieu est la simple réunion des trois termes, comme l'arbre se compose de sa racine, de son tronc et de ses branches, comme le soleil se compose de son disque, de ses rayons et de leur extrémité, comme le fleuve enfin se compose de sa source, de son cours et des ruisseaux qui en découlent (ch. viii), ce qui réduit le Père à n'être plus, lui aussi, qu'une portion de l'ensemble qui seul est Dieu ; tantôt les trois termes ou personnes ne sont plus comme ci-dessus des *portions*, mais de simples aspects et formes, *species et forma*, de la substance unique (ch. ii), ce que n'est certainement pas d'ementi Praxeas lui-même ; tantôt enfin l'unité du Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit par suite, n'est plus qu'une unité toute morale, consistant tout entière dans la *ressemblance*, dans l'*union*, dans l'*affectio* du Père pour son Fils, comme dans l'obéissance du Fils au Père, dont il exécute toutes les volontés, si bien que c'est par les œuvres seules que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils, et par elles seules aussi que le chrétien comprend que le Père et le Fils sont un (ib. xxii), ce que n'aurait certainement contredit aucun Unitaire dithéiste.

Qui démêlera, entre toutes ces opinions, la véritable pensée

de Tertullien? Et quelle est celle d'autre elles, d'autre part, qui n'eût pas, dès le siècle suivant, été condamnée par l'Eglise?

Un seul point est à peu près fixe chez lui, au milieu de toutes ces fluctuations : c'est l'infériorité du Fils et du Saint-Esprit par rapport au Père.

Tertullien n'aurait pu admettre leur égalité sans contredire ses déclarations les plus nettes sur l'unité *forcée* de la perfection absolue. Le *summa magnum*, a-t-il dit à mainte reprise¹, est nécessairement un, car *duo summa magna, duo paria* seraient deux indiscernables et se confondraient partout. Aussi les déclarations de l'infériorité du Fils vis-à-vis du Père, et du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, se rencontrent-elles à chaque instant chez lui. Conformément à la théorie de Tatien et d'Athénagore sur le *ἀγὼς ἐκδηάρεος* et le *ἀγὼς ἀπορρητός*, le Fils pour lui n'est pas la *ratio*, la *raison* essentielle et coéternelle à Dieu, mais le simple *sermo*, la simple *parole* (*Verbum*) émise, par cette *ratio* lors du *fiat lux*. Cette *parole*, ou ce *Verbo*, a été forcément un être, parce que tout ce que Dieu produit est forcément substantiel; mais ce n'est qu'un être inférieur, subordonné², tenant tout du Père, qui a appelé le Verbe à l'existence par une détermination *libre*, pour avoir en lui un instrument de ses volontés et un représentant près des hommes, grâce à l'infériorité même de sa nature³. Partout, dans les comparaisons que nous avons rapportées de Tertullien, c'est le Père qui a la position et le rôle prédominants, comme le Saint-Esprit a une position et un rôle inférieurs à ceux du Fils : c'est le Père qui est la source du fleuve, la racine de l'arbre, le disque du soleil, comme c'est le Saint-Esprit, *tertius gradus*, le troisième en rang, qui est le ruisseau, la branche et l'extrémité du rayon.

1. *Contra Irenaeum*, I, 1, ch. 17, v.

2. *Contra Praxeam*, ch. 9, 10, 11, 12, 25, 217.

3. *A. Insuper Valentianum*, ch. 37; *Contra Marcionem*, IV, 20; *Contra Praxeam*, ch. 11 : « Filius minor est patre, qui est filius major »; ch. 10 : « Dum filium agnosco, secundum a patre delendo »; ch. 102 : « secundus a patre filius, spiritus tertius a deo et filio : haec per consortio et connatus gradus Trinitas a patre decurrit »; cōsp. 217 : « Patrem invisibilem agnoscamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero filium, pro manifeste derivatorem », etc., etc.

Dieu, d'ailleurs, n'a pas toujours été père¹, de même qu'il n'a pas toujours été seigneur. Il n'a été seigneur qu'à partir du jour où il a eu à qui commander, c'est-à-dire, à partir de la création; et de même il n'est devenu père qu'à partir du jour où il a eu un fils, c'est-à-dire à partir du *factus*. Et il a eu ce fils d'abord, puis le Saint-Esprit par lui, et *liberement*, que, s'il avait voulu partager sa *potestas* entre un plus grand nombre de termes ou de personnes, il l'aurait pu².

IV

Et là ne s'arrêtent pas les désaccords de Tertullien avec la théologie actuelle.

Pour cet esprit sincère et hardi, pour qui la Bible, supprimée de l'aire par le Pœclet, était finalement devenue la seule règle du vrai, en dehors de *Credo* obligatoire; pour cette intelligence

1. *Contra Irenæum*, chap. xii; *Contra Praxianum*, chap. xxvii.

2. *Contra Praxianum*, c. v : « Monarchiam in tot nominibus constitutam quæ Deo solent. »

On a voulu trouver l'égalité du Fils et du Père dans un passage de ce même traité (chap. viii), où Tertullien a prononcé le mot *parem*, à propos du Fils : « *Hæc est nativitas perfecta æquum*, » etc. . . Mais :

1° *Pareus*, dans Tertullien, ne signifie pas égal, *æquus*, mais semblable (*Contra Marcionem*, I, ii et IV, 15).

2° La phrase, dont il s'agit là, n'est pas entre le Fils et le Père, mais entre le Fils et le *Servus*, entre la *libertas* et la *libertas* *recepta*, et qui fait simplement en Dieu la parité nécessaire à la pensée.

Nous ne soumettons qu'une phrase de Tertullien d'où l'on peut inférer avec quelque vraisemblance apparente l'égalité du Fils et du Père. C'est cette phrase du *Contra Marcionem* (IV, 22) : « *Christus enim trinitas nisi sit et pater Credo et essentia et Christo, unus omnia, qui per seipsum et trinitatem omnia facit creator, que per seipsum similis.* »

Mais cette phrase, où l'égalité prétendue du Père et du Fils ne figurent absolument qu'en passant, car il s'agit en cet endroit de tout autre chose, est absolument contredite par le chap. xxxvi du même livre, nommé par tous les passages qui nous restent elle-même haut en faisant de l'infirmité du Fils; et c'est le cas d'appliquer le principe de Tertullien : *Similes intelligendi sunt secundum plura*. Le mot n'est qu'une inadvertance de Tertullien, et nous n'en sommes plus à les compter. Nous ne soumettons, d'ailleurs, aucun orthodoxe qui n'en soit persuadé, et c'est par omission que nous l'avons signalé.

à la fois intrépidement logique et livrée à tous les caprices de l'inspiration personnelle en face de la lettre des Écritures, Dieu, tout esprit qu'il fût, était corporel (*Contra Praxeam*, vi), quoi qu'il ne fût pas de chair et de sang. Jésus-Christ n'est-il pas, en effet, d'après l'Écriture, assis à sa droite, et peut-il y avoir une droite là où il n'y a pas de corps? (*De resurrectione carnis*, ch. 1).

Le corps de Dieu sans doute était un corps *in genere*, mais ce n'en était pas moins un corps *réel*, puisque, à l'exception du mouvement, qui n'est qu'un accident et non un être, il n'y a rien selon Tertullien, qui ne soit corps (*Contra Hermogenem*, xxxvi). En vain saint Augustin essaiera-t-il de soutenir (*De heresibus*, xxxvi) que *corpus* pour Tertullien ne signifiait que substance in. Tertullien s'est servi cent fois ailleurs du mot de *substantia*, et, s'il avait cru qu'il y a des substances qui ne sont pas des corps, rien ne lui était plus facile que de le dire. Or il ne l'a jamais fait, bien au contraire; et il a déclaré de la façon la plus positive¹, que l'âme humaine, qui est de la même substance que Dieu², est un corps à trois dimensions, comme tous les autres corps.

Et la confusion des contraires ne s'arrête pas là chez Tertullien! Dieu, selon lui, tout en étant corps, n'en est pas moins invincible et intangible, malgré toutes les apparitions que l'Ancien-Testament rapporte de lui; et, à leur tour, l'impassibilité et l'immuabilité, qui résultent de sa perfection, ou de sa définition même³, si on l'aime mieux, ne l'empêchent pas de se passionner, de s'irriter, de changer d'idées ou même de formes, sans cesse d'être lui⁴. A quoi lui servirait, en effet, d'être Dieu, si les contraires ne pouvaient s'unir en lui, et si les contradictions, qui sont impossibles chez les êtres créés, n'étaient pas chez lui possibles⁵? Dieu peut tout à la fois se transformer en toute sorte de choses et rester le même⁶. En vain la raison humaine se refuse à admettre cette

1. *De mens.* ix.

2. *Contra Marcionem*, II, 6.

3. *Contra Praxeam*, xxxv.

4. *De doctrina christiana*, vii; *Contra Marcionem*, I, 25, 29; II, 15.

5. *Contra Praxeam*, x.

6. *De carne Christi*, ix, ix, v.

possibilité des contraires dans un même être. Qu'est-elle en face des faits dûment constatés, comme le sont tous ceux de cette nature rapportés dans l'Ancien et dans le Nouveau-Testament? *Il n'y a d'impossible à Dieu que ce qu'il ne veut pas*¹.

Écoulons maintenant ce qui suit.

Quelles que soient les apparitions divines rapportées dans l'Ancien-Testament, non seulement ce n'est pas Dieu le Père qui s'y est montré aux hommes, parce qu'il a déclaré à Moïse que *nul ne pourrait le voir sans mourir*, et parce que la plénitude de son immuable majesté, *plénitude inexistata*, ne se prête à aucun des changements que supposeraient ces apparitions; mais de plus, quand on les prête à son Fils, chez qui elles peuvent sembler possibles en raison de sa dérivation du Père, *pro modo derivationis*, il faut bien s'entendre sur leur mode. Le Fils est de la même substance que le Père, tout en étant son inférieur, et cette substance est une; il faut donc que le Fils soit impassible, immuable, inviolable, comme son Père; et par conséquent ce n'est jamais avec les yeux du corps qu'il a pu être vu dans l'Ancien-Testament, même par Moïse, mais en vision, en songe, dans un miroir ou en énigme, comme, comme, *speculo, aenigmati*².

Il est difficile, on l'avouera, de passer avec plus de délicatesse du blanc au noir. Et, entre toutes ces contradictions, nous demanderons une fois de plus qui osera dire la pensée réelle de Tertullien.

Mais continuons.

En face de cette immutabilité et inviolabilité imposées au Fils par sa communauté de substance avec le Père, comment l'incarnation a-t-elle donc été possible, se demande Tertullien, puisque le Fils Dieu n'aurait pu devenir chair et sang, *transformari in carnem*, sans cesser d'être Dieu? Admettre que l'incarnation n'a été qu'une apparence serait contredire les Évangiles, qui ne se bornent pas à prêter au Christ une singulière intimité de vie réelle, mais

1. « Nihil Deo impossibile est, nisi quod non vult » (chap. xv).

2. *Contra Praxam*, chap. xiv.

3. De verbe Christi, 2; *Contra Praxam*, xxvii.

s'étendant encore longuement sur les détails de sa naissance, et nous parlent non moins nettement de ses frères et de ses sœurs¹. Seulement l'incarnation réelle peut se concevoir de deux façons : Jésus se transformant en une chair humaine, ou Jésus revêtant simplement cette chair, *Christus transfiguratus in carnem*, ou simplement *indutus carnem*; et puisque la première supposition serait contraire à l'immutabilité divine, la seconde seule reste possible. C'est elle des lors qui est la vraie. L'incarnation n'a été ainsi, selon Tertullien, que le revêtement d'un être humain par le Dieu Jésus; et l'on doit ajouter que cet être humain se composait de corps seulement selon certains passages², d'une âme et d'un corps tout ensemble selon d'autres³, ce qui prouve une fois de plus les hésitations de l'auteur, bien concevables d'ailleurs sur un pareil terrain. Dans tous les cas l'homme, pour lui, était seul en Jésus à naître, à souffrir, à mourir, à passer, en un mot, par tous les accidents de l'humanité, le Dieu demeurant en dehors d'eux, absolument impassible.

L'incarnation se bornait donc, en réalité, pour Tertullien à une simple juxtaposition des deux natures, qui aboutissait à laisser le Dieu impassible et à ne faire immoler que l'homme en Jésus. Les conciles qui, au V^e siècle, ont condamné Nestorius et tant d'autres pour cette opinion même, auraient bien dû joindre Tertullien à la liste de leurs réprouvés.

Nous n'étonnerons après cela personne, en ajoutant que pour lui le pain et le vin dans l'Eucharistie n'étaient pas la vraie chair et le vrai sang du Christ, mais seulement les figures et symboles de cette chair et de ce sang. Cette fois au moins Tertullien était conséquent avec lui-même⁴.

1. De *innogamia*, viii; De *carne Christi*, vi. — Tertullien admettait en plus la réalité des sœurs et des frères du Christ. La *Fabrique* le reconnaît (parfois des commentaires d'Origène sur saint Jean, note 337), et elle y joint beaucoup d'autres Pères avec lui.

2. *Contre Praxas*, xvii et xxvi.

3. *Contre Praxas*, 29; De *carne Christi*, 12, 13, 14.

4. *Contre Marcionem*, III, 19 : « Jésus prend le pain, le distribue à ses disciples, et en fait son propre corps en disant : Ceci est mon corps, c'est-à-dire le

V

Telles sont, dans leurs grandes lignes au moins, les idées théologiques pour lesquelles il s'est battu non pas seulement contre les imitateurs et les dithyristes de la *παραλογία*, mais encore contre les dissidents en dehors d'elle, Juifs ou Gnostiques de toute sorte, autant de gens qui, selon lui, fermaient volontairement les yeux à la lumière; et il n'est pas sans intérêt de voir avec quels arguments il les a combattus.

Les Juifs, selon lui¹, ont un double tort : ils ne comprennent pas que leurs prophéties devaient se réaliser, non au sens matériel, mais au sens spirituel, sens auquel elles ne pouvaient désigner que Jésus-Christ; puis ils s'imaginent follement être le peuple élu de Dieu, comme si un Dieu impartial et juste pouvait se choisir un peuple à part au détriment des autres! Comment leur fameuse Loi enfin pouvait-elle être autre chose qu'un expédient temporaire, puisqu'elle n'existait pas avant Moïse, ce qui lui ôte tout caractère d'absolu.

Quant aux Gnostiques, Valentiniens, Marcionistes, Hermogénistes, tous préoccupés d'expliquer l'existence du mal dans ce monde, en l'attribuant à un autre qu'au Dieu vrai, tous ferment les yeux pour ne pas voir quelle masse de contradictions soulèvent leurs systèmes². Les Valentiniens tentent d'expliquer le mal en faisant créer le monde par le dernier de cette série descendante d'Éons, ou êtres spirituels, qu'ils ont, sous le nom de Plérôme, fait sortir un jour du sein de Dieu; et ils ne s'aperçoivent pas de la contradiction qu'il y a à distinguer différents moments dans l'existence de l'être absolument immuable; de l'impossibilité qu'un tel être soit sorti un jour de son repos et soit

Agnes dei, mea corpora. Marcion avait un melon dans le cœur, puisque'il en reconnaît pas dans ce pain l'antique *Agnes dei corpora dei.*

Ibidem, IV, 40 : « Isais va l'aider à reconnaître dans le vin l'antique symbole du sang. »

1. *Contre Judéisme*, III, VII, XIV.

2. *Contre Valentiniens*, I-VII.

passé à l'acte pour produire les êtres; du ridicule enfin de la multiplicité de toutes ces personnes divines, conçues émanées de lui un bon matin sans diminuer son être.

Les Hermogéniastes¹, à leur tour, et les Marcionistes expliquent le mal par un second principe coéternel au premier; les uns, par une matière franchement mauvaise, que Dieu n'a pu qu'amender et organiser; les autres, par un Dieu second, le *Jehovah* de la Bible, impuissant et maladroit, dont le Dieu bon a fini par corriger l'œuvre, en envoyant dans ce monde son fils Jésus-Christ, sans les apparences d'un homme. Les uns et les autres ne s'aperçoivent pas que deux êtres coéternels sont contradictoires, car l'éternité ne se conçoit pas sans l'infinitude et la perfection absolue, et deux infinis ou absolument parfaits ne peuvent coexister, sous peine de se limiter ou de se confondre. Tous ces gens-là se seraient épargné beaucoup de sottises, s'ils avaient bien voulu se rappeler que Dieu est absolument incompréhensible, ce qui dispense de donner une explication de ses actes, et que, après tout, la liberté humaine, nécessaire à la dignité de la création, est une explication suffisante des maux de l'homme au moins, la justice, non moins essentielle à Dieu que sa bonté, exigeant de lui le châtiment des coupables.

Ainsi se complètent les idées théologiques de Tertullien. Est-il nécessaire de faire remarquer que ses arguments contre les Gnostiques sont à peu près les mêmes que ceux d'Irénée? Non moins que celui-ci Tertullien aurait pu et dû s'apercevoir que la plupart de ses objections pouvaient se retourner contre son propre système, puisque la Trinité n'est qu'un Père unique réduit et que la création du monde implique deux moments en Dieu à un aussi bon titre que la production des êtres. Nous pourrions ajouter que l'incompréhensibilité divine a été invoquée tout à tour par tous les systèmes déistes, philosophiques ou religieux, et que, dans les *Bacchantes*, Euripide l'a précisément fait invoquer par Bacchus, pour justifier son culte contre les objections de Panthée.

1. *Contra Hermogenem* et *Contra Marcionem*, à peu près partout.

Arrivons à la psychologie de Tertullien, non moins riche en contradictions que sa théologie.

Pour lui d'abord, comme pour Irénée, et en vertu des mêmes raisons, l'âme humaine, nous l'avons vu, est corporelle, quoiqu'elle ne soit pas de chair et de sang. Platon, dit-il, a prétendu qu'elle n'était pas corporelle; mais ce n'est pas à la philosophie de nous renseigner là-dessus : c'est à la révélation seule¹. Or, dans la *Génèse*, l'âme est le souffle que Dieu a insufflé dans les narines de l'homme pour en faire un être vivant; et de plus elle a des rapports avec l'espace, soit quand elle est dans le corps de l'homme, soit quand elle le quitte pour aller ailleurs, comme l'attestent l'épisode de Lazare dans saint Luc et, dans la *1^{re} Épître de Pierre*, la descente de Jésus aux enfers, pour y réstimer les âmes qui y étaient gardées en prison depuis Noé², toutes choses qui seraient impossibles si l'âme n'était pas un corps. Elle a ses trois dimensions, comme tous les corps et elle a, comme eux, des formes finissantes, qui deviennent visibles et tangibles dans certaines conditions³. Elle est donc composée et a des parties, sans que cela l'empêche d'être simple, à cause de l'uniformité de sa substance⁴. Quoiqu'elle ne soit pas de chair et de sang, à la façon du corps où elle réside, elle ne peut rien faire ni penser sans ce corps, son simple instrument d'ailleurs⁵; et tout son agissement est de chair⁶, sans que cela l'empêche d'être à elle seule tout l'homme⁷. Dénégé qui le pourra toutes ces contradictions!

Avec tout cela cependant cette âme humaine, formée d'un souffle de Dieu, est bien supérieure à celle des anges eux-mêmes, qui n'est formée que d'un souffle matériel⁸ : mais, quoiqu'elle

1. De anima, ch. i, m.

2. *Id.*, m, xii.

3. *Id.*, *ibid.*, xii, 12.

4. *Id.*, *ibid.*, ch. 2. Pour Tertullien, d'ailleurs, quel l'âme soit simple et indivisible, n'empêche pas qu'elle soit composée, mais il lui ôte la simplicité absolue de l'âme et dès lors on a introduit et entretenu à l'église.

5. *Id.*, *ibid.*, ch. xiii.

6. De resurrectione carnis, 22 : « Caro est omnis animae instrumentum. »

7. De carne Christi, 20 : « Totum quod animae nomine veli. »

8. Contre Marcionem, II, 8 : « Generavit spiritus materialis qui angelis ministravit ante. »

soit ainsi de la même substance que Dieu, la substance divine n'est pas en elle dans sa plénitude, car l'homme n'est pas au propre le souffle divin, mais l'affluence de ce souffle, le *fluxus* de ce *spiritus*, la *res* de ce *verbum*¹. Or la conséquence de cette atténuation de la substance divine dans notre âme est que cette âme peut pécher, tandis que Dieu, dans la plénitude de sa perfection, ne saurait le faire; et c'est cette possibilité du péché qui constitue notre liberté.

Le premier usage malheureusement que l'homme a fait de ce noble don, source de tout mérite en lui, a été précisément de pécher. Adam, placé par dans des conditions tout heureuses d'existence, et destiné à ne jamais mourir, s'il eût gardé sa pureté, a désobéi librement à la volonté de Dieu; et l'humanité, qui a péché ainsi par lui, en a été punie en lui et dans ses descendants par la condamnation à une vie de souffrances et à la mort².

La loi, qui fait ainsi retomber la faute des pères sur les enfants, n'a pourtant duré que jusqu'à Isaïe³, qui en a solennellement proclamé l'abolition. Mais la destination à une vie de peine et à la mort physique, en conséquence de la faute première, n'en a pas moins duré jusqu'au sacrifice du Christ, en considération duquel Dieu a daigné faire remise aux hommes d'une mort sans terme et leur ouvrir l'accès d'une seconde vie de bonheur, pour peu qu'ils veussent bien se repentir et avoir foi dans le Christ. Le repentir, en effet, est, comme la foi, la condition préalable de l'envoi de la grâce, sous un Dieu absolument impartial et juste⁴; dans la conduite de qui il n'y a rien d'arbitraire; pour recevoir la grâce il faut la mériter. Nous voyez loin avec cela du système de saint Paul et de saint Augustin sur l'envoi absolument gratuit de la foi et sur la prédestination des élus!

1. *Contre Marcionem*, II, 9.

2. *De jejunio*, III; *Scorpione*, VI; *Contre Marcionem*, I, 22; *De resurrectione*, III-IV; *De anima*, IV; *De cultu feminarum*, I, 3. — Tertullien dans tout ces passages raisonne, comme Irenée, sur le mot général et abstrait d'humanité. Plus loin qu'Irenée il ne s'appuie jamais sur saint Paul (*Rom.*, v, 12).

3. *De monogamia*, IV.

4. *De penitentia*, II-III.

Le gage quasi officiel, dit Tertullien, de cet envoi de la grâce et de cette réconciliation avec Dieu est le baptême¹, qui purifie notre corps par l'immersion dans l'eau, tandis que notre repentir fait descendre en notre âme l'Esprit-Saint, qui lui rend sa pureté et sa force première. Le baptême seulement n'est qu'une cérémonie; ce n'est ni l'eau, ni même les paroles prononcées par le prêtre sur le baptisé, qui y sont quelque chose; ce sont les sentiments ou mieux l'état de l'âme du catéchumène qui y sont tout. Aussi l'enfant² n'en a pas besoin, parce qu'il n'a jamais péché et ne comprend rien à la cérémonie; et la foi pleine et entière d'autre part, peut absolument s'en passer, parce qu'elle est sûre de son salut³.

Maintenant ce salut et la condamnation, au contraire, ne sont-ils que pour l'âme? Cela semblerait devoir être, dès que l'âme est le moi lui-même⁴; mais, dit Tertullien, le fait incontestable de la résurrection du Christ implique la nôtre à son tour, et, en fait, il n'y a que les hérétiques qui la nient. Notre corps ressuscitera donc un jour, qui sera celui du retour de Jésus-Christ sur les nues; et, quoiqu'il n'ait eu l'initiative d'aucun acte en cette vie, et qu'il soit incapable de sentir par lui-même, il sera éternellement puni ou récompensé dans l'autre vie, afin que l'homme soit puni ou récompensé tout entier, comme c'est tout entier qu'il a mal ou bien agi⁵.

Pour peu que Tertullien eût été conséquent à son principe, que l'âme ne peut rien sentir sans la chair⁶, il en aurait conclu que, jusqu'à cette autre existence, l'âme devait dormir d'un insensible sommeil, mais l'Écriture était là, avec l'histoire de Lazare et la descente de Jésus près des âmes enfermées dans les enfers; et, ne pouvant recuser ce témoignage, il en a conclu que, en atten-

1. De baptismo, in. xi, xii, xiii.

2. Ibidem, ib. xxv. Il est évident d'après cela que, pour Tertullien, l'héritage du péché originel et de ses conséquences ne s'étendait qu'à cette vie même, sans rien entraîner pour l'autre.

3. Fides integra certa de sua salute est.

4. De carne Christi, cxi : « Totum quod animus vivens est... »

5. Voir à cet égard tout le De resurrectione carnis.

6. De resurrectione animæ, iv.

dant la résurrection, les âmes des morts s'en vont aux enfers, pour y jouir ou y souffrir seules dans des endroits distincts.

Tel est l'ensemble de contradictions au sein duquel Tertullien s'est débattu avec lui-même, sur la nature et les destinées de l'être humain, tiré qu'il était en sens contraires par la logique et par les textes. Orthodoxes et dissidents peuvent également y puiser à pleines mains; tous y trouveront de quoi les satisfaire.

Nous ajouterons, pour compléter ce tableau, que Tertullien était millénariste¹, comme presque tous les Pères avant lui, et que, comme eux aussi, il croyait, sur la foi des paroles précises de Jésus, à la fin *prochaine* du monde, quoique nul n'en sût le moment². Il est vraisemblable même que cette croyance n'a pas été sans influence sur ses idées morales, qu'il nous reste à voir maintenant. Le même fait était arrivé pour saint Paul, et n'a rien que de très naturel. Si le monde, en effet, est sur le point de finir, il quoi bon les petites concessions aux faiblesses humaines, et les ménagements, prétendus politiques, qui, sous prétexte de faciliter le recrutement des fidèles, ne font que compromettre un peu plus le salut des fides et des lâches, qu'on attire ainsi dans l'Eglise, et celui des habiles qui les y attirent? Les principes et la logique, voilà les seules choses auxquelles il convienne d'avoir égard, si loin qu'elles puissent vous conduire.

Cela posé, voici ce qu'en tire Tertullien :

1° Si le plus grand des biens pour l'homme est la vie éternelle, celui-là est non moins lâche que lâche qui, par la fuite ou à prix d'argent, se soustrait à l'éventualité du martyre, qui lui ouvrirait toutes grandes les portes du ciel³.

2° Si l'y a que la foi seule qui sauve, comme l'enseigne partout Jésus-Christ, et s'il n'y a qu'une seule foi, comme l'a dit saint Paul⁴, toute foi qui n'est pas celle de la véritable Eglise ne compte pas. Des lors ne comptent pas non plus, tous les sacre-

1. *Contre Marcionem*, III, 23.

2. *De resurrectione*, ch. vii.

3. Tout le *Scorpione* et tout le *De corona militis*.

4. *Epistoles*, iv, 5 : «*et*» étant pris même.

ments administrés par d'autres que par elle, et, par conséquent, lorsqu'un individu baptisé par d'autres que par elle entre ou rentre dans son giron, la logique la plus élémentaire exige qu'il soit baptisé à nouveau, puisque le baptême qu'il a reçu est sans valeur, sans peine d'annuler les prérogatives de la loi¹.

3^e Si le corps trop bien nourri est le principe de la plupart de nos tentations en même temps qu'il alourdit l'esprit, et si la vie de l'esprit est la véritable vie de ce monde, en attendant l'autre, tous les jeûnes, toutes les abstinences qui, sans compromettre l'existence du corps, tendent à réduire à rien son influence, sont légitimes et obligatoires même, quelque intenses qu'ils puissent être, au lieu de ces jeûnes pour rire et de ces abstinences insignifiantes, dont se contente l'Eglise pour ne pas décourager le plus grand nombre de fidèles².

4^e Si le baptême a refait en nous l'être moral tout entier; si, de portés au péché et de rivés presque à lui que nous étions avant de recevoir l'eau sainte, ce sacrement nous a transformés non pas seulement en individus libres entre le bien et le mal, mais en individus inclinés vers le bien par la grâce même d'en haut; si, pour pécher après lui, il nous a fallu remonter, à grands efforts de volonté humaine, la pente nouvelle qui nous menait d'elle-même au bien, quelle n'est pas la culpabilité de ceux qui, après avoir reçu ce miraculeux secours, retombent de nouveau dans le mal! Comment admettre dès lors, au nom de la stricte justice, qu'il soit au pouvoir d'un homme de nous en relever, quels que soient ses titres³, et que Dieu lui-même, si grande que soit sa bonté, limitée forcément par sa justice, puisse le pardon-

1. *De baptismo*, 15.

2. *De jeuniis* tout entier.

3. *De peccatoribus* tout entier et *De penitentia*, 1-7. Quel que l'on puisse tirer de Tertullien pour ou contre l'existence de la confession sacramentelle à son époque, nul n'est plus éloigné que lui d'attribuer une valeur quelconque à l'absolution donnée par le pape, et elle ne l'a pas été dans des conditions de doctrine et de logique qui lui ont servi à la condamner. Le *De penitentia* et le *De baptismo* ne donnent la main à ce sujet. Non, sur aucun point, n'a moins avancé que Tertullien à l'endroit des prêtres ecclésiastiques, qu'il les qu'il les

ner plus d'une fois à nos larmes mêmes et à notre repentir public?

Si Dieu enfin, d'après le second chapitre de la Genèse, n'a tiré la femme que des côtes d'un seul homme, afin qu'il la regarde comme l'os de ses os et la chair de sa chair, comment admettre qu'une femme puisse avoir successivement plusieurs maris ou un homme plusieurs femmes, puisque la femme n'a été tirée que des côtes d'un seul homme, et que l'homme n'a perdu qu'une seule côte ?

L'Eglise sur toutes ces questions de morale a donné tort à Tertullien, dont l'austérité risquait de détourner d'elle trop de gens; mais ce qui n'a pas été en son pouvoir, c'est de faire que ces idées de l'écrivain ne fussent pas la conséquence logique des principes posés par elle ou des faits rapportés par la Bible. Ce qu'elle a condamné dans Tertullien, ce sont moins ses idées que son indépendance d'esprit.

Telle est, dans son ensemble au moins, et reproduite à très grands traits, la doctrine de Tertullien. En dehors de l'unité de Dieu dans sa trinité, du rachat de l'humanité par le sang de Christ, de la résurrection des corps et de l'éternité des peines, il n'y a peut-être pas un point où on le trouve d'accord avec l'orthodoxie actuelle, et cela non à la fin de sa vie seulement, comme trop de gens le répètent encore, mais dès ses premières œuvres mêmes.

Peu d'hommes, d'autre part, auront lutté avec plus de sincérité et d'énergie pour ce qu'ils croyaient la vérité; bien peu l'auront poursuivie avec plus de désintéressement et d'ardeur; et bien peu pourtant, il faut l'ajouter, se seront contredits autant que lui. La faute seulement n'en est pas à lui, mais à la doctrine dans laquelle il s'est trouvé engagé, tout en gardant les habitudes d'esprit qu'il avait auparavant. Moins intelligent et moins sincère, moins possédé parant du besoin de s'entendre avec lui-même jusqu'à dans ses nouvelles croyances, Tertullien se fût moins

1. De *innocentia* et de *rehabilitandis mulieribus*, presque tout ailleurs. *Contre Marcionem*, I, 29.

contredit. Ses mouvements dans les directions les plus opposées, au sein du dogme qui l'enferme, sont ceux d'un oiseau de haut vol enfermé dans une cage, et qui donne de la tête contre tous les barreaux, dans l'espoir de se frayer une issue. Tout est confusion ou inconséquence dans ses livres, parce que, en fait de croyances, tout est confusion dans son esprit, également incapable de secouer le joug de la foi ou de l'accepter docilement. Plaignons-le, en même temps que nous l'admirons : il a été le premier, ou un des premiers, de cette longue série de martyrs de leur pensée intime, qui se sont déchiré les entrailles de leurs propres mains dans la geôle où les enfermait le dogme reçu, en même temps qu'il était un de ces honnêtes gens, dont la rigidité inflexible ne se prête à aucun des compromis des habiles. Ceux qui prétendent faire de lui un orthodoxe, à la réserve d'un ou deux points secondaires, afin de se servir de lui comme d'une masse contre leurs adversaires, ont tort absolument, car peu de gens sont plus dangereux que lui pour l'orthodoxie actuelle; et, d'autre part, par une sorte d'ironie du sort, peu de gens auront contribué plus que lui à constituer quelques-uns des dogmes les plus essentiels de l'Eglise.

Que de sujets de réflexion dans ce rapprochement!

C'est Tertullien, dans tous les cas, qui est venu dire le dernier mot de l'école de la tradition et de la lettre : *Credibile est quia ineptum; certum est quia impossibile; non potest non fuisse quod scriptum est*, toutes phrases qui, par leur forme, ressemblent à des boutades échappées à l'entraînement de la discussion, mais qui, dans leur fond, sont si conséquentes avec les principes mêmes de l'école, qu'il n'a pu y renoncer alors même qu'il était le plus franchement montaniste. Or la tradition dont il se réclamait était une tradition singulièrement restreinte encore. Que devra donc devenir la lutte entre la raison et la foi dans tout esprit qui aura gardé le besoin de s'entendre avec lui-même, quand par le cours des siècles, cette tradition aura été grossissant toujours et charriant avec elle une masse toujours plus grande de dogmes, qu'il faudra concilier avec le bon sens, la science ou l'histoire?

LE BOUDDHISME ET LES GRECS

Malgré les relations ininterrompues du monde hellénique avec l'Inde depuis l'expédition d'Alexandre jusqu'aux derniers temps de l'empire romain, la littérature grecque a presque ignoré l'existence du bouddhisme ou du moins l'a fort mal connue. La définition des *Sarmanes* chez Mégasthène et les écrivains qui le copient est si vague et si incolore qu'elle a provoqué chez les indianistes des interprétations absolument contradictoires. Von Buhlen¹ et Schwanbeck² y reconnaissent les moines bouddhistes désignés en sanscrit par le nom de *pramonis*; Childers³ confirme leur opinion par la valeur strictement bouddhique du mot *samana* en pali; Cunningham⁴ la corrobore par des arguments tirés d'une phonétique invraisemblable. Colebrooke⁵, Lassen⁶ et Beal⁷ s'accordent au contraire à repousser ce système et considèrent les *sarmanes* comme des brahmanes orthodoxes. Les *sarmanas* mentionnés par Alexandre Polyhistor (86-66 av. J.-C.) comme les prêtres de la Bactriane sont incontestablement des moines bouddhistes: leur nom, tiré de la forme vulgaire de *samana*, se retrouve dans la même région de longs siècles plus tard, légèrement altéré en *shaman*⁸. Clément d'Alexandrie⁹, à la fin

1. *De Buddhismo origine et statu definitio*, p. 31 sq.

2. *Neuplat. Stud.*, p. 45 sq.

3. *Pali dictionary*, s. v. *samana*.

4. *Bull. Oper. Ind.*

5. *Asiatick. II*, 203-4.

6. *Ibid.* XII, 178-706.

7. *Ibid.* XVII, 122.

8. *Bull. Ind.*, 1003, 1103, 2.

9. *Stromat.*, I.

du 4^e siècle et Cyrille¹ pendant la seconde moitié du 5^e, copient avec une fidélité servile les enseignements d'Alexandre Polyhistor. Bardesane² vers le milieu du 2^e siècle ajoute aux maigres informations de ses prédécesseurs quelques détails précis noyés dans bon nombre de fictions. Origène³ au cours du 3^e siècle et saint Jérôme⁴ à la fin du 4^e distinguent, sur la foi de Bardesane, les brahmanes et les samaritains sans connaître d'ailleurs les différences fondamentales de leurs doctrines. Le nom du Buddha paraît pour la première fois chez Clément d'Alexandrie⁵ : « Il y a des Indiens, écrit-il, qui croient aux préceptes de Bouddha; et ils l'adorent comme un dieu à cause de sa majesté extraordinaire ». Saint Jérôme deux siècles plus tard rappelle sa majesté merveilleuse : « La constante tradition des Gymnosophistes prétend que Bouddha, le chef de leur dogme, sortit du flanc d'une vierge⁶ ». Consacré par les Pères de l'Eglise, le nom immortel du réformateur indien pénètre jusqu' dans les brumes du moyen âge. Un contemporain de Louis le Débonnaire, Raimbrius⁷, oppose à la nativité du Christ les fables « des brahmanes sur la naissance de Bouddha, l'auteur de leur secte ».

Alors s'éteint dans l'Occident le dernier écho de l'incomparable révolution religieuse que les rives du Gange avaient enfantée seize siècles auparavant. Tandis que le bouddhisme propagait ses préceptes de douceur et de charité dans l'Inde, dans l'Iran et le Turân, au Thibet, en Chine, au Japon, dans la presque totalité chinoise et dans l'archipel indien, le monde hellénique, à la juger sur sa littérature, restait obstinément fermé aux ardents missionnaires de la Bonne Loi; quand des millions de voix humaines invoquaient chaque jour, dans l'Orient, l'impérissable bonté et la miséricorde infinie du Buddha, l'Occident entendait à peine pro-

1. *Contre Julien*, I, XV.

2. Cité dans Porphyre, *De abstin.*, IV, 47.

3. *Contre Celsus*, I, 24.

4. *Contre Julien*, pt. I.

5. *Stromat.*, I, XV.

6. *Op. cit.*, III, 61.

7. *De Salmis, Clément*, III, ap. Lucas, III, 279 a.

glamée son nom trois fois dans un espace de mille années. Une inexplicable fatalité fermait la moitié du monde à la doctrine bienfaisante qui convertissait, sans le secours des armes, les races les plus variées, les nations civilisées et les tribus barbares. Les témoignages de l'Inde si souvent et si injustement désignés dissipent l'illusion, renversent un préjugé fondé sur les documents d'origine gréco-romaine, et y substituent une vue plus exacte et plus vraisemblable.

L'active propagande du bouddhisme entame le monde grec dès sa première expansion officielle. Lorsque le petit-fils de ce roi Candragupta, qui avait assisté aux victoires d'Alexandre, adopta les doctrines du Tathâgata, son zèle religieux d'accord avec ses ambitions politiques l'engagea à propager et à protéger en dehors même de ses frontières la bonne religion. Le troisième édît de Piyadasi, gravé vers 238 avant Jésus-Christ, proclama ses conquêtes religieuses : « C'est dans ces conquêtes de la religion que le roi cher aux Devas trouve son plaisir, et dans son empire et sur toutes ses frontières, dans une étendue de bien des centaines de yojanas. Parmi ces voisins sont Antiyoko roi des Yavanas, et au nord de cet Antiyoko quatre rois : Turâmaya, Antikini, Maka, Alikasulâra... chez les Yavanas et les Kambojas... partout on se conforme aux instructions religieuses du roi cher aux Devas. Là où ont été dirigés des envoyés du roi cher aux Devas, là aussi, après avoir entendu, de la part du roi cher aux Devas, les devoirs de la religion, on se conforme maintenant et on se conformera aux instructions religieuses, à la religion... C'est ainsi que la conquête s'est étendue en tous lieux ». Le nom des Yavanas cité deux fois dans cette inscription désigne « pressamment les peuples helléniques » ; les rois mentionnés ont été reconnus sans difficulté dès les premiers déchiffrements. Piyadasi se flatte d'avoir porté les conquêtes de la religion chez Antiochus, roi de Syrie, Ptolémée roi d'Égypte, Antigone roi de Macédoine, Magas de Cyrène

1. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, I, 210.

2. Cf. mon ouvrage : *Quid de Grecia veterum Indorum monumenta tradiderint*, Paris, Bouillon, 1890.

et Alexandre d'Épire. Alexandre d'Épire dont Açoka inscrivait le nom sur les rochers de l'Inde, était le fils même de ce Pyrrhus qui montra le premier aux Romains la «*savante tactique de la Grèce* et les redoutables éléphants de l'Orient. Ainsi, à en croire Açoka, le bouddhisme aurait atteint dès son premier essor l'extrême limite du monde hellénique. Mais l'épigraphie a son optique spéciale, et il faut se garder d'en être la dupe. Les relations du roi Maurya avec la Syrie sont confirmées par l'histoire; la dynastie des Ptolémées entretenait aussi avec l'Inde des rapports diplomatiques. Philadelphos, le contemporain de Piyadasi, avait envoyé à son prédécesseur un ambassadeur nommé Dionysios; les autres noms empruntés peut-être au protocole de chancellerie ont passé par surcroît à la suite des premiers; peut-être aussi dans sa ferveur un peu naïve Piyadasi avait-il envoyé vers ces régions lointaines des missionnaires qui n'atteignirent probablement jamais leur but. Le nombre de ces missionnaires envoyés à l'étranger devait être considérable: l'édit de Salasarâm mentionne «*deux cent cinquante-six départs de missionnaires* »¹. Le cinquième édit qui détermine les attributions des fonctionnaires appelés Surveillants de la religion place les Grecs dans leur ressort: «*Ils s'occupent des adhérents de toutes les sectes, en vue de l'établissement de la religion, du progrès de la religion, de l'utilité et du bonheur des fidèles de la religion; ils s'occupent chez les Yavanas, les Kambojas, les Gandhâras... et les autres populations frontières, des guerriers, des brahmanes, et des riches, des pauvres, des vieillards en vue de leur utilité et de leur bonheur, pour lever tous les obstacles devant les fidèles de la religion; ils s'occupent de reconforter celui qui est dans les châtiments, de lever pour lui les obstacles, de le délivrer parce qu'il est chargé de famille, parce qu'il a été victime de la ruse, parce qu'il est âgé* »². Antiochus et les Grecs sont encore nommés dans le second édit: «*Partout, dans le territoire du roi Piyadasi chez aux Devas, et aussi les peuples qui sont sur ses frontières... dans le territoire d'Am-*

1. Senart, *op. cit.*, II, 190.

2. *Ib.*, I, 163.

tiyoko le roi des Yavanas et aussi des rois qui l'avaient, partant le roi Piyadasi cher aux Devas a répanda des remèdes de deux sortes, remèdes pour les hommes, remèdes pour les animaux¹. La piété active d'Ayoka s'étendait ainsi de plusieurs manières son action « en pays grec; il y dépêchait des missionnaires chargés de répandre la Bonne Parole; il y installait des consuls pour défendre les intérêts et la liberté des fidèles contre l'envie et la persécution; il y fondait des œuvres de charité, des hospices, des salles, enseignait en dehors de l'Inde par son propre exemple le respect de la vie et la pitié pour tous les êtres. La chronique cinghalaise confirme par l'autorité d'une antique tradition le témoignage positif de l'épigraphie. Le Mahāvamsa, le Dipavamsa et le Sutta-vibhanga de Buddhaghosa² rapportent en termes presque identiques la conversion des Yavanas sous le roi Devanampiyotisso et Dhammāsoka. » En ce temps-là le thero Moggaliputto... réfléchit à l'avenir. Il vit que le temps était venu d'établir la religion dans les pays voisins, et au mois kattiho il envoya le thero Majjhantiko au Kasmir et en Gandhara... et le thero Mahārakkhito dans le monde Yavana... Le saint Mahārakkhito allant dans le domaine des Yavanas prêcha au milieu de la foule le sūtra Kālakārma. Cent-soixante-dix mille (ou : cent trente-sept mille) personnes se convertirent; dix mille entrèrent dans les ordres ».

Déjà le pays Yavana, qui venait à peine de connaître la religion nouvelle, lui donnait des apôtres. Parmi les missionnaires choisis par Moggaliputto se trouvait un homme du pays grec. « Il envoya le thero Yavana Dhammarakkhito au pays d'Aparantaka (contrées à l'extrémité de l'Occident)... Le thero Yavana Dhammarakkhito étant allé au pays d'Aparantaka, prêcha au milieu du peuple le sūtra Aggikhandopama; là il versa l'ambrosie de la loi à soixante-dix mille âmes. Un millier d'hommes, un nombre plus grand encore de femmes, nés de familles katriyas, entrèrent alors dans les ordres ».

1. *Id.*, I, 71.

2. *Mahāv.* p. 71 et 74; *Dipav.*, VIII, 7, 9; *Suttantak.*, I, 317.

Après la mort d'Asoka commence la décadence de la dynastie Maurya. Sur les confins du royaume Syrien et de l'Inde s'élève un état indépendant qui couvre d'abord la Bactriane, s'étend dans la vallée de Caboul, envahit l'Inde, porte ses armes victorieuses jusqu'aux bouches de la Narmada vers le Sud, et vers l'Est jusqu'à la capitale des Mauryas, Pataliputra (Patna). Tantôt morcelé, tantôt rassemblé par une main puissante, il reste pendant deux siècles soumis à des dynasties helléniques. Les princes gréco-bactriens et les princes indo-grecs continuent sans interruption à porter des noms purement grecs; ils gravent sur leurs monnaies des caractères grecs, des titres grecs, des divinités grecques; lors même qu'ils juxtaposent la langue grecque et la langue indigène, ils gardent avec orgueil la pureté de leur nom intact: Lysias, Apollodotos, Nicias, Demetrios s'associent tant bien que mal au titre de maharaja, Zeus, Pallas, Poseidon, Apollon, Héraklès attestent sur les monnaies la fidélité de ces enfants perdus aux cultes de la patrie¹.

Pourtant certains indices trahissent plus que des concessions à la religion locale. Un des premiers et peut-être des plus puissants héritiers de Diodote, Agathoklès Bikaios (le Juste), qui frappe d'admirables monnaies à l'effigie d'Alexandre le Grand et de ses prédécesseurs immédiats, qui prend pour marque personnelle un Zeus debout, appuyé sur un sceptre et portant dans sa main une Hékate, a laissé de plus une pièce étrange, qui trancha violemment par tous ses caractères avec le reste de son monnayage. Il en existe plusieurs exemplaires, à Londres, à Oxford, et dans la collection Cunningham. La pièce est en bronze; elle n'est pas carrée ou ronde comme toutes les autres monnaies de la série indo-grecque, mais triangulaire, avec un côté légèrement arrondi, et formé comme un quart de cercle mal tracé; au jugement de Sallet, dont la compétence est indiscutable, elle est taillée à

1. Cf. *The coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India in the British Museum*, a catalogue by Percy Gardner, London, 1886. — *Die Numismatik der Griechen in Bactrien und Indien* von A. von Sallet, Berlin, 1879.

même au lingot. L'étrangeté de la forme concorde avec l'étrangeté de l'inscription et des images. Seule, elle porte une légende en caractères indo-ariens, tandis que les autres ne présentent que des légendes grecques, ou si elles y associent la langue indigène l'écrivent du moins en caractères indiens. Sur la face est gravé un stûpa bouddhique, formé par trois étages de pyramides aux angles adoucis; au sommet de l'édifice brille une étoile, sur le revers un arbre entouré d'une barrière en lattes croisées, conforme à la représentation traditionnelle du bodhi-drûma, l'arbre au pied duquel le Bouddha vit la vérité suprême.

Au bas du stûpa, le nom : Akathakroyasa, génitif indien du nom d'Agathoklès à peine altéré par la transcription; sous l'arbre de bodhi se lisent ces lettres : *hidujasane*.

L'emploi du nom royal sans l'accompagnement d'un titre pompeux est contraire aux usages constants du monnayage indo-grec; Agathoklès lui-même s'intitule partout ailleurs : *basileûn*, *basileus* et *râja*. Ansai von Sallet, par instinct de numismate et sans consulter la linguistique, traduisait hardiment *hidujasane* par « Roi des Indiens ». L'analyse est impuissante, il faut l'avouer, à reconnaître dans le mot les éléments d'une telle interprétation. M. Bendall, dans le catalogue de Percy Gardner, explique *hidujasane* comme un équivalent par à peu près du grec *dikaïos* : « just to those born on the Indus », juste aux natifs de l'Indus; et il ajoute en remarque : *sane* est le sanscrit *śamaś* (nominatif). Sans discuter la probabilité du nominatif en *e*, nous nous contenterons d'observer l'étrangeté d'une syntaxe qui construit avec un nom au génitif une épithète au nominatif. Nous croyons qu'une autre division des lettres donne une explication plus correcte et plus acceptable. Nous séparons *hidujasa* et *ne*, qui sont tous deux des génitifs comme *Akathakroyasa* et nous traduisons : « De moi, Agathoklès, Indien de naissance ». Les inscriptions des Achéménides d'une part, celles de Piyadasi de l'autre, nous ont familiarisées avec ce formulaire de chancellerie qui fait parler directement le souverain. Le génitif en épigraphie entraîne l'idée de donation. Nous proposons donc d'interpréter cette pièce comme une sorte de médaille commémorative. Agathoklès, soit

par conviction, soit par politique, aurait élevé un stupa et aurait revendiqué à cette occasion la qualité d'Indien, qui pouvait le rendre populaire parmi ses sujets. Quelle que soit d'ailleurs la valeur de notre opinion, le caractère bouddhique de la pièce n'en est pas moins à l'abri de toute contestation.

Environ un demi-siècle après Agathoklès, le symbolisme bouddhique apparaît sur une monnaie du roi Ménandre. Ménandre Soter, *mahārāja (sic) tridata*, règne dans le Pendjab et ne frappe que des monnaies bilingues. Pallas est sa divinité favorite; il lui substitue parfois une tête de buffle ou bien d'éléphant, un lion, un trépied, une palme; Athéné n'en demeure pas moins sans rival. Mais une monnaie carrée en bronze porte un emblème que la Grèce ne saurait expliquer. La légende : *ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΣΩΤΗΡΑΣ ΜΕΝΑΝΔΡΟΥ*, en lettres grecques, encadre une roue à huit rais; le revers porte une massue avec la légende : *mahārājasa tridatasa Menandrosa*. La roue est un des emblèmes favoris du bouddhisme, car c'est le Bouddha qui a fait tourner la roue de la loi; on la retrouve sur tous les monuments, à Bharhut, à Sanchi, à Buddha Gaya, etc. Le hasard du classement a rapproché de cette monnaie dans le catalogue de Percy Gardner une autre qui paraît en compléter les indications : Ménandre y néglige son titre constant de Sôtar, en indien *tradata*, pour l'épithète *dikṣan*, en indien *dharmikasa*. Le mot grec semble être ici la traduction plus littérale qu'exacte du mot indien; *dharmika*, variante de *dharmika* indiquant chez les Bouddhistes un fidèle de la Bonne Loi, *Sad-Dharma*, un orthodoxe.

Le bouddhisme du roi Ménandre n'est pas d'ailleurs simplement conjectural; il est attesté et célébré par la tradition bouddhique. Un ouvrage du canon pali, dont l'original s'est perdu chez les Bouddhistes du nord, a pour sujet : les questions de Ménandre, *Milinda-panho*. Le roi des Yavanas, *Milinda*, qui règne à Sagala (près Lahore) aime, en digne héritier des dialecticiens et des sophistes, à passer ses heures de loisir en controverses religieuses. Il triomphe tour à tour des docteurs les plus illustres, mais un jour le saint Nâgasena vient à la capitale, explique au roi la métaphysique du bouddhisme, dissipe ses doutes,

anéantit ses objections, et Milinda conquis se convertit de bonne grâce¹. La Grèce même avait appris par un écho affaibli la glorieuse sainteté du roi Ménandre. Pline raconte qu'après la mort de ce prince, les rites se disputèrent la possession de son cadavre, s'en partagèrent pieusement les reliques et les adorèrent².

Agathoklès et Ménandre affirmaient leur foi par des symboles; leur orthodoxie semble se refuser à transporter dans le bouddhisme le goût anthropomorphique des cultes grecs. C'est sur les monnaies des Indo-aryens, héritiers inattendus de la domination et de la culture grecques, qu'on voit pour la première fois figurer l'image du Bouddha. Si ce n'est point un artiste grec qui l'a gravée, c'est du moins l'art grec qui l'inspire. Sur une des monnaies de Kaniska, qui semble fondre dans un eclectisme inenchaînant tous les cultes, tous les dogmes et tous les dieux, est représenté un personnage debout, vu de face, nimbe, vêtu du chiton et de l'himation, la main droite en avant; la légende en caractères grecs écrite à sa droite porte : *Boddo*. La convention n'a pas encore fixé les traits et l'attitude de Çakyamuni; la figure n'a pas de rapport avec le type classique. Une autre monnaie de Kaniska montre pourtant ce type. Le Buddha est assis, vu de face, les jambes croisées, une main posée sur les genoux, l'autre élevée en l'air; la légende incomplète porte : *...go Buddo*.

Les rois grecs n'étaient pas les seuls à embrasser la nouvelle religion de l'Inde; les particuliers, établis dans des comptoirs disséminés sur la côte des bouches de l'Indus au delta du Gange, l'adoptaient et la servaient avec la même ferveur. Les admirables temples hypogées de Karti, de Kauberi, de Junnar, de Nasik, à l'entour de Bombay, prouvent encore par leurs inscriptions la piété habile ou sincère des Grecs installés dans la région³. Un Grec, Ikila, avait fait creuser à ses frais deux citernes pour l'usage

1. *Milinda-panho*, éd. Tremblay, Londres, 1890. — Le premier volume de la traduction par M. Rhys Davids vient de paraître : *Sacred Books of the East*, Oxford, 1890.

2. Reppell, *grecisch*, primp., 18.

3. V. Les textes dans mon travail : *Quel de Grèce*, etc., p. 5-6.

des religieux à Jumnar; un autre, Cîta, avait fait construire un réfectoire pour la communauté. A Nâsik, le Grec Idâgîdata, fils de Dhammâdeva, natif du pays du nord, habitant de Dantâmitî, fait creuser une crypte dans le mont *Tirannâhu* et fait élever à l'intérieur un reliquaire (*câitya-gṛha*); en outre il fait creuser trois citernes en l'honneur de son père et de sa mère; en compagnie de son fils Dhammarakkhito, il offre à la communauté une crypte, creusée en l'honneur de tous les Bouddhas. A Kari un Grec, Ithepukâkata, Grec selon la loi, donne au temple un pilier avec un chapiteau orné de lions. Le même nom se retrouve à Kanheri associé au souvenir d'autres bienfaits.

Les prédications des missionnaires continuaient cependant à propager le bouddhisme en dehors de l'Inde. Sous le règne de Dutthagâmânî, roi de Ceylan vers le milieu du 3^e siècle avant Jésus-Christ, l'inauguration du Grand stûpa (Mahâstûpa) attira des bhikkhus de tous les pays; il en vint de Bénarès sous la conduite du thero Dhammasena, de Cāvasti sous la conduite du thero Piyaḍassi, et de Vaicālî, et de Kanāmbhî et de Pāṭaliputra, et du Kasmir; et du pays des Pallavas (Pahlavas, Parthes) vint le grand sage Mahâdeva avec quatre cent soixante mille prêtres; et d'Alasando, la ville des Yonas (Grecs) le thero Yona (Grec) Mahâdhammarakkhito amena trente mille bhikkhus¹. Alasando est, à n'en point douter, Alexandrie, soit Alexandrie du Caucase, soit même Alexandrie d'Égypte; l'astronomie indienne réserve exclusivement à cette dernière ville le titre de : ville des Yavanas, et le *Milinda paṇḥo* la cite parmi les grands ports de commerce².

Un récit curieux montre même la Grèce associée à l'Inde dans son œuvre de prosélytisme. L'historien arménien Zénob de Klég raconte³ qu'au temps du roi Valarsace, deux Indiens nommés Gîané et Dêmêtr vinrent lui demander asile; ils avaient fui de-

1. *Mokaravve*, p. 171.

2. *Quel de Græcis*, p. 31.

3. *Histoire de la province de Barmé*, traduction dans le *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1837, vol. I, p. 335 sqq. — et par Friedmann dans *Journal Asiatique* 1861. — Cf. Edin, le *Pygmalion arménien* (trad. franç.), Paris, 1864, p. 30 sqq.

vant la colère de leur souverain Tinakch. Valarsace leur assigna en jouissance le pays de Daron, où ils fondèrent la ville de Visbap. Bientôt après, ils se rendirent dans la ville voisine d'Achtichtat et y élevèrent des idoles adorées dans l'Inde. Leurs fils dressèrent sur le mont Karkâ deux idoles en or, l'une de douze coudées de haut, l'autre de quinze. La colonie indienne se développa d'une manière extraordinaire, et resta fidèle à ses dieux; le christianisme conquérant dut, au témoignage de Zénob, leur livrer de rudes combats au iv^e siècle pour triompher de leur résistance. Lassen a depuis longtemps reconnu sous Gisanâ une transcription vulgaire de *Kṛṣṇa* (en prâcrit, *karṇo*, *krasno*)¹, mais égaré par un préjugé injustifié, il voulait contre l'évidence ramener Dâmêtr à un mot sanscrit. Le rapprochement d'un nom grec et d'un nom indien dans une œuvre de propagande à cette époque est conforme à la vraisemblance et donne même de l'autorité au récit de Zénob.

La paix romaine, en développant le commerce et en facilitant les voyages, rapprocha encore l'Inde et ses dogmes de l'Occident. Peu de temps avant la naissance du Christ, Athènes vit le spectacle étrange d'un *sermane* qui, rassasié des joies de l'existence, monta nu et frotté de parfums sur un bûcher comme jadis Kallanos devant l'armée d'Alexandre. On déposa ses cendres sous un monument qui resta longtemps fameux; le peuple, au temps de Plutarque, l'appelait encore communément : la tombe de Flodien. Il portait une inscription que Strabon et Plutarque lurent et copiaient tous deux : Ζαρμανοχέγας Ἰνδὸς ἀπὸ Βαγγουῆ κατα τε κτεταί Ἰλλεὶς ὅθι καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῆς αἰῶνος κατέκειτο; Zarmanochègas, Indien de Bangoué, ayant mis fin à sa vie selon les usages de sa patrie, gît ici. Lassen, qui suit Wilson, explique le mot *zarmanochègas* par *çamanâcârya*, qui s'y ramène difficilement². Peut-être la seconde partie du mot doit-elle s'expliquer comme *çâkyo*, et le nom doit-

1. Cf. La rivière appelée par les Grecs *Tanais* Kienâ, Kienâ, sanscrit *Kṛṣṇa*.

2. *Antya* devant en gall *acrygo*. — Lassen, *Ind. AR.*, III, 60. — M. Ed. Hardy propose comme explication (*Der Buddhismus*, Münster 1890) : comme *saos*. Mais *saos* n'est pas connu dans l'onomatique des personnes, et la combinaison des deux mots serait pour le moins surprenante.

Il se traduit : moine de Çakya, moine bouddhique. Zarmanochéas faisait partie d'une ambassade plus ou moins authentique adressée à Auguste par un prince indien. C'est aussi par des ambassadeurs indiens envoyés à un Antonin que Barlesane reçut des informations nouvelles sur les Bouddhistes au cours du *ve* siècle¹.

Les grands commissionnaires d'Alexandrie durent aussi recevoir plus d'une fois la visite de prêtres aventureux, poussés hors de leur patrie par la curiosité et par le goût de l'apostolat. Dion Chrysostome signale la présence, dans Alexandrie, de Bactriens, de Scythes, de Perses, et même d'Indiens². Vers la fin du *vi*^e siècle, lorsque le commerce d'Alexandrie avec l'Inde était depuis longtemps entré en décadence, un Romain qui avait été consul de Rome (en 470) et qui s'était établi ensuite à Alexandrie, Severus offrait l'hospitalité dans sa riche maison à des brahmanes qu'il traitait avec honneur et qui vivaient chez lui selon leurs propres règles. Ils ne manquaient de rien pour pratiquer leurs observances, mais ils évitaient avec soin tout ce qui allait à l'encontre³. Si on songe aux lois sévères qui interdisaient au brahmane orthodoxe de quitter le territoire indien sous peine de déchéance, il n'est pas permis de douter que les hôtes de Severus étaient des bouddhistes.

Ainsi s'explique, par une lente infiltration à travers le monde occidental, la soudaine puissance du courant bouddhique qui se manifeste aux premiers siècles du christianisme. Les ressemblances frappantes du christianisme et du bouddhisme ont été signalées de longue date⁴ ; l'analogie des situations et des sentiments ne suffit pas à les expliquer toutes ; il en est qui exigent l'hypothèse d'un emprunt direct. L'hérésie des Manichéens est

1. Peut-être avait-il pu aussi utiliser son séjour au fort d'Art, en Arménie, son lieu de la province où s'était établie une colonie indienne (Cf. *Annuaire*, op. cit., p. 56).

2. *Ad Alexandrinum*, XXXII, 672 p.

3. *Damascion, Vita Isidori ap. Phot. Bibl.*, p. 246 a et. Bekker.

4. Cf. Edmond Hardy, op. cit. *ibid.*, qui discute les rapports et donne une bibliographie.

toute imprégnée de bouddhisme; elle tient par ses racines à un sol bouddhique. Le maître de Manès, Terabinthus, prend le surnom de Budda et se prétend né d'une vierge; le maître de Terabinthus est Scythianus, dont le nom semble une traduction grecque de l'indien Çakya (Çaka—Scytha); un des disciples de Manès s'appelle également Budda; enfin la formule d'adjuration imposée aux Manichéens par le christianisme maudit et détesté Zaradès, Bodda et Scythianos. La légende du Bouddha finit même par prendre place entre les vies des saints (Barlaam et Josaphat). La propagande du bouddhisme s'exerçait à l'étranger à la fois par les œuvres pieuses qui inspiraient le respect et la sympathie, par les prédications des missionnaires qui ne reculaient pas devant les voyages les plus dangereux, enfin par l'action des sujets helléniques établis dans l'Inde et qui retournaient après leur conversion dans leur pays natal.

Mais comment s'expliquer le silence ou l'ignorance de la littérature, si le bouddhisme a réellement pénétré les populations helléniques? L'esprit général de la période gréco-romaine est seul responsable de cette étrange situation. Encombrés par les connaissances que les siècles antérieurs avaient accumulées, accablés par les productions de leurs devanciers, les littérateurs s'occupent plutôt de compiler que de découvrir, de copier que d'observer. Les savants compagnons d'Alexandre dans l'Inde avaient recueilli une énorme provision de notes sur le pays, le peuple, les mœurs, la faune et la flore qui défraya tout le reste de l'antiquité. La connaissance de l'Inde s'arrêta presque aussitôt après sa découverte: six siècles de relations constantes n'ajoutent aux données d'Aristotele, de Nearchus, de Ptolémée et de Mégasthène que des noms et des détails secondaires. Si l'expédition d'Alexandre avait trouvé dans l'Inde le bouddhisme florissant, les générations suivantes auraient peut-être ouvert les yeux sur son développement; ignoré dès le principe, il resta pour ainsi dire éternellement étranger à la littérature. En outre la propagande bouddhique s'adressait sans doute aux basses classes de l'hellénisme, tournées par leur génie et leurs goûts vers l'Orient et travaillées par des aspirations messianiques que le christia-

nisme seul put satisfaire. Isolées par les transformations profondes de la société hellénique, dédaignées et mises à l'écart, elles ne trouvaient pas parmi les lettrés d'interprète ou d'observateur sympathique. Le bouddhisme, si peu propice à la littérature dans l'Inde, n'était pas capable de provoquer à l'étranger une rénovation littéraire; les missionnaires et les catéchumènes auraient été fort embarrassés, par la faute de leur génie ou de leur éducation, de donner une expression littéraire à leurs croyances et à leurs légendes. D'autre part les principes métaphysiques du bouddhisme n'étaient pas de nature à entraver son prosélytisme: les masses qui donnent aux religions leur force et leur plus solide point d'appui ne s'intéressent guère aux problèmes de haute philosophie; les Tartares et les Kalmenks en adoptant le bouddhisme n'en ont point scrupuleusement critiqué les principes fondamentaux. Le bouddhisme apportait à l'occident comme à l'orient la légende attendrissante de son fondateur, ses récits d'édification simples et touchants, et ses maximes d'amour et de charité universelles. C'était assez pour conquérir aussi des âmes helléniques. Si pourtant il n'arriva point à triompher, s'il disparut de la scène sans y laisser presque aucun souvenir, la politique et la géographie seules sont responsables de son insuccès. La frontière de terre lui était fermée à l'occident par l'empire des Parthes, si souvent troublé par les guerres et les dissensions, hostile à l'Inde et à ses croyances. La route de mer était longue et périlleuse; les vaisseaux ne faisaient entre l'Égypte et l'Inde qu'un voyage par sa. Au moment où la découverte d'Hippalos ouvrit entre les deux pays des relations plus faciles, il était trop tard pour le bouddhisme: le christianisme avait commencé son œuvre d'apostolat.

Sylvain LÉVI.

BULLETIN ARCHEOLOGIQUE DE LA RELIGION GRECQUE

NOVEMBRE 1889-OCTOBRE 1890

L'année dernière, à pareille époque, nous nous sommes plaint que les grandes découvertes archéologiques aient été rares en 1889; nous pouvons, au début de cette chronique, nous plaindre avec autant de raison; cependant la religion grecque, qui seule nous occupe à cette place, n'a pas trop souffert dans la détresse générale de l'archéologie. Les plus importantes comme les plus intéressantes des fouilles menées à bonne fin en 1890 nous touchent particulièrement, s'il est vrai que le culte des morts est essentiellement uni à l'ensemble du culte hellénique, et que, pour pénétrer profondément dans la connaissance de la dévotion funéraire comme des idées qui, aux différentes époques de la civilisation grecque, ont inspiré cette dévotion, il faut avec un soin minutieux explorer le plus grand nombre possible de tombeaux, et de préférence les plus anciens.

Succès, comme noblesse, oblige; M. P. Cavvadias, le jeune Ephore général des antiquités grecques, ne s'est pas endormi sur les lauriers qu'il a cueillis par brassées à l'Acropole; sous ses ordres, les jeunes et intelligents archéologues grecs qu'il a su s'attacher, dont il n'avait pas à stimuler le zèle, à qui seulement il a donné quelque chose de son haute activité, se sont mis à fouiller avec méthode les nombreux tombeaux dont l'emplacement est signalé par de véritables *tumuli* sur toute la surface du sol hellénique; le résultat a justifié l'entreprise.

M. B. Stais, à qui l'Attique est échue en partage et, jusqu'à présent, exploré quatre *tumuli*. Le premier est celui de *Veikoudeia*, dans le dôme de Φειάς, bien célèbre par la découverte de la stèle funéraire d'Aristion; M. Stais a rendu compte de ses recherches

dans le *dalme*, et il a donné le plan des antiquités qu'il a mises au jour. Le tertre s'élevait, au moment des fouilles, en son point culminant, à 3^m,60; mais il est certain que la barbarie du temps et des chercheurs de trésors en a fort diminué la hauteur primitive. À la base se trouvait une enceinte formée de plaques de tuf alternant avec des briques de terre cuite, et pour ainsi dire dentelées. Dans cette enceinte, qui n'est pas entièrement conservée, se trouvent de ci, de là, des débris de murs en brique dont la hauteur varie entre 2 mètres et 2^m,60. Entre ces diverses constructions se sont retrouvés dix-neuf tombeaux et trois sarcophages de date plus récente; trois autres sarcophages étaient disposés à l'extérieur, et, de plus, on a retrouvé quatre urnes, deux à l'extérieur, deux à l'intérieur, à qui leur position au-dessus du sol primitif assigne également une date récente. Sarcophages et urnes ont été pillés; d'autres semblables ont disparu, laissant des vestiges de leur existence. Quant aux dix-neuf tombeaux intérieurs, ils sont grecs, et quelques-uns sont même très anciens; mais il est difficile de dire *à priori* si le *tumulus* date du moment même de leur construction. M. Stais croit que c'était là le cimetière particulier d'une tribu ou d'une phratricie qui, longtemps, y enterra ses morts. La disposition des sépultures dans l'enceinte l'amène à penser que tout d'abord furent creusées dans l'enceinte deux tombes voisines qui en occupent à peu près le centre, qu'ensuite elles vinrent peu à peu s'en grouper d'autres, d'abord en cercle, puis irrégulièrement, et qu'ensuite enfin fut amoncelée la terre du *tumulus* et construit le mur destiné à la contenir. Il va sans dire que les deux tombes les plus anciennes sont aussi les plus intéressantes. Profondes de 1^m,70, les fosses sont séparées en deux, dans le sens de la longueur, par une cloison, et au fond de chaque compartiment se trouvaient des charbons, preuve indiscutable que les corps ont été incinérés dans la fosse elle-même. Les deux tombeaux étaient abrités par une sorte de toit élevé au-dessus du sol qui leur donnait, de l'extérieur, l'aspect d'une construction unique, et c'est la preuve qu'à l'origine le *tumulus* n'existait pas. On a recueilli dans l'une des fosses seulement une petite oenochœ noire, très commune. Une troisième tombe, à peu près centrale,

creusée dans l'argile, grande et profonde (3^m, 30), était sans doute celle d'un personnage important; elle n'avait pas été violée. On a retrouvé les os du squelette rangés bien en ordre dans un cercueil de bois; elle est certainement antérieure au *tumulus*, tandis que toutes les autres, disposées en cercle au bord du tertre, ont pu être creusées alors que le tertre existait déjà. Dans les trois sépultures, et deux autres à peu près semblables, les corps étaient disposés sans orientation régulière; l'une d'elles contenait cinq petits lécythes, deux près de chaque main du squelette, un près du crâne; les autres, ou ne contenaient rien, ou contenaient un seul petit vase sans valeur. Le témoignage de ces poteries, joint à la découverte de deux fragments d'inscriptions archaïques, montre que ces premières tombes sont antérieures aux guerres médiques. Quant aux autres tombeaux, si l'on en juge par leur structure et les objets qu'ils renfermaient, il faut les diviser en deux groupes dont le premier en comprend onze. Les fosses sont moins profondes; les morts y reposaient sans cercueil. On y a toujours recueilli plusieurs vases de différentes espèces: dans l'une, huit, dans une autre, quatre, dans une autre, trois; ce sont pour la plupart des lécythes à figures noires, quelques-uns des lécythes blancs; en somme, la date peut varier entre les diverses périodes du v^e et du iv^e siècle. Restent enfin les sarcophages de tuf et les urnes funéraires, qui nous font descendre jusqu'à l'époque romaine. Ainsi le *tumulus* de Volanidom est un véritable tombeau réservé, une sorte de concession à perpétuité, qui reçut, pendant une durée de cinq ou six siècles, un nombre toujours croissant, mais assez restreint d'ailleurs, de corps privilégiés. On peut, en l'étudiant de près, suivre les développements et les transformations successives des coutumes funéraires; depuis l'incinération jusqu'à l'ensevelissement dans les sarcophages. (Voyez *Δελτιον ἀρχαιολ.*, 1890, janvier, p. 16 et s.)

M. Stais a aussi publié son rapport officiel sur les fouilles du *tumulus* de Voreia (*Δελτιον*, juillet 1890, p. 103 et s.) Malgré les efforts des chercheurs d'antiquités, les tombeaux que recouvrait le tertre n'ont pas été violés, et l'exploration a révélé plus d'un détail inédit d'un rare intérêt. Il y a exactement sept tombeaux

sous la terre; mais trois d'entre eux sont postérieurs au *tumulus*. Ceux-ci sont peu profonds; ils sont divisés en deux compartiments, et les corps y ont été brûlés; dans la terre environnante, mais non dans les fosses, on a recueilli des fragments de vases; il est assez difficile de préciser l'âge de ces sépultures. Quant aux tombes archaïques, antérieures au *tumulus*, la plus curieuse, profonde de 1^m,70 est reconstruite d'une construction de briques creus, en forme d'auge, élevée de 4^m,55 au-dessus du sol. Le mort fut déposé dans la fosse et brûlé sur un grand bûcher, comme le prouve une grande quantité de charbons, avant la construction de cette auge qui fut hermétiquement fermée. Elle est elle-même divisée en trois compartiments dans le sens de la largeur, mais les cloisons semblent n'avoir été destinées qu'à consolider les murs. Le couvercle est formé de couches d'argile superposées sur lesquelles étaient placées treize pierres assez grandes. Cet appareil si soigné, qui a quelque rapport avec celui que nous avons signalé au-dessus d'un des tombeaux de Vésanièze, montre bien qu'ici encore le *tumulus* est postérieur aux tombeaux. La fosse ne renfermait rien; mais, à quelque distance, on trouve une sorte de double couloir allongé dont les murs élevés d'un demi-mètre environ sont formés de briques. Entre ces murs on a recueilli des fragments de vases avec de la cendre, de menus charbons, et de petits os que l'on reconnaît être des os d'oiseaux. M. Stais voit dans ces débris les restes d'un de ces banquetts funéraires dont parlent les auteurs, et que représentent un certain nombre de vases pointus et de stèles sculptées. Restent deux tombeaux en pierre, construits au-dessus de la surface naturelle du sol; l'un est rectangulaire, l'autre rond; il n'y avait dans l'un et l'autre que quelques charbons. M. Stais croit que ces tombeaux sont aussi antérieurs au *tumulus*. Enfin, sous la terre, s'est retrouvée la plinthe d'une statue féminine, posée sur un socle à trois degrés; les pieds sont encore adhérents à la plinthe qui porte cette inscription archaïque :

ἡ γλυκὺς καὶ
καὶ ἡ γλυκὺς καὶ ἡ γλυκὺς
καὶ ἡ γλυκὺς καὶ ἡ γλυκὺς

Il est difficile de dire lequel des tombeaux ornait l'œuvre de Phalènes; elle est du moins un argument décisif pour prouver que le tertre est postérieur à quelques-unes des sépultures qu'il recouvrait.

Le *tumulus* du *Petroon*, à une demi-heure du précédent; au bord de la route carrossable d'Athènes à Marathon, semble aussi avoir beaucoup d'intérêt, et M. Stais ne tardera pas, nous l'espérons, à nous en donner la description et le plan. Nous savons seulement, jusqu'à plus ample informé, « qu'à la périphérie du tertre ont été déterrés quelques sables creusés certainement, comme à Velauideon, après l'élevation du *tumulus*. Tout proche du centre, se trouve un seul tombeau, celui-là même pour lequel le tertre a été élevé; on y a recueilli un petit vase à figures noires dont une partie a été amommagée par l'humidité, et portant cette inscription archaïque : ΜΥΜΑΧΩΝΙ : ΕΛΕΟΣ : ΦΩΙ : ΚΑΛΩΣ : ΤΥΡΑΝΤΙ. A l'aide de cette inscription nous connaissons la date du *tumulus*, qui a certainement été élevé avant les guerres médiques (Δελιός, 1889, novembre, p. 225, 2; 1890, février, p. 29, 1; et mars, p. 49, 1.)

L'exploration d'un *tumulus* voisin d'Amarousion n'a pas encore donné de résultats (Δελιός, 1890, p. 29 et 100), mais avant de l'entreprendre, M. Stais avait repris avec plus de courage et plus de bonheur les fouilles que Schliemann avait commencées, puis abandonnées, au *tumulus* si souvent mentionné de Marathon. Il semble bien, cette fois, que la preuve soit faite : ils furent ensevelis les héros de la plus fameuse des batailles. Les journaux, il y a quelques mois, nous ont apporté la nouvelle retentissante que les os des guerriers de Marathon ont traversé les siècles dans leur sépulture inviolée. Un heureux explorateur a trouvé ces nobles restes, plus authentiques que ceux d'Agamemnon, et cette découverte qui émeut les plus chers souvenirs, instruit aussi l'historien de la religion, car elle apprend, par un exemple typique, quels devoirs pieux étaient rendus aux héros, comment, dans ces circonstances uniques, au respect, à la reconnaissance du patriotisme s'unissait la religion. On nous saura gré de traduire en partie la note officielle publiée par le Δελιός (avril 1890).

«... On a entrepris l'exploration du grand *tumulus* connu sous le nom de *επετα*, parce que les fouilles de M. Schliemann en 1881 — M. Schliemann avait conclu que ce n'était pas la le tombeau des combattants de Marathon, que le terre ne cachait pas une tombe, mais un simple cénolaphe, d'âge extrêmement archaïque — parce que ces fouilles ne semblaient plus suffisantes, après les brillantes découvertes de l'Éphorie générale à Velanidasa, Vourva et Petreia. Si le *tumulus* n'était pas celui des guerriers de Marathon, il devait être du moins analogue à celui de Velanidasa, Vourva et Petreia, c'est-à-dire qu'il n'était pas un cénolaphe, mais qu'il cachait une ou plusieurs sépultures.

« Pour ces raisons, l'Éphorie générale a fait fouiller le *tumulus* par M. l'éphore B. Stais. Les travaux ont commencé par une tranchée qui devait ouvrir de part en part le *tumulus*; ils ont continué jusqu'à la fin d'avril et pendant une partie du mois de mai, sans résultat.

« Vers la fin du mois de mai, on a trouvé, au rapport de M. Stais, à une profondeur de 12 mètres à partir du sommet du terre, une urne contenant des os et de la poussière de mort. La fouille continuant, on est arrivé à une couche assez étendue de cendre, de charbons, d'ossements calcinés et réduits le plus souvent en poussière, de vases, lécythes à figures noires, dispersés çà et là. À la vue de tous ces débris de corps brûlés, M. Stais a informé l'Éphorie générale que le tombeau était indiscutablement celui des guerriers de Marathon. Mais, comme les vases seuls pouvaient être recueillis sur cette couche, et que tout le reste, rendu compact, devait être détruit par les fouilles, M. Stais interrompit les recherches pour les reprendre en présence de témoins, et surtout en présence d'un savant qui pût déterminer scientifiquement la nature de chacun des éléments constitutifs de la couche. On désigna à cet effet M. Mitsopoulos, professeur de géologie à l'Université. Devant lui, devant M. Cavvadias, Éphore général, M. Stais, directeur des fouilles, MM. Lolling et Caveran, on a continué et terminé le 2 juin l'exploration de la couche mise à jour. »

Cette commission a publié le rapport suivant :

« Les soussignés, ayant assisté à la fouille et à l'exploration du

sul mis à découvert du *tombeau* de Marathon, affirment ce qui suit :

« Le sol mis à jour par la grande tranchée ouverte dans le *thémus*, long de 25 mètres, large de 6, était formé de fragments de schiste brillant pourris par l'humidité, dont l'éclat était conservé, et de sable marin. Sur ce dépôt se trouvait immédiatement une couche, variant de 2 à 6 centimètres d'épaisseur, composée de cendres, d'ossements humains, les extrémités du corps pourris et réduits pour la plupart en poussière par le feu et l'humidité, de charbons, tombés ordinairement en poussière, et de vases, surtout des lécythes à figures noires disséminés çà et là à la surface. Il faut noter que la cendre et les charbons, les os et les vases étaient en plus grande quantité vers le centre du tombeau, et en plus petite vers la périphérie.

A Marathon, le 3 juin 1896.

P. CAVVADIAS.

B. STAIS.

A. G. LOLLIS.

K. MITROPOULOS.

G. CAVRAT.

« Ainsi il est impossible de douter que ce tombeau ne soit celui des morts de Marathon, c'est-à-dire de ces cent quatre-vingt-deux braves Athéniens qui tombèrent en combattant contre les Perses, pour la patrie. Leurs corps ont été réunis et ensevelis par leurs concitoyens et leurs compagnons d'armes. Après les avoir brûlés, on déposa des vases sur leurs cendres, et on amoncela, par dessus, de la terre; un grand tertre s'éleva, monument grandiose de leur vaillance. »

On le voit, M. Stais mérite de grands éloges pour cette brillante campagne; il en méritera plus encore s'il s'acquitte avec la même persévérance et le même succès de la tâche qui lui incombe encore, s'il continue à explorer systématiquement les *thémus* encore vierges de l'Attique, et si, ces travaux pratiques terminés,

il nous donne le livre attendu, où toutes ses observations seront relatées, les faits et les détails groupés, mis en ordre et comparés, exprimées enfin les idées générales dont s'enrichira la science, et qui ne peuvent manquer de jaillir à la lumière de tant de précieuses découvertes.

Alors, M. Cavvadias, dont nous avons signalé l'initiative, pourra, pour la seconde fois, se féliciter à juste titre de l'œuvre accomplie; et nous souhaitons que le *Δελφικόν* publie bientôt une note semblable à celle qui annonçait officiellement la fin des travaux mémorables de l'Acropole: « On peut maintenant déclarer que les fouilles de l'Acropole sont terminées. Par ces travaux, auxquels, pendant quatre années entières, avec confiance, sans me laisser arrêter par aucun obstacle d'aucune sorte, j'ai consacré toutes mes forces, l'Acropole, je pense, a repris l'aspect que depuis longtemps rêvaient les amis de l'antiquité; du sol fouillé jusqu'au roc sont sorties en foule des œuvres si belles, si originales, que le Musée de l'Acropole est devenu vraiment unique au monde, et frappe d'étonnement ses visiteurs. L'Hellas livre au monde civilisé l'Acropole pure de toutes les souillures de la barbarie, grandiose témoignage du génie grec, trésor singulier de chefs-d'œuvre antiques, qui appelle tous les peuples civilisés, sans distinction, à lutter noblement de zèle et de travaux pour le progrès de la science archéologique. » (*Δελφικόν*, 1890, p. 3.)

Cet appel aux savants était d'ailleurs bien superflu; les découvertes précieuses de l'Acropole sont depuis le premier jour exposées, commentées, discutées à l'envi, et le seront longtemps encore; l'histoire des religions trouve bien sa part, comme de juste, dans ces richesses. Nous avons dit, en 1889, que M. Dörpfeld était d'avis qu'à l'emplacement où l'on situait d'ordinaire un temple, ou du moins une encelade d'Athéna Ergané s'élevait la Chalcothèque; il a développé son opinion dans un lumineux mémoire (*Mittheil. d. Inst. in Athen*, 1889, p. 304); et il semble même prouvé maintenant — Robert, dans l'*Herмес*, avait le premier émis cette idée, — qu'il n'a jamais existé sur l'Acropole de sanctuaire ni d'enceinte consacrée à Athéna Ergané; les mots *Ergane*, *Ergoneion*, ne sont que des épithètes parfois appli-

quées à Athènes Polias. Voilà donc un culte qu'il faut exclure de la liste des cultes célébrés à l'Acropole.

On n'a pas oublié que, par compensation, les fouilles avaient révélé l'existence d'un culte d'Héraklès dont les monuments n'avaient pas encore fait mention. Les frontons archaïques en pierre calcaire, dont nous avons parlé en détail l'année dernière, ont donné lieu à de nouvelles études et à des restitutions aussi ingénieuses que savantes dues à M. Brückner. Les fragments qu'il a rapprochés et complétés dans les *Mittheilungen* de l'Institut archéologique (*Athen. Abtheil.*, 1896, p. 84, tab. II) constituant un bas-relief triangulaire où est représenté, à gauche du spectateur, Héraklès luttant avec Triton. Le dieu marin a un corps en forme de serpent à queue fourchue, auquel s'adapte un torse d'homme; Héraklès, le genoux droit en terre, le pied gauche posé à plat sur le sol, accroupi et allongé sous la ligne rampante du fronton, a saisi le monstre par le cou et cherche à l'étouffer. L'angle droit du fronton est occupé par les replis tortueux d'un double corps de serpent auquel s'attache un torse d'homme tenant sur la main un ciseau. M. Brückner n'a pas eu de peine à établir que cet être bizarre est Cérèops portant un aigle. On voit que le fronton de Triton n'est pas moins instructif pour l'histoire des croyances attiques et des types figurés des dieux que pour l'histoire de la sculpture, et qu'il nous offre au plus haut point l'intérêt que nous avions, l'année dernière, reconnu au fronton symétrique, le fronton de Typhon.

Enfin, M. Lechat a rendu un grand service à tous ceux qui n'ont pas eu la bonne fortune de visiter l'Acropole depuis cinquante ans. Il a, dans un important mémoire, avec une méthode heureusement précise, étudié les statues féminines de type archaïque qui sont désormais célèbres. Vêtements, coiffures, chaussures, attributs, types, technique, M. Lechat a tout analysé sans négliger aucun détail, et l'étude approfondie de chacune des statues, la comparaison minutieuse de leurs rapports et de leurs différences lui a permis de poser avec une netteté et une franchise toutes nouvelles cette grave question qui, pour l'histoire générale de la dévotion hellénique, est d'un intérêt capital : Que repré-

sentent les statues féminines archaïques de l'Acropole? Athéna Polias, la déesse elle-même, qui se complaisait à la vue de sa propre image? Ses prêtresses, ses servantes en adoration, dont elle voyait avec joie la cour de jour en jour plus nombreuse et plus brillante se grouper autour de son temple? De simples statues, des œuvres d'art, dont la piété de ses fidèles voulait embellir son séjour? M. Lechat fait valoir et combat tour à tour les arguments en faveur de chaque hypothèse, et propose enfin la conclusion que nous citons volontiers, car elle s'accorde heureusement — avec trop de prudence selon nous — avec des idées que nous avons soutenues et que nous soutiendrons encore : « Les seules statues du Musée de l'Acropole desquelles on puisse fixer le nom, sont celles qui portent des attributs caractéristiques : elles sont peu nombreuses. Pour les autres, il règne une grande incertitude. Chaque tentative d'interprétation se heurte à des critiques qui, sans être toujours décisives, sont, du moins, très embarrassantes. Quelques figures pourraient, à la rigueur, passer pour des images de prêtresses ou de desservantes du temple; mais cela n'est pas tout à fait hors de doute. Quelques autres pourraient être des effigies de femmes athéniennes, désireuses de marquer leur dévotion à Athéna; cela n'est que probable, mais nullement sûr. D'autres, enfin, ne répondraient pas à une désignation particulière; elles seraient d'anonymes répliques d'un type devenu courant, mis à la mode; on les aurait considérées, en tant qu'œuvres d'art, et non comme portraits d'une mortelle, ni comme simulacres de la divinité; mais cette manière de voir est-elle légitime? — Faute de preuves rigoureuses, aucune théorie ne réussit à s'établir solidement. Il faut donc, pour la moment, se résigner à l'incertitude; ou bien, si l'on s'attache exclusivement à une hypothèse, on doit avoir la loyauté de reconnaître que les raisons de sentiment et d'impression — sujettes à changer — ne sont pas étrangères à ce choix, et, par suite, que les autres hypothèses ont aussi leur valeur. » (*Bull. de Corresp. Hellén.*, 1890, p. 86-87).

Avant de quitter le *Bulletin de Correspondance Hellénique*, nous tenons à signaler les travaux que nos jeunes camarades ont

publiés cette année sur leurs fouilles récentes. M. Fougères l'heureux explorateur de Mantinée a rendu compte de ses recherches; nous notons qu'il a retrouvé et identifié le temple de Zeus, Soter, l'Héraion, et l'église que Pausanias a mentionné sous le nom de Podarion. (*B.C.H.*, 1890, p. 252 et s.), et découvert une intéressante statue de Télesphoros (*B.C.H.* 1890, p. 395). M. V. Bérard, de son côté, profitant de sa collaboration avec M. Fougères, a reconnu, sur la route de Tégée vers Argos, le temple de Déméter et Korymbos, et l'héron de Dionysos Mystes. Dans le premier sanctuaire il a trouvé une importante statue, malheureusement brisée aux genoux, qu'il publie. C'est une statue de femme assise, en tuf. L'aspect en est tout à fait égyptien; les bras collés contre les flancs, les mains posées sur les genoux, les cheveux tombant à droite et à gauche en forme de *loft*, et serrés par un bandeau au sommet de la tête, l'attitude générale, le détail du vêtement et de la coiffure, tout concourt à fortifier l'opinion de M. Bérard, « que l'œuvre n'est pas un produit de l'art arcadien indigène, mais une œuvre de l'ancienne école d'Argos, importée en Arcadie. Hérodote parle d'une tradition suivant laquelle le culte de Déméter aurait été apporté d'Égypte en Argolide et d'Argolide en Arcadie ». Il est tout au moins curieux de retrouver dans ce pays une image de Déméter, — car c'est bien cette déesse qu'a voulu représenter le sculpteur — de type et de style égyptien.

Les plus jeunes de nos camarades suivent d'ailleurs l'heureux exemple de leurs devanciers immédiats. M. Jamot a commencé à rendre compte de ses fouilles à l'héron des Muses, à Theopie, et nous promet toute une série d'articles (*B.C.H.*, 1890, p. 546); le *Δελφς* nous apprend d'ailleurs que les travaux terminés à l'héron sont transportés à la ville même de Theopie (1890, juillet, p. 111); rien n'a encore transpiré de ces recherches, mais nous avons peine à croire que l'histoire de la religion grecque ne s'y soit pas enrichie de quelques documents d'importance. M. Legrand a choisi pour théâtre de ses fouilles la ville de Trézène; nous avons lu dans le *Δελφς* qu'entre autres monuments a été retrouvée une statue d'Hermès Criophore. (*Δελφς*, 1890, p. 71, 81, 87.)

L'Institut américain a fait des fouilles à Platées, l'Institut an-

glais à Mégalopolis; mais le *Δελφικόν* qui nous porte ces nouvelles, toujours avec un trop grand retard, ne nous donne aucun détail sur les résultats de ces explorations; nous devons attendre l'année prochaine pour en parler en connaissance de cause. Nous ne pouvons, non plus, que signaler très vaguement, et pour montrer combien est grande l'activité de tous les archéologues en Grèce, les recherches de la Société archéologique à Athènes, auprès de la Tour des Vents (*Δελφικόν*, 1896, p. 81, 100), à Lacédémone, sur l'emplacement du temple d'Apollon Amycléen (*ibid.*, p. 81, 101), à Rhannus (*ibid.*, p. 101) et à l'hieron d'Amphitraxos à Oropos (*ibid.*, p. 101). Mais nous sommes heureusement mieux renseignés sur les fouilles de M. l'éphore Tsountas à Vaphio, près d'Amyclées, dans un tombeau à coupole depuis longtemps signalé par les voyageurs. Elles compteront parmi les plus instructives de ces dernières années, et l'article par lequel M. Tsountas les a fait connaître dans l'*Εφημερίς ἐφημερίδα* (1889, p. 198) mérite l'attention que lui ont accordée aussitôt les archéologues (S. Reinach, *Chronique d'Orient*, *ds. Rev. archéol.*, 1890, p. 272, et note 3; E. A. Gardner, *Archæology in Greece*, 1889-90, *ds. Journal of Hellenic Studies*, XI, p. 213). — La coupole a de 16^m,45 à 16^m,35, de diamètre; comme les murs du couloir d'entrée, elle est constituée en petites plaques, qui se sont conservées jusqu'à une hauteur de 3 mètres environ. Le sol, qui est formé par le roc naturel, était presque partout recouvert de terre noire et de fragments de bois carbonisé qui attestent la présence de foyers; c'est dans cette couche qu'on a recueilli les offrandes funéraires qui étaient dispersées un peu partout, sauf dans le tiers du tombeau voisin de l'entrée. Ces objets sont très importants pour l'archéologie: il y a notamment quatorze pierres gravées du type insulaire: deux bagues en or, dont l'une porte une représentation figurée, un homme devant un arbre, tendant les deux mains comme dans l'acte de l'adoration, avec une femme auprès de lui; deux petits poissons découpés dans une mince lame d'or; des clous en argent et en bronze; etc., etc... On a découvert très peu d'inscriptions; la plupart avaient subi l'action du feu, mais M. Tsountas déclare ignorer s'ils appartenaient à des hommes ou

à des animaux. Dans la moitié septentrionale de la *thalas*, on a déblayé une fosse quadrangulaire creusée dans le roc, longue de 2^m.25, large de 1^m.10, et profonde de 1 mètre. On n'y a recueilli ni ossements ni charbon, ce qui fait supposer à M. Tsountas que c'était une tombe à inhumation, où les ossements se sont complètement réduits en poussière. A une des extrémités de cette fosse, on a trouvé une épée qui était fixée à sa poignée par trois clous en or; cinq poignards et couteaux de différentes grandeurs: deux pointes de lance; un disque en bronze; quatre disques épais en plomb; deux vases en albâtre; quatre vases en terre cuite; un petit vase en argent; un autre de même forme en bronze. Vers le milieu du tombeau, on a recueilli quatre-vingts grains de collier en améthyste, deux pierres gravées et un poignard de bronze recouvert de feuilles d'or. Tout auprès d'eux étaient deux vases en or ornés de représentation en relief extrêmement curieuses (des hommes chassant des taureaux), deux vases en argent sans décoration, une phiale d'argent dont le rebord et le manche sont dorés, treize pierres gravées, trois bagues, dont l'une est sans décoration, la seconde en bronze avec des gravures que M. Tsountas ne décrit pas; la troisième en fer. Enfin, à l'autre extrémité du tombeau, on a trouvé un couteau, deux haches et deux disques épais en plomb.

Ajoutons que M. Tsountas a découvert dans la même région, et qu'il a commencé d'explorer d'autres tombeaux de la même époque. Ainsi l'enquête instituée par M. Cavvadias en Attique se poursuit en même temps à Laconie; nous avons bien raison, au début de cette revue, de dire que la question des rites funéraires est à l'ordre du jour. A ce titre nous ne devons pas laisser sans silence le débat retentissant du docteur Schliemann et de M. E. Bouchier. Pour l'illustre Allemand, la colline d'Hissarlik, dont il a repris après plusieurs années le déblaiement, renferme les ruines superposées des villes qui furent Troie. Son adversaire juge que c'est là une erreur, qu'Hissarlik n'est qu'un

1) Le numéro de l'*Epimeris* où se trouve l'article de M. Tsountas ne nous étant pas parvenu, nous avons cru pouvoir emprunter ces détails précis à la *Cronique d'Orient* de M. S. Halanck.

vaste *tumulus* couvrant une nécropole à incinérations. Les archéologues sont quelquefois irritables comme des poètes; la discussion passionnée est devenue querelle, et querelle plus que vive. Mais tout s'est terminé à la gloire de Schliemann: le *Congrès d'Ilium*, désormais fameux, s'est déclaré pour lui. Nous le constatons avec plaisir, nous qui aimons à rendre justice aux succès de chacun: et nous y avons quelque mérite, après avoir lu les critiques, nous allions dire les calomnies, adressées d'un cœur trop léger, et d'une plume trop lourde, par l'heureux explorateur de Troie, de Mycènes et de Tyrinthe — nous n'ajoutons pas de Marathon — à nos camarades de l'École française d'Athènes¹.

Octobre 1890.

PIERRE PARIS.

1) Cette *Chronique* était depuis assez longtemps non seulement rédigée, mais imprimée et mise en pages, lorsqu'est survenue la mort de Schliemann. Nous ne voulons rien changer à la fin de notre article, idée qu'il s'agit pas avec quelques articles, pour bien montrer comment jusqu'à ses dernières heures les travaux et les opinions de Schliemann ont fait grand bruit dans le monde de l'archéologie, de science et d'art. Nous lui rendons aussi trop bonne justice pour nous contenter de signaler sa mort dans une note rapide; nous nous réservons d'apprendre dans notre prochain *Bulletin* son œuvre et son rôle, sous son véritable aspect.

15 Février 1891.

TRAVAUX RÉCENTS SUR LA MYTHOLOGIE SCANDINAVE

Vulnpe, eine Untersuchung von Elias Hjalmar Moxen. — Berlin, Mayer et Müller, 1889, in-8 de 230 pages*.

Julius Harems. Eddastudien. I. mit dem Talia. — Berlin, Reimer, 1890, in-12 de 173 pages.

I

Les premiers savants allemands qui, au siècle passé et dans les premières années de celui-ci, cherchèrent à se rendre compte de la nature et de l'origine des poèmes nationaux, Kayser en 1728, von Schözer en 1773, Adelung en 1797 et 1803 et Ruge en 1804, 1812 et 1813, eurent tous, à des degrés différents, cette impression que les poèmes de l'Edda étaient des œuvres littéraires, toutes remplies de conceptions chrétiennes et ayant fort peu de rapports avec les croyances païennes du peuple qui les avait vues se produire. Herder seul osa, en 1772, exprimer une opinion contraire. Son sens profond de la poésie populaire le conduisit à croire que ces poèmes devaient avoir des racines plus solides dans une vieille mythologie qui se retrouvait, d'autre part, dans les légendes et les chansons d'Allemagne.

Un demi-siècle après, les frères Grimm vinrent réaliser son rêve. Après avoir démolit sans peine les travaux arriérés et remplis d'erreurs de détails de leurs prédécesseurs, ils établirent comme un dogme que les poèmes de l'Edda étaient essentiellement

*) Cf. les comptes rendus de ce livre par Mogk, dans *Lit. Centralblatt*, 19 mai 1890, n° 20, p. 306-307 et par Gölke dans *Liberalblatt für germanische und romanische Philologie*, mai 1900, n° 5, p. 166-173.

poètes, et c'est inspirés par eux qu'ils reconstituèrent, dans leurs admirables travaux de mythologie, tout le panthéon de la race germanique. Leur nouveau point de vue resta classique dans sa généralité pendant tout le milieu de ce siècle.

Une évolution nouvelle se préparait cependant. Les philologues d'une part, nettoyant fragment par fragment, amataient de plus en plus les textes au point. D'autre part, les mythologues se séparaient en deux camps : d'un côté, Simrock, exagérant l'importance de l'Edda pour la reconstruction de la mythologie germanique, de l'autre, Mannhardt, lui préférant de plus en plus la tradition populaire, dans la conviction que les textes de l'Edda étaient des produits littéraires, faisant connaître les mythes sous une forme idéalisée qui devait différer des conceptions réelles du peuple, telles qu'on peut les deviner à l'aide des renseignements de l'histoire et du folklore encore vivant.

La question ainsi posée, plusieurs se prirent à douter quelque peu, surtout à partir de 1870, du caractère exclusivement païen et germanique de nos poèmes et spécialement de la *Völuspá*, littéralement « La prédiction de la Voyante », après de rêve prophétique, d'où Grimm et ses élèves avaient tiré le plus.

Le premier contemporain qui rompit nettement avec le point de vue de Grimm fut un savant amateur, M. Bang, qui, dans vingt-trois pages très hardies et sans méthode, *Völuspá og de sibylliske orakler* (La *Völuspá* et les oracles sibyllins), Christiania, 1875 ¹, affirma que le poème islandais était une imitation germanique des oracles sibyllins et qu'il était, comme ceux-ci, un livre à idées chrétiennes plus ou moins dissimulées sous un vêtement païen.

L'appareil scientifique de la brochure de M. Bang n'était pas très solide et sa thèse spéciale d'une *Völuspá*, décalque d'un livre grec déterminé, fut rejetée de tous et avec raison.

Le professeur Sophus Bugge de Christiania, la critique qui lui fut la plus favorable, admit seulement que la *Völuspá* avait été

1) Voyez sur le livre de M. Bang, le *Bulletin de Mythologie Scandinave* de M. Benzon, lui-même, tome IV (1884), 74 sq. Tout ce bulletin est d'ailleurs une histoire très développée et très intéressante de la controverse que nous résumons ici.

écrite sous l'influence de la littérature prophétique chrétienne du haut moyen âge, influence qu'il voyait déjà indiquée par le titre seul du poème : « La prédiction de la Vayaute ». Peu de temps après, M. Bugge lui-même élargit le problème en contestant le caractère exclusivement païen et germanique de l'Edda dans les *Studie over de nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse*, qu'il commença à faire paraître en 1881¹. Le savant norvégien y exprima l'avis que les mythes de l'Edda renferment, à côté d'un indéniable vieux fond païen et germanique, un très grand nombre de conceptions mythiques et légendaires d'origine chrétienne et gréco-romaine que les Vikings, au ix^e siècle, auraient rapportées de leurs expéditions en Irlande et en Angleterre, c'est-à-dire déjà plus ou moins transformées par des imaginations germaniques. Ainsi Thor aurait pris des traits de Jupiter et d'Hercule; et Baldr serait en réalité le Christ que les Anglo-Saxons appelaient *Baldor* « seigneur », et aurait de plus retenu quelque chose d'Achille. Son système consiste donc à croire que des mythes classiques et des légendes chrétiennes se sont infiltrés dans le Nord et amalgamés avec des mythes germaniques.

Un autre savant Scandinave, M. Vigfusson, adopte un point de vue analogue dans son *Corpus poeticum boreale*, 1883, en admettant à la fois l'influence du christianisme et du monde celtique.

Les théories de MM. Bang, Bugge et Vigfusson ont excité une vive polémique. La plupart des germanistes les ont attaquées et le plus célèbre d'entre eux, Karl Müllenhoff, a consacré les dernières années de sa vie à combattre spécialement MM. Bang et Bugge, le dernier surtout qui avait défendu le nouveau système avec une érudition toujours solide dans ses plus grandes témérités.

1) La troisième fascicule a paru en 1883. Une traduction allemande de ses essais a été publiée par M. Brunn sous le titre *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Hellesagen*, München, Kaiser, 1889. Cf. sur ce travail de M. Bugge: Bréal dans *Journal des Savants*, vol. 1889, et Bréhaut dans *Ann. des Religions*, IV (1891): 24-71. M. Bréal admet en gros le thème de Bugge, tout en avouant qu'il ne lui a été convaincu par toutes les preuves de détail. M. Bréhaut le repousse et soumet à une critique très intéressante et souvent juste les preuves données par M. Bugge dans ses premières fascicules.

Dans la première partie du cinquième volume de ses « Antiquités germaniques », *Deutsche Alterthumskunde*, Berlin, 1883, il se livre à une étude minutieuse de plusieurs textes norrois et spécialement de la *Völuspá*, dont il présente une reconstitution philologique qui pourra être améliorée dans les détails, mais qui est, de l'avis de tous, la base de toute critique ultérieure du fond et de la forme.

Müllenhoff mourut, laissant son entreprise inachevée, mais persuadé que les mythes de l'Edda et spécialement ceux de la *Völuspá* ne contenaient absolument aucune trace d'éléments non germaniques.

Comme on le voit par ce qui précède, le point principal de tout ce grand problème de critique est la question des origines de la *Völuspá* soulevée par M. Bang.

Nous pouvons donc comprendre maintenant en quoi M. Meyer peut avoir contribué à sa solution par le livre dont nous avons à rendre compte.

Quoique très surfin, — ses travaux antérieurs le prouvent, — à expliquer tous les mythes plutôt par de traditionnelles conceptions naturistes que par des transmissions orales ou livresques de peuple à peuple, quoique feryent admirateur de son maître Müllenhoff, à la mémoire duquel il dédiait pieusement son dernier livre, *Indogermanische Mythen II. Achilleis*, l'auteur repousse avec M. Bang la théorie de Grimm et admet que la mythologie de l'Edda renferme une très forte proportion d'éléments étrangers. Ses conclusions, en ce qui concerne la *Völuspá*, portent sur les points suivants : 1° la *Völuspá* est l'œuvre savante d'un théologien s'exerçant à transposer des conceptions chrétiennes dans la langue mythique païenne de ses compatriotes; 2° ce théologien est Sæmund mort en 1133; et, 3° il a puisé la plupart de ses idées dans les ouvrages d'Honorius d'Autun, qui datent du premier quart du XII^e siècle.

Les deux derniers points de cette hypothèse sont très contestables et d'ailleurs très contestés, même par les critiques les plus favorables à M. Meyer.

Il n'y a rien qui prouve que Sæmund soit l'auteur de la *Völuspá*.

Il est de plus fort peu probable qu'un Islandais mort en 1433 ait pu s'inspirer d'ouvrages parus quelques années auparavant. En ce temps-là, bien que la circulation littéraire fût peut-être, grâce aux relations de couvent à couvent, plus rapide que nous ne pouvons nous le figurer, on ne s'envoyait pas cependant les livres comme aujourd'hui, d'un bout de l'Europe à l'autre, par la poste.

Quant à la date de l'ouvrage, l'avis de la plupart des critiques est qu'il n'est pas aussi récent que le croit M. Meyer, sans qu'il soit cependant aussi vieux que le pensait Mùllenhoff. On paraît assez bien s'accorder pour le xi^e siècle.

La caducité de ces points ne diminue guère cependant la valeur de la thèse. Il est, en effet, permis de juger le livre comme si l'auteur se bornait à dire que la *Völuspá* est l'œuvre d'un lettré et qu'elle trahit une influence réelle des conceptions du christianisme médiéval, conceptions dont on retrouve des formes très complètes dans les ouvrages d'Honorius d'Autun.

Compris dans ce sens, le travail de M. M. est un chef-d'œuvre d'érudition. On peut n'être pas convaincu par chaque détail en particulier, mais on retire certainement de l'ensemble la conviction que Grimm et Mùllenhoff étaient dans l'erreur : ce prétendu poème païen et germanique est tout rempli d'éléments chrétiens, et avant d'avoir isolé tous ces éléments, il n'est plus permis de se servir de ses strophes obscures pour refaire une mythologie germanique primitive (*urgermanisch*), ni surtout de rapprocher des mythes grecs et indous de lieux communs du christianisme du moyen âge, qui peuvent venir de Judée.

Reste alors à savoir si le poème est l'œuvre d'un théologien qui a lu des livres dans le genre de ceux d'Honorius, ou bien celle d'un homme plus simple, encore païen, qui a amalgamé avec sa mythologie des conceptions chrétiennes venues du sud.

Malgré tout le talent que M. Meyer déploie pour démontrer le caractère artificiel de toute cette poésie, il ne nous a pas tout à fait convaincu.

Rien ne nous paraît plus inexact que de se figurer en général les poètes de l'Edda comme des esprits cultivés décalquant phrase par phrase des Isidore et des Honorius. Certes, il y a beaucoup

d'idées médiévales dans leurs poèmes et, à la base de plus d'une de leurs légendes, il n'y a souvent que d'assez grossières élucubrations de moines, matérialisant la théologie chrétienne. Mais tous ces éléments étrangers n'ont pas été introduits en bloc. Ils sont venus petit à petit, morceau par morceau, de droite et de gauche, et ils ont été puissamment refondus par de naïves imaginations de barbares. Accordons que leur mythologie a absorbé bien des éléments chrétiens, ce sera la vérité; mais reconnaissons aussi qu'elle nous est parvenue dans des strophes sauvages, écrites par et pour de grands guerriers blonds, durs, aux sensations fraîches, vivant dans la neige, la glace, les ondes froides et le sang. Il y a plus. La couleur de cette poésie est peut-être même l'explication de tous les détails dont elle a été l'objet. C'est parce que les savants des derniers siècles n'étaient pas bien capables d'en sentir la saveur, qu'ils ont deviné avec raison qu'elle contenait des éléments étrangers, et c'est parce que Grimm et ses successeurs, jusqu'à Müllenhoff et M. Hoffory, y ont aspiré de rudes et saines brises de mer qu'ils en ont exagéré le caractère païen et germanique.

Le vrai point de vue, tel qu'il semble résulter de la polémique de ces dix dernières années, nous paraît donc être que les éléments étrangers de la mythologie de l'Edda résultent d'infiltrations fragmentaires qui ont pu commencer à se produire dès le premier contact de Rome avec le monde germanique et qui ont duré, toujours de plus en plus considérables et fréquentes, jusqu'à la conversion de l'Islande. De tous les poèmes qui nous font connaître cette mythologie hybride, la *Völuspá* est celui qui contient le plus d'éléments venus du sud, au point que l'on peut se demander s'il date des derniers jours du paganisme ou des premiers de l'époque chrétienne.

M. Meyer admet la seconde opinion. La première nous paraît cependant plus vraisemblable et si, sans être versé dans les détails de ce problème de critique, il nous était permis de présenter à titre d'impression une hypothèse, nous dirions plutôt que la *Völuspá* est l'œuvre d'un poète barbare, mais déjà à moitié converti, et qui n'avait pas trop bien compris les leçons de catéchisme

que lui avait données un prêtre de sa race qui, pour se faire comprendre, avait traduit les conceptions chrétiennes dans la langue mythique du néophyte.

Quelle que soit l'opinion que l'on se forme sur certains points de la thèse générale de M. Meyer, on devra toutefois reconnaître que son livre a fait faire un pas immense à la question. Les rapports entre le contenu de la *Völuspá* et les conceptions du moyen âge chrétien y sont étudiés avec une érudition vraiment admirable, et si même tous les rapprochements qu'il établit ne peuvent être approuvés, on ne peut que le remercier d'avoir fourni par ses patientes recherches de détail une contribution si utile à notre connaissance de la mythologie de l'Edda.

II

La première partie des *Études sur l'Edda* du professeur berlinois, M. Julius Hoffory, consiste dans la réunion de quatre articles publiés dans ces dernières années. En voici la substance.

Le premier, *Ueber Kari Müllenhoff's Deutsche Alterthumskunde*, V, 1, est la reproduction du compte rendu fait par l'auteur dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1^{er} janvier 1885, de la dernière œuvre du savant germaniste Müllenhoff, trépassé dans ses convictions les plus chères par les souffrances d'amateur de Bang et les témérités scientifiques de Bugge, repris patiemment à la fin de sa vie, avec ses élèves, dont était M. Hoffory, l'étude des principaux textes nordiques. Le morceau le plus remarquable du livre où il a réuni ces derniers travaux est une étude magistrale de la *Völuspá*, qui sera désormais la base de tout essai de reconstitution de ce texte. M. Hoffory croit cependant pouvoir y ajouter une tentative d'explication des strophes 4 et 46. En ce qui concerne la date du poème, M. H. ne croit pas qu'on puisse le faire remonter avec Müllenhoff aux premiers temps des expéditions des Vikings. Des raisons de phonétique et de métrique qui paraissent tout à fait décisives, lui font croire qu'il ne peut être antérieur à la seconde moitié du 2^e siècle et a dû être composé

dans les années qui ont précédé immédiatement l'introduction du christianisme, ce qui s'accorde très bien avec ce que nous venons de dire à propos du livre de M. Meyer. M. H., pas plus que Müllenhoff, ne veut voir dans le poème des influences chrétiennes. Le poète est pour lui un païen, d'une très grande envergure d'esprit.

M. H. résume ensuite les études de Müllenhoff sur le *Hávamál* que l'illustre germaniste considère comme formé de plusieurs petits poèmes indépendants et interpolés. M. H. ajoute à cette analyse un commentaire de ce joli fragment du *Hávamál* (84-102), où Odin raconte ses mésaventures d'amour. Il propose de considérer comme venant du même auteur trois autres strophes du même poème (12-14), où Odin parle d'une autre mésaventure et de voir dans ces deux fragments un double reste d'un poème perdu et qu'il pourrait intituler : « Les petits malheurs d'Odin racontés par lui-même. » Ces poèmes dateraient, d'après M. H., des derniers temps du paganisme norrois, ce que prouverait leur ton assez irrévérencieux.

Le second article, *Ueber zwei Strophen der Völuspá*, est la reproduction d'une communication faite à l'Académie de Berlin (*Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. zu Berlin*, 4 juin 1885). C'est une étude sur les strophes 5 et 6 de la *Völuspá*. Müllenhoff a établi qu'elles étaient interpolées; mais il les considérait comme intelligibles. M. H. admet l'interpolation, mais il croit que les vers interpolés ont un sens. Il prouve par une description de voyageur dans l'Extrême-Nord, — description à laquelle il pourrait ajouter plus d'une figure de Pierre Loti, *Pêcheurs d'Islande*, p. 67, 69 — que les images de la strophe 5 sont très naturelles : « Le soleil (*die Sonne*), compagnon du lune (*der Mond*), qui se traîne la main droite sur le bord du ciel, qui ne sait où est sa demeure, tandis que le lune ne connaît pas sa puissance », est le soleil de trépassés des régions polaires qui rase l'horizon comme une grosse lanterne rouge sans rentrer dans sa demeure, en compagnie de la lune dont sa faible lueur enlève cependant presque tout l'éclat. Quant à la strophe 6, elle nous représenterait les dieux réglant, chaque été, le cours régulier du soleil et de la lune. Ces deux strophes appartiendraient à un poème cosmogonique, plus vieux

que l'Edla, et qui aurait été composé au nord de la Norvège.

Le troisième article est un compte rendu très sévère du *Corpus poeticum boreale* de Guðbrand Vigfússon et York Powell qui a paru dans *Gott. Gel. Anz.* 1^{er} mars 1888. L'auteur y a enchaîné une petite dissertation sur le mythe de *Hœnir* et une étude sur la fin de la *Völuspá*.

Le quatrième article, *Der germanische Himmelsgott* avait déjà paru dans les *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1888, n° 45. C'est une très intéressante monographie sur le correspondant germanique de *Zeus*, un dieu dont on ne connaissait guère jadis que le nom, *Ziu* en vieil haut-allemand et *Týr* en vieil islandais.

M. Halffory lui restitue d'abord son nom en protogermanique *Tiwaz* — il fait d'ailleurs de même pour les différents noms et épithètes du dieu qu'il étudie dans l'article que nous faisons connaître — et le considère comme un parallèle exact de *Zeus*, sauf en deux points.

En premier lieu, *Tiwaz* n'aurait pas été seulement un dieu du ciel, mais de plus un dieu du soleil, ce qui ne nous paraît pas tout à fait établi.

En second lieu, *Tiwaz*, à cause des mœurs de ceux qui l'honoraient, était devenu un dieu de la guerre, *præsul bellorum* (Jordanes). Lorsque les Germains entrèrent en contact avec Rome, ils l'identifièrent à Mars, et, dans leur calendrier, ils firent du « jour de Mars » *Martis dies*, le « jour de *Tiwaz* », *Tuesday* encore aujourd'hui en anglais.

En tout le reste, *Tiwaz* est l'équivalent de *Zeus*.

De même que *Zeus*¹⁾, il est le dieu protecteur du droit, le dieu des assemblées, comme le prouve son épithète de « *thingaz* ».

1) Et l'on peut ajouter aussi le Jupiter latin. Cf. Bréal *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 53-54.

2) Cette épithète se retrouve d'ailleurs dans le nom allemand du mardi qui lui était consacré : *Dienstag*, aujourd'hui compris comme « jour du service » à l'égalité à l'origine, comme le prouve le moyen haut-allemand *Dingsdach*, « jour de *Tiwaz* » de même que l'anglais *Tuesday* signifie « jour de *Tiwaz* ». Cf. N. W. 1^{er}, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, v^o *Dienstag*.

équivalant, pour le sens, au grec *ἐπιθετός*. Cette épithète, — ou mieux ce second nom, — a été récemment découverte avec une représentation figurée du dieu. On a retrouvé, en effet, en 1883, à Houshead, au nord de l'Angleterre, un bas-relief qui le représente, en même temps que deux autels avec des inscriptions qui ne laissent aucun doute sur la signification de la sculpture. M. H. reproduit ces monuments dans trois planches, à la fin de son livre.

Les autels sont dédiés par des Germains cibles *Tuihanti*, c'est-à-dire des mercenaires germaniques originaux de *Tuihanti*, aujourd'hui *Twenthe* sur la *Zoyderzée*, à *Mars Thingaz* (*MARTI THINGSO*), c'est-à-dire à *Tiwaz Thingaz*. Le bas-relief figure le dieu comme un guerrier armé de la lance avec un cygne à côté de lui. M. Hoffer est conduit par l'étude de ce monument à un autre côté du mythe. Il y voit la preuve que *Tiwaz* était un dieu des nuages, un *Zeus νεφέληρετος* et affirme qu'il portait à ce titre l'épithète de **hohnjaz* = *zwatz*, *der Schwanengleiche*, les nuages, en mythologie indo-européenne, étant conçus comme des cygnes ou autres animaux aquatiques. Tout ceci est assez conjectural. L'épithète protogermanique de *hohnjaz* n'est reconstruite que d'après le nom d'un personnage mythique de l'Edda, *Hövar*, dont M. H. fait un doublet de *Tiwaz*, ce qui est vivement combattu par M. Meyer (*Völuspá*, 226), qui a sur ce mythe une théorie très différente. M. M. conteste de plus, mais à tort selon nous, la possibilité d'un protogermanique *hohnjaz* = *zwatz*. Au lieu de comprendre *dieu-cygne*, il nous paraîtrait, toutefois, du moins d'après le bas-relief de Houshead, plus exact de dire simplement *dieu au cygne*. Enfin, M. Meyer (*Völuspá*, 227) conteste que le bas-relief soit réellement la traduction d'un mythe germanique, en s'appuyant sur Wieseler qui, dans *Zeit. Gel. Anz.*, 1874, page 1405, a signalé des Mars accompagnés de cygnes, objection qui ne nous paraît pas péremptoire, les soldats germaniques ayant pu préférer cette représentation de Mars, parce qu'elle traduisait mieux leur dieu *Tiwaz*.

Si l'on admet avec M. H. que les Germains concevaient leur dieu du ciel *Tiwaz* comme un « dieu au cygne », et, pour notre

compte, son opinion réduite à ces termes nous paraît très vraisemblable, on ne peut que l'approuver d'en retrouver des traces dans la légende de *Lohengrin*, le chevalier au cygne, légende qui s'est précisément localisée dans cet ouest de la Germanie d'où venaient les guerriers germains qui élevèrent des autels à *Mary Thingus*, le dieu au cygne, et dans la légende anglo-saxonne du roi mythique *Scoaf*, que M. H. considère avec Grimm et Leo comme une variante imparfaite du même thème. M. H. aurait pu même rapprocher de la légende de *Lohengrin*, la légende indienne du roi *Nala* annoncé par des cygnes à *Damayanti* et comme nous l'avons fait dans cette *Revue* (XVII, 352), la légende grecque de *Zéus* se changeant en cygne pour posséder Némésis (cf. van Schroeder, *Griechische Götter und Helden*, I, 43). C'est été là un nouvel argument en faveur de l'équation *Tiwaz* = *Zéus*. M. H. nous paraît seulement avoir tort, quand il voit, dans le guerrier étincelant de lumière qui vient soutenir les droits d'Elsu de Brabant, le soleil brillant « *die am Morgen*, etc., » (p. 137). En nous plaçant au point de vue des explications naturalistes, il nous semble, au contraire, que le thème du chevalier au cygne ou du dieu au cygne est un de ceux qui paraissent le plus certainement avoir jadis fait partie de l'histoire d'un dieu du ciel, ainsi que M. H. l'a observé exactement dans son explication de *Tiwaz-bôhafar*. Au surplus, M. H., ici, comme en d'autres endroits de son livre, abuse des explications naturalistes. Son erreur fondamentale, comme celle de beaucoup de mythologues météorologistes, consiste à croire que le sens de la valeur naturaliste des êtres mythiques a toujours existé à toutes les époques, et pour tous les traits de leur histoire divine. Le principal est d'établir des correspondances comme celles qu'il a très bien fait ressortir entre *Tiwaz* et *Zéus* : chacun d'eux est dieu suprême, dieu des assemblées, dieu au cygne. Grâce à la transparence de leurs noms, on peut heureusement dire qu'ils ne sont que deux formes parallèles d'un même « grand esprit qui séjourne dans le ciel et y fait la pluie et le beau temps ». Mais aller plus loin est toujours téméraire. L'oiseau qui accompagne *Zéus* et *Tiwaz* est-il le soleil, l'éclair ou le nuage ? On ne le sait pas et on ne le saura

probablement jamais. Les deux problèmes, d'ailleurs, sont loin d'avoir la même importance historique. Il est très utile de se rendre compte de la véritable nature de *Tiwaz* et de *Ziu*. Leur rôle mythique d'esprit du ciel explique à la fois l'origine et la permanence de leur rôle religieux. Les mythes, ces petites histoires que l'on en racontait et qui ne forment pas partie essentielle de leur religion, peuvent évidemment dans beaucoup de cas servir à comprendre leur valeur naturaliste. Mais il faut toujours s'en défier. Le sort d'un mythe qui n'était pas préservé par une conception religieuse a pu se perdre et le mythe est souvent devenu anonyme, s'accrochant, tantôt à tel nom et tantôt à tel autre.

M. H. signale encore un autre point de ressemblance entre *Ziu* et *Tiwaz*. De même que *Ziu*, *Tiwaz* était le dieu suprême, (*regnator omnium deus*, Tacite, *Germania*, 39), et portait à ce titre l'épithète d'*Erminaz* « l'élevé » le grand dieu d'en-haut, tant au point de vue physique qu'au point de vue moral. L'*Irmin-söl*, cette colonne de bois tournée vers l'Orient que vénéraient les Saxons, serait, en effet, d'après lui, le symbole de *Tiwaz*, dieu du ciel et du soleil.

Tiwaz était de plus considéré par plusieurs peuplades germaniques comme leur ancêtre mythique. Cela est certain pour *Tiwaz* **Erminaz*, l'*Irmin* des *Hermiones*; les *Semnonen*, une de leurs tribus, s'appelaient d'ailleurs *Ziunarii* « descendants de *Ziu* ». M. H. croit de plus qu'il en est de même pour les *Ingvæones* et les *Istæones* qui auraient vénéré comme auteurs de leur race un *Tiwaz* **Ingwaz* et un *Tiwaz* **Istwaz*, cette dernière épithète, littéralement « le Flamboyant » convenant mieux, suivant lui, au dieu du ciel et du soleil qu'à Wodan, ainsi que l'avaient admis Scherer et Müllenhoff.

Comme on le voit par la petite analyse que nous venons d'en faire, le travail de M. H. est une utile contribution à la reconstitution du *Ziu* germanique. La personnalité de ce dieu est en voie de se dégager, et l'on ne peut plus écrire comme M. Darmesteter avait le droit de le faire ici même, il y a dix ans : « Le dieu du ciel a disparu en Germanie sans laisser de trace. »

E. MONSIEUX

LÉGENDES RUSSES

RÉCUEILLIES PAR AFRANASSIEF, TRADUITES PAR LÉON BUCHER¹

LA TRANSFORMATION

Il était une fois un homme riche, un autre pauvre; le riche ne faisait que *bavaguetter*², le pauvre n'avait rien. Un vieux arrive chez le riche et lui demande de passer la nuit, disant :

— Maître, mon pigeon ! ne voudrais-tu pas me laisser passer la nuit ?

Le riche ne lui donne rien et lui refuse sa demande avec fierté.

— Chez-moi, dit-il, jamais mendiant, pauvre et passants n'ont passé la nuit; donc toi aussi tu ne la passeras pas. Va à cette *hata* qui a le ciel pour couvert; là-bas, indigents, infirmes, passants, passent toujours la nuit, et toi aussi tu la passeras. On t'y laissera entrer !

Le vieux dit :

— Maître, mon pigeon ! montre où est cette *hata* qui a le ciel pour couvert ?

Le maître montra plus haut :

— Voici la *hata* qui a le ciel pour couvert et où logent la nuit pauvres, mendiant, passants; on t'y laissera entrer.

Alors le vieux sauta la tête de l'hôte et l'hôte devint cheval.

Le vieux demande au pauvre à passer la nuit et dit :

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 85.

2) Le mot du texte *bavaguet* semble d'origine étrangère.

— Petit maître, mon pigeon! laisse-moi entrer pour la nuit.

— On peut, mon vieux! Chez moi passent la nuit les indigents, les pauvres, les vagabonds.

— Mais, mon hôte, c'est que je suis avec un cheval.

L'hôte lui dit :

— Mon cher vieux! Je n'ai pas où le loger et je n'ai pas de foin, que tu puisses lui donner à manger. Le vieux dit :

— Je le mettrai dans la cour, je lui jeterai sous lui du menu foin¹, et ainsi il mangera!

Alors le pauvre conduisit le cheval et le plaça dans la cour, et le vieux alla dans la *hata*. Le matin, quand il se fut reposé il dit :

— Je te fais présent de ce cheval pour ton indigence.

L'hôte commença à le remercier et dit à sa femme :

— Femme! prenons notre *hata* et traînons de l'échafaudage, échafaudons une nouvelle *hata*. Et ils échafaudèrent une *hata*².

Le vieux vint une seconde fois pour la nuit, mais ce maître ne le laissa pas entrer :

— Je suis le même vieillard et tu ne me laisses pas entrer!

Et il fit de nouveau une carresse au cheval qui devint homme; et le pauvre sans cheval devint de nouveau pauvre.

(Recueillie dans le district de Novogroudsk, gouvernement de Grodno, par le précepteur de l'école seigneuriale de Novogroudsk, M. Dmitriev.)

LE FRÈRE DU CHRIST

Un vieillard, en mourant, recommanda à son fils, de ne pas oublier les pauvres. Or, le jour de Pâques il se rendit à l'église et

1) Kustetza, menu foin restant après le lin et le chanvre.

2) Expliquant cette légende, M. Dmitriev dit : « L'année suivante, le voyageur (pèlerin) le vieux, sous la forme duquel parut le Seigneur lui-même, vint une seconde fois chez le pauvre, échangea le cheval qui lui a été donné en présent, et il se changea de nouveau en vieillard qui, après cela, défend à ses enfants d'être fiers et leur ordonne de toujours venir en aide aux pauvres.

prit des œufs rouges avec lui pour faire *Christos Voskress*¹⁾, avec la confrérie des pauvres, bien que sa mère l'eût fortement grondé : elle était méchante, impitoyable pour les pauvres. A l'église il lui manqua un œuf, il restait un pauvre honteux et le gars l'invita chez lui pour *décaramer*. Dès que sa mère vit le mendiant, elle fut très irritée :

— Tu ferais mieux, dit-elle, de *décaramer* avec un chien, qu'avec un si vilain vieux !

Et elle ne *décarama* pas. Et le fils *décarama* avec le vieillard, puis ils allèrent se reposer. Et le fils voit que le petit vêtement du pauvre est bien piteux, mais que sa croix scintille comme du feu.

— Si nous échangeons nos croix, dit le vieux : sois mon frère par la croix !

— Non, frère ! répond le gars, si j'en voulais, je m'achèterais une croix pareille, mais, toi, tu ne saurais où t'en procurer.

Cependant le vieillard persuada au gars de faire l'échange et l'invita chez lui pour le mardi saint :

— La route, dit-il, la voici : prends ce petit sentier ; mais dis seulement : « Bénis-moi, Seigneur ! » et ainsi tu arriveras jusqu'à moi.

Le mardi même le gars sortit sur le petit sentier, disant : « Bénis-moi, Seigneur ! » et il prit le chemin indiqué. Après avoir marché un peu, il entend des voix d'enfants :

— Frère du Christ, parle de nous au Christ : avons-nous longtemps à souffrir ?

Il avance un peu et voit des jeunes filles qui déversent de l'eau d'un puits dans un autre.

— Frère du Christ, lui disent-elles, parle de nous au Christ : avons-nous longtemps à souffrir ?

Il va plus loin et voit une haie sous laquelle on aperçoit des vieillards : ils sont tout couverts de fange, et disent :

1) Cette coutume consiste à s'embrasser à la messe de minuit ou le jour de Pâques, en disant : *Christos Voskress*, « Christ est ressuscité » et on échangeant des œufs. L. 8.

2) Cette appellation est très commune en Russie.

— Frère du Christ, parle de nous au Christ : Avons-nous longtemps à souffrir ?

Il va toujours plus loin, plus loin et aperçoit ce même vieillard avec lequel il avait *décorché*. Le vieillard lui demande :

— N'as-tu pas vu quelque chose en route ?

Le gars lui raconte tout comme c'était.

— Eh bien ! me reconnais-tu ? dit le vieillard, et alors seulement le mojik reconnut que c'était le Seigneur Jésus-Christ lui-même.

— Pourquoi est-ce, Seigneur, que les enfants souffrent ?

— Leur mère les a maudits, ils ne peuvent entrer au paradis !

— Et les jeunes filles ?

— Elles vendaient du lait, y mêlaient de l'eau, maintenant elles verseront éternellement de l'eau !

— Et les vieillards ?

— Quand ils vivaient dans le blanc univers, ils disaient : pourvu que nous vivions bien dans ce monde, dans l'autre, c'est indifférent que nous y servions même à caler une haie ! Alors ils restèrent éternellement sous une haie. Puis le Christ conduisit le mojik à travers le paradis et dit qu'une place lui était préparée (le mojik n'en voulait pas sortir !). Après quoi il le mena dans l'enfer, et dans l'enfer est assise la mère du mojik. Il se mit à supplier le Christ :

— Fais-lui grâce, Seigneur !

Le Christ lui ordonna de tresser d'abord une corde en cheue-votte. Le Seigneur apparemment en avait décidé ainsi : le mojik apporte la corde au Christ :

Bien, dit-il, tu l'as tressée pendant trente ans, tu as pris assez de peine pour ta mère : tire-la de l'enfer.

Le fils jette la corde à sa mère assise dans de la poix brûlante. La corde ne brûle pas — Dieu le veut ainsi ! Le fils a presque retiré sa mère : il la saisit déjà par la tête, mais elle pousse un cri sur lui :

— Ah ! chien, tu m'as presque étouffée.

La corde se rompt et la pécheresse roule de nouveau dans la poix bouillante.

— Elle n'a pas voulu, dit le Christ, maîtriser son méchant cœur, qu'elle reste en enfer pour la vie éternelle !

(Communiqué par P. V. Kiréevsky).

LE DIT DE SAINT GEORGES

EGORIE LE BRAVE¹

Or, dans la ville, dans Jérusalem, — voici ce qui se passait sous le tsar Théodore, sous la tsarine Sophie : — Elle enfanta pour Théodore trois filles — et un troisième enfant : Egorie le brave. — Il sort de cette terre, de cette terre juive, révoltée, le tsar² Mertemianichtcha. — Il fait captives les trois filles de Théodore, — et le quatrième prisonnier fut Egorie le brave. — Le cruel tsar Mertemianichtcha — dit à saint Egorie : — « Or ça, Egorie le brave, mon soieff ! — Ne crois pas au Christ en personne, — au Christ, le tsar des cieux ! — mais crois à Satan, — l'ennemi et le diable. » — Saint Egorie dit : « Je ne crois pas à Satan l'ennemi — à Satan l'ennemi et le diable ; — je crois au Christ en personne, — à lui-même, le tsar des cieux ! — Le cruel tsar — se met en courroux contre Egorie — dirige sa colère sur le saint corps de Egorie : — il ordonne de tailler Egorie à coups de hache. — Les haches touchent mal Egorie, — leur tranchant se brise, au contact du corps saint d'Egorie.

Le cruel tsar — dit à Egorie le saint : — Or ça ! Egorie le brave, etc. — Saint Egorie dit : « Je ne crois pas, etc. — Le cruel tsar — se met en courroux contre saint Egorie — sa colère se dirige sur le saint corps — le saint corps de Egorie : — il ordonne de faire bouillir le corps de Egorie dans le goudron. —

1) *Egorie* est le nom populaire russe de Saint Georges, ainsi que le diminutif *Laurie*. (Voir, à propos de ce saint, les *Légendes chrétiennes de l'Oukraine* de M. Dragomirov, traduites par M. Eugène Hlin dans la *Revue des Traditions populaires*, TOME III, n° 8.)

2) Le terme russe *Tzemitcha*.

Le goudron prend mal Egorie, — et à la surface du goudron Egorie surnage, — chante des versets angéliques et fait entendre des paroles d'Évangile.

Le cruel tsar — se met en courroux, etc. — ordonne de scier Egorie. — Les scies prennent mal Egorie, — leurs dents se cassent, — au contact du corps saint de Egorie; — le cruel tsar — ordonne de forger pour Egorie des bottes de fer — de le placer sur des plaques en fonte chauffées à blanc. — Les bottes prennent mal Egorie, — il resta debout dans ses bottes, — chante des versets chantés par les chérubins, — et prononce toujours des paroles évangéliques. — Le tsar ordonne de creuser des caves à Egorie — de lui creuser des caves profondes, — une cave longue de quarante saïènes — profonde de vingt saïènes; — il fait assiéger Egorie dans la profonde cave, — et lui-même, le chien, dit *en manière de conjuration* : — Egorie n'ira plus dans la sainte Russie, — ne verra plus le rouge soleil, — n'entendra plus le son des cloches, — n'ouïra plus la lecture et le chant d'église! — Il l'enferma avec un bouchier de chêne, — le mura avec des planches en fonte, — combla la cave avec des sables couleur de rouille. — Par ordre de Dieu, sur la prière d'Egorie, — des vents impétueux se levèrent de la sainte Russie, — de la sainte Russie s'éleva l'ouragan et le tourbillon; — ils dispersèrent les sables jaunes, — disjoignirent les planches de fonte, — balayèrent tous les remparts en chêne. — Egorie sort vers la sainte Russie, — va dans sa ville Jérusalem. — Que Jérusalem-graï¹ reste debout; — il n'y a que des églises!... et il s'en dresse une — une église de Dieu, une cathédrale, remplie de piété : — dans cette église se tient sa mère, — sainte Sophie la très sage, — devant les *ikones* saintes elle prie Dieu; — sa prière est portée à Dieu. — Elle aperçoit Egorie le brave, — l'appelle : Mon cher enfant, — et lui dit cette parole : — « Or ça! Egorie le brave, mon jour (mon soleil)! — Choisis-toi un palefroi gris de More, — attaché à deux châlues en fer, — chevauche par la rase campagne. »

1) Graï, *gorod* veut dire ville.

Saint Egorie s'en va en chevauchant, — affermir la sainte foi, — et il arrive — sur des forêts dormantes! — l'arbre s'enroulait à l'arbre, — s'inclinait vers la terre humide. — Egorie ne peut pas facilement passer outre: — saint Egorie dit: — « Or ça, forêts sombres, — forêts sombres et dormantes! — dispersez-vous, forêts, par toute la terre, — ne croyez pas à Satan l'ennemi; — Satan l'ennemi et le diable, — mais croyez au Christ même, — au Christ, le tsar des cieux. » — Les forêts se sont dispersées par toute la terre.

Et Egorie chevauche de nouveau, — affermit la sainte foi, — et il arrive à des montagnes élevées, qui murmurent; — une montagne se joignant à une autre ne se disjoint pas. — Egorie ne peut pas facilement passer: — saint Egorie dit: — « Or ça, vous, montagnes murmurantes! — dispersez-vous, montagnes, par toute la terre, — ne croyez pas à Satan l'ennemi, — l'ennemi et le diable, — mais croyez désormais au Christ même, — le tsar céleste. » — Les montagnes se sont dispersées par toute la terre.

Et de nouveau Egorie chevauche, — va affermir la sainte foi, — et tombe — sur un troupeau de bêtes, de serpents; — Egorie peut mal passer: — saint Egorie dit: — Or ça, vous, animaux cruels! — dispersez-vous par toute la terre, ne croyez pas, etc. — Les bêtes se sont dispersées par toute la terre. — Et de nouveau Egorie chevauche, — et tombe de nouveau sur un troupeau de serpents, — de serpents, de bêtes, — que finit patre trois pères, — trois charmantes sœurs. — Egorie ne peut passer: — le saint Egorie, le soleil, — descend de son âne blanc, — saisit son sceptre pointu⁴, — et il décide le troupeau de serpents, — tout le troupeau de serpents, de bêtes; — et lui-même dit cette parole: — « Or ça, vous, les trois pères, les trois charmantes sœurs! — Allez dans votre ville de Jérusalem — et haignez-vous dans la rivière la Jourdain: — vous vous êtes toutes rumpées d'esprit impur, — d'esprit impur, de révolte. »

Et de nouveau Egorie chevauche, — affermit la sainte foi;

4. Après ce vers dans un manuscrit plus long se trouvent ces deux vers:

Il faut des lettres, des lettres minces, — les lettres se changent en Raches rumpées,

— et de nouveau Egorie arrive — aux portes ébsariennes, aux portes de Jérusalem : — Or sur ces portes est assis l'oiseau ostrapille, — tenant dans ses serres un esturgeon. — Il ne fait pas bon pour Egorie de passer, — saint Egorie dit : — Or ça, toi, petite mère, l'oiseau ostrapille ! — ne crois pas en Satan l'ennemi, etc. — Vole, oiseau, vers la mer bleue, — bois et mange ce qui est ordonné (permis), — ce qui est ordonné, ce qui est béni, — et fais des petits sur la mer bleue. »

Et de nouveau Egorie chevauche etc., — et arrive droit — sur le cruel tsar Martemianichtcha ; — ce chien a aperçu Egorie le brave, — il a crié, le chien, en manière de bête, — il a sifflé, le chien, en manière de serpent. — Saint Egorie le brave, le soleil — descend de son âne blanc, — saut sa massue de fer, abat sur place le tsar Martemianichtcha. — Le sang juif couvre Egorie, — le sang juif, sang de révolte, — il se tient dans le sang jusqu'aux genoux — et saint Egorie dit, — « Or ça, toi, mère, terre humide ! — aspire le sang juif, — le sang juif révolté » — La petite mère la terre humide s'entrouvre, — sur deux côtés, de trois quarts, — engloutit le sang juif.

De son vivant Egorie a été martyr sur le libre univers, — et s'est purgé de ses péchés, — A notre Dieu gloire à présent et dans l'éternité et dans les siècles. Amen.

(Recueilli par Dala. Gouvernement de l'ara).

ÉLIE LE PROPHÈTE ET NICOLAS

C'était il y a longtemps : vivait un pauvre monjik. Il observait toujours le jour de Nicolas ; quant à celui d'Élie, jamais, jamais. Il se mettait même à travailler ; pour Nicolas le saint, il faisait même dire une messe, mettait un cierge ; quant à Élie le prophète, il oubliait même d'y penser.

Or, une fois d'aventure Élie le prophète et Nicolas traversent le champ de ce monjik ; chemin faisant ils regardent ; sur la plaine se

dressent des verdoures si belles, que l'âme ne peut se rassasier de joie.

— Quelle belle récolte ça fera, quelle récolte ! dit Nicolas. Le moujik, il est vrai, est un brave homme, bon, pieux ; il se souvient de Dieu et connaît les saints ! Le bien lui viendra à plaines mains.

Ah ! c'est ce que nous verrons, dit Élie ; il n'en aura peut-être pas tant de bien. Quand je brûlerai avec la foudre, quand je détruirai par la grêle tout le champ, alors ton moujik saura la vérité et honorera le jour d'Élie.

Ils discutèrent, discutèrent et se séparèrent chacun de son côté. Nicolas alla aussitôt chez le moujik :

— Vends, lui dit-il bien vite, au père (nom donné aux prêtres) de saint Élie, tout ton blé sur pied ; sans quoi il ne te restera rien, Élie te le détruira par la grêle.

Le moujik de courir chez le pope :

— Ne m'achèterais-tu pas, petit père, mon blé sur pied ? Je te vends tout mon champ ; il me survient une telle nécessité d'argent, que sitôt sorti de la poche il faut le donner ! achète, petit père ! je te le donnerai à bon compte.

Ils marchandèrent, marchandèrent. Enfin le moujik conclut le marché ; il prit l'argent et s'en alla chez lui.

Il se passa un temps plus ou moins long : un nuage menaçant s'amoncela, s'avança, frappa partout d'une effrayante averse et de grêle le champ du moujik, coupa tout le blé comme avec un couteau, ne laissant pas une petite parcelle. Le lendemain Élie le prophète vint à passer devant avec Nicolas et dit :

— Regarde comme j'ai détruit le champ du moujik !

— Du moujik ? Non, frère ! tu as bien saccagé, mais ce champ est au pope d'Élie et non pas au moujik.

— Comment au pope ?

— Oui s'est ainsi ; le moujik — il y a de ça bientôt une semaine

— l'a vendu au père de saint Élie et en a reçu tout l'argent. C'est pour cela, sans doute, que le pope pleure après l'argent !

— Attends ! dit Élie ; je vais de nouveau arranger la plaine, elle sera trois fois plus belle qu'auparavant. »

Ils causèrent un peu et partirent chacun de son côté. Nicolas alla de nouveau chez le moujik :

— Va, dit-il, chez le pope, rachète le champ : tu seras en bénéfice.

Le moujik se rendit chez le pope, salua et dit :

— Je vois, petit père, que le seigneur Dieu a envoyé un malheur : tout ton champ est détruit par la grêle, à y rouler une boue ! c'est qu'il doit en être ainsi, si nous partageons le péché ensemble ; je reprends mon champ et voici pour toi, pour la pauvreté, la moitié de ton argent.

Le pope se réjouit et ils se frappèrent aussitôt les mains¹.

Sur ces entrefaites — on ne sait comment — le champ du moujik se mit à se refaire : de vieilles racines poussèrent de nouveaux et frais végétaux. Les nuages chargés de pluie ne font que se porter au-dessus de la plaine et abreuvant la terre, il vint un blé magnifique, haut et fourré ; on ne voit pas une mauvaise herbe, et l'épi s'est rempli, plein, plein et se courbe vers la terre. Le petit soleil envoie ses chauds rayons, le blé mûrit : c'est littéralement de l'or qui pousse dans le champ. Le moujik coupe beaucoup de gerbes, en entasse plusieurs meules ; il se prépare à le charrier et à mettre les meules ensemble. A ce moment viennent encore à passer Élie le prophète et Nicolas. Élie promène galement ses regards sur tout le champ et dit :

— Vois, Nicolas, quelle bénédiction (abondance) ! voilà comment j'ai récompensé le pope, il ne l'oubliera de sa vie...

— Le pope ? non frère ! l'abondance est grande, mais le champ est... au moujik ; ici le pope n'aura aucun profit.

— Comment ?

— En vérité ! Quand la grêle est frappé tout le champ, le moujik s'en alla chez le petit père de saint Élie et le lui racheta pour moitié prix.

— Attends donc ! dit Élie le prophète ; je vais ôter tout profit au blé ; quelle que soit la quantité de gerbes que le moujik entasse, il n'en battra jamais plus d'un tchetverik.

1) Ici signe de conclusion.

Mauvaise affaire! pensa Nicolas: aussitôt il se rend chez le moujik :

— Fais attention, dit-il, quand tu battras le blé, n'en mets jamais plus d'une gerbe à la fois.

Le moujik bat son blé : une gerbe, un tchetverik de grains. Il remplit toutes ses farinières, tous ses magasins de blé, et il en reste encore beaucoup : il fait dresser de nouveaux magasins et les remplit, pleins, pleins.

On ne sait comment Elie le prophète passe avec Nicolas devant sa cour, regarde d'ici delà et dit :

— En voilà des magasins qu'il a déployés! que va-t-il donc y verser?

— Ils sont déjà pleins, répond Nicolas.

— Mais d'où le moujik a-t-il donc pris autant de blé?

— Pardi! chacune de ses gerbes lui a donné un tchetverik de grains; quand il a commencé à battre il a toujours mis une seule gerbe sur l'aire.

— Ah! frère Nicolas! dit Elie en devinant: c'est toi qui redis tout cela au moujik.

— Non, on voilà une idée: je m'en vais redire...

— Fais en ce que tu veux, c'est ton affaire! Mais, le moujik se souviendra de moi!

— Quo lui feras-tu donc?

— Mais ce que je lui ferai, je ne te le dirai pas.

— Ah! quand le malheur vient, c'est le malheur! pensa Nicolas et il court encore chez le moujik :

— Achète, dit-il, deux chandelles, l'une grande, l'autre petite et fais telle et telle chose.

Le lendemain, Elie le prophète et Nicolas le saint passent ensemble sous la forme de voyageurs, et ils rencontrent le moujik : il porte deux cierges, l'un grand, d'un rouble, et l'autre d'un kopak.

— Petit moujik où diriges-tu tes pas? demande Nicolas.

— Mais, voilà, je vais mettre un cierge d'un rouble à Elie le prophète; il a été si miséricordieux pour moi! La grêle a frappé le champ, alors toi, le petit père, il s'est efforcé, et m'a donné une récolte deux fois plus belle que la précédente.

— Et le clerge d'un kopek, pourquoi est-ce faire ?

— Ah ! celui-là c'est pour Nicolas ! dit le monjik et il alla plus loin.

— Et toi, Élie, tu dis que je rapporte tout au monjik ; tu vois bien toi-même, maintenant, combien c'est vrai !

Tout se termina par là ; Élie le prophète fut touché, cessa de menacer le monjik de malheur ; et le monjik continua à vivre en chantant, et désormais honora également et la jour d'Élie et celui de Nicolas.

(Heureux de la bouche d'un paysan du gouvernement de Jaroslav.)

REVUE DES LIVRES

K. J. Neumann. — Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. I. Leipzig, Veit, 1850; in-8 de 22 et 334 p.

Depuis les premiers jours où la société chrétienne s'est occupée d'histoire ecclésiastique, son attention s'est portée de préférence sur la période historique où les églises naissantes soutinrent la lutte pour la vie contre la société antique représentée par l'empire romain. Il semble qu'il ne devrait y avoir plus rien de nouveau à dire sur les persécutions ou, pour parler plus exactement, sur les rapports des églises chrétiennes et de l'empire romain. Cependant, bon de tard, la source des travaux historiques consacrée à cet ordre d'études, jaillit avec plus d'abondance que jamais, en Allemagne comme en France. C'est qu'il s'en fait de beaucoup que le sujet soit épuisé. Il a été rajeuni, au contraire, par les découvertes nouvelles de la critique et de l'archéologie. Le grand travail critique entrepris par les théologiens indépendants sur la littérature chrétienne des trois premiers siècles a changé, en bien des points, les idées régnantes sur la christianité de cette époque. L'histoire de l'empire romain a été repolée de nos jours, on en a vu quel succès, et a permis de se faire une conception plus équitable d'une période que l'on se plaisait à tracer trop légèrement de données et qui, pour avoir été dure à l'Eglise, semblait présenter un ruisseau de tous les vices. L'archéologie chrétienne a permis de pénétrer plus avant dans la vie intime de certaines communautés chrétiennes. La découverte et l'étude d'un nombre extrêmement considérable d'inscriptions ont renouvelé la connaissance des institutions antiques et ouvert à l'historien un vaste domaine de la vie sociale, publique et privée, dont les témoignages littéraires ne permettaient pas de saisir toute l'importance. Enfin la séparation nécessaire de l'histoire ecclésiastique et de l'histoire profane disparaît de plus en plus. L'histoire de l'Eglise tend à se séculariser. Les théologiens comprennent qu'il est impossible d'extraire l'Eglise du milieu social où elle s'est développée, comme si elle s'était constituée par elle-même, au sein d'une force surnaturelle, sans rapports incessants avec la société païenne, et les historiens profanes comprennent mieux qu'autrefois qu'il n'est pas sans profit pour eux d'étudier les travaux de la critique théologique indépendante sur la littérature chrétienne.

Ces réflexions s'appliquent entièrement à l'ouvrage du professeur strasbour-

gens que je présente ici à nos lecteurs et dont je leur recommande chaleureusement la lecture. Est-ce à dire qu'il y ait beaucoup de révélaux nouveaux dans cet ouvrage? Non pas, et l'on ne saurait s'y attendre en pareils matters. Mais je ne connais pas de livre où la question soit traitée d'une façon plus complète, plus claire, sans aucun parti pris, et non pas seulement d'après les travaux des autres, mais le plus souvent après une étude directe et personnelle des documents; ce qui, lorsqu'il s'agit d'actes de martyrs, n'est pas peu dire. M. Neumann n'est pas théologien de profession, mais il connaît admirablement toute la littérature théologique; il est au courant de toutes les questions. Et ceci surtout est un mérite qu'il ne faut pas déprécier, en présence de la surabondance des produits que la littérature théologique engendre chaque année en Allemagne.

L'approuve aussi la réserve extrême qu'il observe à l'égard des actes des martyrs. A très peu d'exceptions près ils sont dénués de valeur historique, même lorsqu'il est permis de soupçonner qu'ils reposent sur des sources en partie primitives authentiques des procès intentés aux martyrs. La présence de quelques termes juridiques vants ne suffit pas à garantir l'exactitude du récit entier, car ces termes étaient usuels dans la société romaine et se présentaient naturellement sous la plume du panegyriste qui rédigeait une relation de martyre, ou virent plutôt à l'édification de ses contemporains qu'à la reproduction vante des événements. Les actes des martyrs sont une littérature d'édification plutôt que des documents historiques. Ils renferment souvent des données précieuses sur les croyances, les superstitions ou les détails de la vie quotidienne parmi les chrétiens. Il ne faut s'en servir qu'avec la plus grande prudence pour reconstruire l'attitude des autorités romaines à l'égard des chrétiens.

M. Neumann a-t-il encore publié que son premier volume. Il l'arrête fort judicieusement à la persécution de Dèce; par l'étude de laquelle il survira le second volume. C'est, en effet, non seulement la première persécution générale, mais encore la première persécution proprement dite ou du moins la première vraiment importante, puisque celle de Maximin ne put pas avoir son plein effet. L'édit de Sévère Sévère ne visait que la propagande chrétienne; il s'interdit pas la profession du christianisme chez ceux qui font déjà partie de l'Église.

Ce premier volume se divise en deux parties. D'abord l'auteur expose l'état des rapports des Églises chrétiennes avec l'État romain. Il passe rapidement, dans l'introduction (34 p.), sur les événements antérieurs au règne de Commode. Dans le premier chapitre (p. 55 à 94) il traite l'importance de la constitution du régime vindex, la naissance d'un gouvernement ecclésiastique; la formation de la Grande Église, par réaction contre le gnosticisme et le montanisme. L'état se se trouve plus en présence de communautés isolées, mais d'associations reliées les unes aux autres dans la même province et en relations suivies les unes avec les autres à travers tout l'empire. Le second chapitre (p. 95 à 134) décrit la situation des chrétiens à l'égard de la société au

about de 1^{er} siècle; l'auteur y passe en revue tous les éléments de la vie sociale, de quelle façon les chrétiens s'en accommodaient et quel parti ils tiraient des lois existantes sur les associations. Il compare la politique de Tertullien à celle de Clément d'Alexandrie et expose la persécution de l'an 197 à Carthage. Le troisième chapitre (p. 116 à 199) est consacré à la persécution de l'an 303 et à la situation des chrétiens sous les empereurs syriens; le quatrième (p. 210 à 229) au règne de Maximin, le cinquième (p. 231 à 254) au règne de Philippe l'Arabe. M. Neumann rattache à la célébration du millième anniversaire de la fondation de Rome une renaissance de l'opposition du civil contre comme un seul le christianisme, une préparation aux violences de Dioclète.

La seconde partie se compose d'une série d'appendices sur Hippolyte, sur la date et l'origine du *Contre Gales* d'Origène, sur les *Acta Sanctorum* et d'un catalogue des martyrs depuis Commode jusqu'à Dioclète.

On voit par ce résumé que M. Neumann a mis à la base de son récit une histoire du développement de l'Eglise chrétienne depuis Commode jusqu'au milieu du 1^{er} siècle. Je me garderai de lui en faire un reproche, alors même que, poussé peut-être par la curiosité d'un historien qui n'est pas théologien de profession, il a parfois fait des excursions dans des questions qui ne se rapportent que de loin à son sujet. Il a eu juste en cherchant à se rendre bien compte des transformations opérées dans les Eglises pendant le 1^{er} et le 2^{es} siècles, pour être à même de comprendre les transformations des masses que l'Etat prendra sous son aile. Je lui reprocherais plutôt de ne nous pas avoir présenté suffisamment la contrepartie, c'est-à-dire l'histoire de la transformation que le monde romain, considéré en elle-même et sans tenir compte du christianisme, a subie pendant la même période. Ce n'est pas seulement l'Eglise qui a changé, c'est aussi le monde païen, l'Etat. Il s'est opéré, notamment, dans le monde païen une transformation religieuse très remarquable qui a trouvé son expression la plus caractéristique dans l'entourage des Sévères, et qui correspond à un changement capital de la conception de l'idéal de la vie. Dans son ouvrage, je ne vois pas suffisamment comment les pourcentures entre les chrétiens, au 1^{er} siècle, sont en général provoquées par des explosions de la haine populaire qui les ont rendus responsables de tous les maux et les traits en ennemis du genre humain, tandis qu'au 2^{es} siècle les dispositions de la foule sont modifiées et l'opposition vient d'en haut, du gouvernement qui redoute désormais la puissance de l'Eglise et la juge incompatible avec la souveraineté de l'Etat.

Le tableau du développement de l'Eglise est en général exact. Encore une fois M. Neumann est un historien ecclésiastique des plus compétents. Sur quelques points seulement je lui chercherais volontiers chicane. Il a puisé aux meilleures sources ce qu'il dit sur les origines de l'épiscopat. Toutefois il est un point qu'il n'a pas signalé et qui me paraît avoir son importance, c'est que l'évêque est le représentant de la communauté dans les relations avec les autres communautés, par la nature même de ses fonctions. A l'égard des autres

chaque église et personnellement pour ainsi dire en son évêque. Cela contribuait singulièrement à étendre son autorité à mesure que les relations des églises les unes avec les autres devenaient plus nombreuses. Il aurait fallu également faire ressortir l'influence qu'exerça sur les rapports des églises orientales avec l'empire et sur l'évolution du christianisme, l'extension croissante de la concorde religieuse en Afrique et en Occident. M. Neumann ne manque pas de signaler le rôle prépondérant de l'Eglise de Rome dès le 1^{er} siècle; mais cette influence, elle ne la doit pas seulement au fait qu'elle est la plus nombreuse, la plus riche, l'église de la capitale. L'Eglise de Rome était la seule église apostolique d'Occident; son autorité morale s'étendait sur un domaine beaucoup plus étendu que les églises apostoliques d'Orient, plus nombreuses et trop souvent rivales. A partir du moment où le christianisme se répandit en Occident, le point où toutes les controverses et les luttes intestines de l'Eglise devaient aboutir et trouver une solution, c'était Rome, parce que l'opinion de Rome était dans la balance d'un seul coup toute la chrétienté africaine et occidentale. Il en résulta un enrichissement de forces considérable pour le christianisme qui échappa aux dimensions imaginables des Grecs, à la dégénérescence dont il était menacé par l'enivrement de l'esprit oriental. Et cela d'autant plus que l'Eglise de Rome fit preuve dès ses temps antiques d'un esprit singulièrement politique, d'une puissance d'accommodation aux besoins du temps et aux circonstances, qui donna un caractère nouveau à la société chrétienne. Triomphant du gnosticisme, échappant au montanisme, se débarrassant, ou sans peine, des rigoristes, des esprits étroits et éternels qui voulaient maintenir une chréiente fermée et comme lottée au sein de la grande société, elle adapta l'Eglise aux conditions du monde ambiant et changea ainsi, du tout au tout, les conditions dans lesquelles devait se dérouler la lutte de l'Eglise et de l'Etat. Voilà ce qui ne ressort pas du livre de M. Neumann et ce qu'il contient, ce me semble, à y ajouter.

Le second volume doit paraître incessamment. S'il est digne du premier, nous aurons dans l'œuvre de M. Neumann une excellente histoire des persécution et une preuve de plus de ce phénomène très curieux pour ceux qui sont familiarisés avec la littérature scientifique allemande, que le nombre des érudits de ce pays, qui savent faire un livre et non pas seulement compiler des notes, augmente de plus en plus.

JEAN RÉVÉAL.

PAUL GUYARD. — *L'Italie mystique, histoire de la renaissance religieuse au moyen âge*, 1 vol. in-16; Paris, Hachette.

M. Guyard est un des hommes qui, non seulement en France, mais encore en Europe, connaissent le mieux, goûtent le plus et font davantage aimer le

littérature italienne. C'est ce que savent tous ceux qui ont suivi ses cours, les *les Essais de critique et d'histoire et les Origines de la Renaissance en Italie*. Mieux que personne, M. Molinier¹ a fait voir que l'Italie mystique n'est pas indigne des plus nobles volumes. Ce n'est pas seulement, en effet, une œuvre littéraire d'une incontestable valeur. M. Gebhart écrit que la religion fut, au moyen âge, l'œuvre de génie humain, que la poésie, l'art et la politique qui, dès le xiv^e siècle, firent de l'Italie la principale terre de la civilisation occidentale, repurent du sentiment religieux une constante et très noble inspiration. C'est pourquoi il a entrepris ces *études d'histoire à cette époque*. Ce qui l'a surtout attiré, c'est la religion sévère de Pierre Damien, d'Arnould de Brescia, de Joachim de Fiore, de saint François, de Jean de Parme, de Fré Salimbene, de sainte Catherine de Siennois, de Contarini, celle de Dante et de Pétrarque, de Guille, de Fré Angelico et de Raphaël, d'Allegro Moretti, de Vittoria Colonna et de Michel-Ange. Elle commence, peut-on dire, au temps de Grégoire VII. — Je serais tenté volontiers à Gênes, — pour plus exactement d'elle-même avec François d'Assise et se termine quand le concile de Trente, aidé de l'Inquisition, impose à la chrétienté une règle stricte, une direction, une méthode religieuse d'une uniformité absolue.

L'Italie mystique relève donc non moins de l'histoire des religions que de l'histoire littéraire. Elle est pour la première d'autant plus intéressante que l'autre, avec une intelligente impartialité et une sympathie profonde, a consulté, entre les courants spéciales, celles dont tirait surtout parti d'ordinaire les historiens des hommes et des institutions, des arts et des littératures.

Distinguant trois éléments principaux, l'Église de Rome, la conscience chrétienne et le rationalisme, il s'est proposé de raconter, dans l'Italie mystique, la période héroïque de la renaissance religieuse au moyen âge : les premières velléités d'obéissance ou de schisme avec Arnould de Brescia et Joachim de Fiore, saint François et sa mission sévère, Fédéric II et la civilisation de l'Italie méridionale, la renaissance du jochisme au sein de l'Institut d'Assise, l'œuvre médiane du Saint-Siège sous Innocent III et Boniface VIII, la réformation des arts et de la poésie avec Guille, Jacopone de Todi et le Dante.

M. Gebhart travailla à grande hâte, mais en s'appuyant sur des faits bien précis, les conflits murres et religieuses de l'Italie, antérieurement à Joachim de Fiore : Arnould de Brescia a eu pour idéal une papauté épurée, comme celle des premiers siècles, (le tout pouvoir et le tout droit ont la société politique ; celui-ci a été, quelques années, celui de Rome républicaine et de l'Italie communale. Je lui sais gré de n'avoir pas fait d'Arnould, pour son œuvre italienne, un disciple d'Alfred. J'aurais même craint qu'il ne donnât pas assez souvent une place aussi grande à ce dernier. Sa réputation, d'ailleurs récente, est due à ses écritures bien plus qu'à ses actes. Nella part en effet on n'aperçoit dans

¹ Temps du 30 août 1890.

cont-e l'originalité que Gossu lui a accordée, parce qu'il ne reconnaît ni Jean Scot, ni Gerhart, ni même Alcuin, Robert Maur ou Hincmar d'Autrey, parce qu'il ne voulait pas se réclamer de l'orthodoxe saint Anselme, qui lui rappelait ses adversaires « les théologiens ».

Come Dante, M. Gebhart place Joachim de Fiore « avec qui s'élève l'Italie d'un Noël nouveau », à côté de saint Anselme, de Hugues de Saint-Victor et de saint Bonaventura. Fort judicieusement il vint un successeur de saint Augustin en Jean Scot par qui furent jointes l'une avec l'autre les deux théories johannites, l'Apocalypse et l'Evangile. Quant à Amalric de Chartres, qui « effraya l'Eglise en faisant une forme dogmatique à la croyance au troisième Testament, et à la révélation par le Paraclet, M. Gebhart ne croit pas qu'il ait eu, avec Joachim de Fiore, aucune relation intellectuelle. N'auraient-ils pas l'un et l'autre pu, directement ou indirectement, chez ce Jean Scot dont on se vante exagérer l'influence au moyen âge? On pourrait d'ailleurs en relisant la *Comédie*, la *Commentaire sur l'Apocalypse*, le *Palatium san-cti cordis* qui accompagnent l'Evangile éternel, l'Evangile spirituel du Christ, par lequel disparaît l'Evangile littéral et tout temporel et auquel répondra une évolution dans la connaissance, dans le corps entier du christianisme, signaler plus d'une ressemblance avec les idées exprimées par saint Anselme qui, malgré lui, aldé pois architecte, ne travaillait de charmes que dans la vie contemplative.

Les deux admirables chapitres, d'une intuition si pénétrante et d'une exactitude si sûre, qui traitent de saint François d'Assise et de l'apostolat franciscain, de Frédéric II et de l'esprit rationaliste de l'Italie méridionale, montrent combien la psychologie de ceux qui ont joué un rôle littéraire, politique, philosophique ou religieux peut de lumière sur les idées et les sentiments qui régissent la conduite de leurs contemporains. L'appréciation de deux personnages si bien jugés et si différents, du mystique dont les vœux précurent la mort et du rationaliste qui vit en bonne intelligence avec des musulmans et des poés, suffirait à montrer en M. Gebhart un historien aussi bien informé qu'impartial.

Il y a tant de finesse et de sagacité établie dans le chapitre consacré à l'explication du mysticisme franciscain, à l'Evangile éternel, à Jean de Parme et à Fra Salimbene. Je recommande les passages où M. Gebhart raconte comment l'Université, pour combattre les hérésies qui paraissaient enseigner publiquement, faussa les propositions de thèse de Borgo-San Donnino et de Joachim pour les rendre plus hérétiques et où il trace le portrait esquis de Salimbene, l'historien des ermites, des réformés, des trufistes, des suzetti, des apostats, des pénétrés, etc.

(1) Je me permets de renvoyer à ma conférence d'ouverture à l'Ecole des Hautes Etudes sur l'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie et à mon *Mémoire sur l'histoire de la philosophie*, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être. — Le livre de M. Gebhart m'a confirmé une fois de plus dans des idées que je crois tout à fait justes.

Ensuite vient l'élection de Pietro (Gélatin V), le paysan des Abruzzes, « fanatique et fané », qui avait, au prétexte de Grégoire X, amené sa signature à un rayon de lumière et qui mourut, après son abdication, dans une misère si étouffée qu'il y dormait la tête appuyée sur l'aître ou il se bécotait la queue !

Le poète, Jaupens de Yodi, mystique et ennemi de Boniface VIII, nous raconte, par la Légende doree et fictive, une histoire, « la plus haute figure, avec saint François, de l'Italie mystique ». L'originalité de ce dernier, M. M. Gauthier, est dans l'accord de la foi régulière avec des vues qui lui sont propres sur la justification, le salut et le diabolisme. A la tradition qui lui donne l'enfer, il ajoute le régime presque limboïques où sont relégués les malheurs des âges antiques, le poète satirise aussi les grandes fautes papales, et avec elles l'Autocratie Averroès, universelle dans la paix éternelle. Au purgatoire il place comme gardien Caton le cénobite, au paradis, il met le Troyen Hécube qui mourut pour sa patrie et le bon empereur Trajan. Pour lui le poète suprême n'est ni l'homme, ni l'immortel, c'est le commencement d'après au devoir sans développement, à la vie ! Qu'en lui le travail, fort estimable à coup sûr, d'Ormeau sur Dante, et l'on verra quelle différence il y a entre un livre écrit qui ne cherche que la vérité et l'homme, même le plus éminent, avec sesse capable de justifier l'effortisme du son héros ! Ce qui d'ailleurs est d'autant plus difficile, qu'au temps de Béranger, ont condamné des opinions sur l'Échternie qui étaient presque immortelles au temps de Jean Bock et qu'Albert est parvenu au monde de Bess pour des doctrines entièrement opposées à celles qui, tirées du même ouvrage, l'auraient fait enfermer, après le comte de Solesmes, au manoir de Saint-Maur.

Je voudrais encore qu'on rapprochât les lignes où Dante raconte, qu'après la mort de Béatrice, il trouva dans la lecture des philosophes, d'Aristote, de Boèce, de Cicéron, de Sénèque, un remède à ses larmes, jugea la philosophie, « maître de ses passions », une chose « supérieure et si douce que son amour changeait toute autre pensée », de celles où Gerbert, qui devint, à cause de ses connaissances philosophiques, abbé de Bobbio, archevêque de Reims, de Ravenna, puis pape, se consolait lui aussi, par la lecture de Cicéron et de Boèce, des souffrances physiques et morales qu'il éprouvait à Reims ou en suivant le roi au siège de Laon. On verrait combien la philosophie antique, mêlée et rudimentaire, servait d'instrument à l'esprit les plus religieux et les plus savants, même les formules généralement acceptées, par lesquelles on prétend résumer les rapports de la philosophie et de la théologie au moyen âge.

Ajoutons enfin qu'il y a, pour la psychologie ethnique, des documents bien précieux dans l'*Italie mystique*. Pour toutes ces raisons, on ne saurait qu'être reconnaissant à l'auteur de consacrer des études qui apportent à ses lecteurs plaisir et profit.

F. FALLET.

A. JUNIT. — *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland*. — Un problème de psychologie religieuse. — Avec documents inédits et fac-similés en phototypie; 1 vol. in-8° 152 p. — Paris, Fischbacher, 1890.

Le 17 août 1890 est mort, à Versailles, M. Auguste Junit, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce jour-là, l'Université a perdu un de ses plus distingués professeurs, et les sciences religieuses un de leurs plus vaillants plumeurs. M. Junit s'était consacré à l'histoire ecclésiastique du moyen âge, et il avait particulièrement étudié les mystiques. Parmi ses mystiques il avait ses favoris, les Amis de Dieu du xiv^e siècle. Il leur avait consacré, en 1879, un ouvrage considérable et qui paraissait avoir épuisé la question. Le savant dominicain, le P. Duménil, n'ajouta pourtant les conclusions du professeur de Paris, celui-ci, ayant repris son travail, publia en 1890 un nouveau livre intitulé *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland* — un problème de psychologie religieuse. La façon nouvelle dont M. Junit a posé la question, la solution inattendue qu'il en a proposée, imposent cet ouvrage à l'attention de quiconque s'intéresse aux sciences religieuses¹.

En 1347, vivant à Strasbourg un loupier comme Rulman Merswin, il était d'une famille considérée et riche et il jouissait d'une grande réputation de docteur et de piété. Sous l'influence des pibistes ou Amis de Dieu de l'Allemagne supérieure, il renoua au septième point se consacra à la vie religieuse. Il subit l'influence que le dominicain Jean Tauler exerça sur lui pour l'empêcher de se livrer à un ascétisme empirique. Les malheurs du temps, la peste asiatique, le développement de la secte du Libre-Esprit, valurent pour lui autant de signes du mal, par lesquels Dieu, toujours juste et rémunérateur, avertissait l'humanité pécheresse. Sans par tous ces spectacles tragiques, il se sentit appelé à servir la vérité pour faire rentrer les âmes dans le chemin du salut.

Par son caractère personnel comme par sa position, Rulman Merswin est de la famille de ses prophètes et de ses prophétesses qui, depuis le milieu du xiv^e siècle, ne cessent de prédire des temps nouveaux pour la chrétienté. Il est des leurs par sa désespérance : le monde entier est actuellement plongé dans le mal; — par ses vues apocalyptiques sur l'avenir : du terrible cataclysme vont peser et anéantir le réajustement définitif de l'Eglise; — par la prophétie de sa piété : il reçoit par une révélation directe la vérité qu'il devra proclamer.

(1) Sur M. Auguste Junit, il faut lire la touchante notice de M. Lichtenberger, doyen de la Faculté de théologie de Paris (*Stance de rentrée de la Faculté*, 1 broch. in-8, Fischbacher, 1890). — Ses autres ouvrages sont : *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart*, 1871. — *Manière du Panthéisme populaire au moyen âge et au xiv^e siècle*, 1875. — *Les Amis de Dieu du xiv^e siècle*, 1879. — *Die geistlichen Aufzeichnungen an Gymnasium zu Strasbourg*, 1883. — *Les Controverses de Mûgheberg*, 1888. — *L'Apocalypse mystique du moyen âge et la Malédiction de Dante*, 1887.

Comme Henri Sum, R. Merwin surveille l'histoire de sa conversion, dans laquelle il raconte sa crise religieuse, ses souffrances d'âme, et explique toute ses activités ultérieures : « Dieu me contraignit d'écrire des livres pour le salut de mon prochain : malgré mes résistances, je fus obligé de le faire. » Nous possédons ses livres : ce sont le *Livre des heresières*, qui décrie la grande secte de Lanflet contre le Christ, et le *Livre des neuf croisés*, qui montre clairement de quelle façon l'auteur attendait le développement progressif de la vie spirituelle et quelles étaient ses vues sur l'avenir de la chrétienté.

R. Merwin ne se contenta pas de cette production littéraire. En 1368, il acheta la maisonnette de l'Ho-Verte, aux portes de Strasbourg; y installa quatre confrères religieux qu'il remplaça bientôt par des frères johannites. Son but était d'offrir un asile aux laïques de toute condition qui désireraient fuir le monde et se consacrer à Dieu. Il se retira lui-même dans la cure, consacrant son temps et ses forces à assurer le bien-être matériel et moral des habitants de la maison. En 1383, pressé de devenir « capitaine du Seigneur », il renoua complètement la société de ses frères et vint dans la réduction jusqu'à sa mort en 1382.

La vie de Merwin ne présentait rien d'extraordinaire au point de vue de la piété du moyen âge, s'il ne s'y trouvait un élément mystérieux qui a déconcerté jusqu'à présent la critique. Sa « conversion » était étrange, quand on connaît l'Âme de Dieu de l'Oberland, se présentant devant lui et devant son confident, Merwin en disant à cet homme « en la place de Dieu », et il regret de lui l'absence d'âme, malgré ses espagnances, l'histoire de sa conversion.

Ce personnage a une histoire. Sa vie est celle d'un véritable « Ami de Dieu » : à l'intérieur mysticisme intense, à l'extérieur activité missionnaire qui s'étend sur une grande partie de l'Europe. Il s'est tout particulièrement à l'avancement spirituel de Merwin et de son entourage. C'est pour lui qu'il compose de nombreux traités que le chapitre de Strasbourg communique aux johannites à partir de 1377; c'est par lui qu'il fait parvenir à Toulon en 1381 son *Apôtre* « la doctrine »; c'est par lui qu'il entre en relations épistolaires avec le vicar général de l'évêque de Strasbourg, Jean de Scholaburg. De 1364 à 1367, il prend une part active à la fondation de l'Ho-Verte, et, après l'établissement de l'œuvre, il ne cesse de travailler à l'éducation de ses membres. — Par ses traités nous apprenons quelle a été son activité dans son propre pays. Il fonda une maison analogue à celle de l'Ho-Verte, se livra à ses dernières missions, alla jusqu'à recueillir le pape en personne; il fut par sa fureur « capitaine du Seigneur » pour le salut des pécheurs.

II. — Qui a été cet Ami de Dieu de l'Oberland?

M. Ch. Schmidt¹ a été le premier à en donner un nom : un certain Nicolas de Bille et il a attribué son ouvrage à Herrgottswald, ancien lieu du pèlerinage.

1) Cette épique est une certaine influence sur la prédication du pape dominicain.

2) *Nicolaus von Bille. — Leben und ausgewählte Schriften*, 1906.

été sur le contre-fort occidental du Pilate. Cette hypothèse, fondée sur des documents qui ont aujourd'hui perdu leur valeur, est complètement abandonnée.

M. Lütolf a placé son ermitage dans Tellenbach, sur une hauteur appelée le Schenberg.

Enfin, dans son grand ouvrage de 1879, M. Junli avait donné à l'Ami de Dieu de l'Oberland le nom de Jean de Hülberg, l'avait supposé originaire du Coire, et lui avait attribué la fondation de l'ermilage du Gunterschwyi, dans le Toggenburg.

C'est alors qu'est intervenu le P. Denifle. Dans toutes les hypothèses précédentes il trouve des vraisemblances, et la conclusion naturelle de son travail est la suivante : la retraite de Grand Ami de Dieu reste encore à découvrir. Mais, ajoute-t-il aussitôt, il n'est plus nécessaire de la chercher; l'Ami de Dieu n'a pas existé, ce n'est qu'une fiction de Merwin.

Il en montre le bon caractère de notre regretté collègue comme la conséquence qu'il adopta dans cette circonstance. Avec une loyauté surprenante, M. Junli s'incline devant cet arrêt qui ruine toutes ses précédentes hypothèses. Il reprend, une à une, les preuves de cette thèse inattendue, et en montre la valeur, et il en augmente même la force par ses propres observations. On peut permettre de ne point résumer cette longue discussion; le résultat négatif de cette enquête est aujourd'hui acquis, et nous avons hâte d'arriver à ce qui fait l'originalité du nouveau livre.

L'Ami de Dieu n'a pas existé. Sur ce point, les deux auteurs sont absolument d'accord. Mais immédiatement après ils se séparent : « L'histoire de l'Ami de Dieu n'est qu'un mensonge intéressé de Merwin », dit le P. Denifle. — « Non, réplique M. Junli, Merwin n'a pas été un imposteur. Et de fait, il lave Merwin des principaux reproches dirigés contre lui : Merwin n'a pas menti et ne s'est pas contredit dans l'histoire de sa vie intérieure; surtout son caractère religieux et la valeur théologique de ses écrits ne sont pas aussi médiocres qu'on l'a dit. D'autre part, étudiant avec le scrupule dominant les ouvrages en question, M. Junli relève de singuliers ressemblances entre le style, le vocabulaire et l'écriture même de H. Merwin et ceux de son mystérieux correspondant. La langue de l'Ami de Dieu est celle qu'on parle dans la Suisse orientale, depuis Gers jusqu'aux vers la Souabe, mais elle contient une foule de locutions et de tournures alémaniques que le rédacteur a dû s'efforcer d'échapper.

Merwin serait-il donc comme la supercherie qu'on lui reproche? Mais quelle raison avait-il eue de le faire? Son biographe n'est pas embarrassé pour répondre à cette question : Merwin, dit-il, est tout simplement un ambitieux peu scrupuleux dans le choix des moyens; afin de mieux imposer son autorité,

1) *Zeitschrift für schweizer Geschichte*, Zurich, 1877, t. I.

2) *Zeitschrift für den schweizerischen Alterthum*, 1880, t. XII et XIII.

il invente un Grand Ami de Dieu par qui parle le Saint-Esprit et, au dérobé des dernières de personnages, il fait prévaloir ses avis, adresse des conseils et des remontrances, dit son mal dans la question du schisme, c'est un volontaire; un agit, un agitant qui du mal autour de lui, rêvant de corriger l'Eglise de ses maux réels ou imaginaires, il se aveugle et aveugle par le sentiment de sa justice peccée.

C'est M. Jundt, un portrait absolument fantaisiste et qui n'a jamais ressemblé à l'original : étrange ambitieux, un jeune homme de la plus haute bourgeoisie, allié à la noblesse, appartenant à la messe épiscopale, un de ceux qui peuvent seuls parvenir à certaines fonctions, aux conseils et aux charges de la république de Strasbourg; et qui, pour assurer en fait de domination, remonte à ses privilèges de successeur épiscopal, aspire à diriger la succession du trois pouvoirs prêtres et d'un ancien comte-évoque. Si Hermann Merwein a écrit le roman de l'Ami de Dieu, M. Jundt a écrit celui de H. Merwein.

Le banquier de Strasbourg n'a pas été un imposteur : l'étude de son caractère, si humble et si discret, nous interdit de le supposer. Mais, peut-on dire qu'il ait cru à l'existence du personnage dont il a raconté l'existence imaginaire? A cette question, M. Jundt n'hésite pas à répondre par l'affirmative; un de ses arguments surtout nous paraît probant. C'est dans son autobiographie que Merwein a raconté la suite de l'Ami de Dieu. Or, pour qui est-il écrit ces pages qu'il voulait sans cesse détruire et que personne n'a lus de son vivant? On ne se rend pas à soi-même. Les termes du problème doivent donc nécessairement être les suivants : L'Ami de Dieu de l'Oberland n'a pas existé, et pourtant Merwein a cru à son existence. Nous sommes en présence d'un problème de psychologie.

III. — L'histoire de Merwein, dit M. Jundt, est un cas de développement de la personnalité. Le simulateur de l'île-Verte a imaginé de toutes pièces le personnage qu'il a appelé le Grand Ami de Dieu de l'Oberland; puis, au lieu de monter son rôle, il l'a vécu. — Telle est la thèse qui nous est proposée. Elle a plusieurs avantages que nous devons nous contenter d'indiquer; elle se rattache d'abord aux constatations du diplomate qui ne s'accorde guère avec ce qu'en sait de Merwein, elle est venue féconde : qui sait quelles découvertes sont réservées à ceux qui l'appliqueront à certains problèmes de l'histoire du moyen âge ?

Voilà l'hypothèse en elle-même. La première question qu'elle provoque est celle-ci : les documents qui permettent de supposer chez Merwein un tel état psychologique, nous signalent-ils l'état physiologique qui lui correspond d'ordinaire? Sur ce point, les doutes ne sont pas possibles; M. Jundt a relevé chez le jeune banquier une liste de symptômes fort sérieux, — tous de lésation, de surdité, de cécité, de paralysie — que devait aggraver le régime débilitant de l'isolement.

En venant lire, peut-on parler de maladie mentale chez Merwein qui a multiplié les preuves de modération, de sagesse pratique, en un mot, d'intelligence? Mais il se trouve que l'état mental dont il s'agit a pour résultat fréquent d'exal-

ter la puissance incommensurable, de provoquer des prodiges de information ou de raisonnement. D'aus legs toute générale, l'hypothèse ne se heurte à aucune invraisemblance.

D'autre part, elle est suggérée par un fait très curieux. En plusieurs passages de ses écrits, Merwein confond la « voix divine » de sa conscience et l'Ami de Dieu. La voix divine et l'ami de Dieu jouent un même rôle dans sa vie; quelquefois, l'un répond à une question posée à l'autre. En outre, l'on remarque dans le style de Merwein les traces d'une tendance au dédoublement. Ce qu'il raconte s'impose à lui avec un tel caractère d'objectivité qu'il voit la scène et perçoit les paroles qu'il rapporte : « Il me fut révélé, dit-il, que je devais vivre à l'avenir comme un humble chrétien, sans qu'on puisse découvrir les œuvres secrètes que Dieu a faites et fera encore en toi. Ces deux traits, la tendance au dédoublement et la confusion de la voix divine et de l'ami de Dieu, se complètent l'un l'autre; et il est dommage que M. Jault, après les avoir relevés tous deux, ne les ait point rapprochés : il insiste sur le premier, mais il en aurait trouvé l'explication dans le second.

C'est peut-être, et c'est certainement, à ce surcroît s'est produit le dédoublement. Merwein est sous l'obsession d'un sentiment mystique, mais il n'a pas s'y abandonner. La voix divine réprimande l'homme finit; elle finit par avoir raison de lui et le force à écrire ou dire contre les vices de la christianité. Par ce travail même, il est conduit à se représenter ce que doit être un véritable Ami de Dieu, qui a jeté un regard dans « l'éternité » et veut travailler au salut de ses frères. Cette contemplation n'est pas désastreuse; Merwein n'aurait dû en être un de Dieu et cela même finit à rêver comme plus fortement l'existence que ses craintes l'empêchent de réaliser. Nous savons par plusieurs textes qu'à certains moments il ne pouvait pas longuement gouverner les images qui se présentaient à lui; tout nous pousse donc à croire que celle du l'Ami de Dieu s'est imposée à lui avec une force extraordinaire et qu'il a vécu son rêve.

On peut se demander comment Merwein en est venu à entrer en rapport direct avec l'Ami de Dieu. Le professeur de Paris répond en invoquant la nécessité psychologique de se révéler à quelqu'un. Cette nécessité a amené l'Ami de Dieu évidemment sous la forme d'une image mentale ou d'une hallucination.

Une fois ce fait expliqué, M. Jault a cru devoir être très bref. La personnalité de l'Ami de Dieu est faite de la série d'états de conscience dans lesquels Merwein est successivement entré pour parcourir sa carrière idéale de missionnaire; ces états s'enchaînent entre eux, mais le bourgeois de Strasbourg n'en garde aucun souvenir à l'état normal. C'est dans cette personnalité que Merwein soulage son besoin antérieur d'activité religieuse; du jour où elle se produit, lui-même perd la plus grande partie de son existence propre.

IV. — Nous avons exposé aussi brièvement que possible comment, d'après M. Jault, le problème des rapports de Merwein avec l'Ami de Dieu de l'Observant doit être désormais posé et résolu. Nous nous contenterons d'ajouter que

l'auteur nous paraît avoir raison plus qu'il ne le voyait ou le disait lui-même. Nous nous demandons si du livre de M. Jundt on ne peut pas tirer des arguments dont il ne s'est point servi et qui fortifieraient beaucoup sa thèse.

Pourquoi, par exemple, après son étude si complète et si consciencieuse des deux écritures de Merewin et de l'Ami de Dieu, ne les a-t-il pas rapprochées du caractère des deux personnages? En le faisant, on ne découvrirait rien que le savant historien n'ait indiqué lui-même, mais il l'indique à propos d'autre chose et il ne songe pas à y chercher une confirmation de ses hypothèses. L'énergie est le trait dominant de l'Ami de Dieu, la faiblesse celui de Merewin. Que nous valent à ce sujet les deux écritures? Elles se ressemblent si fait à certains égards que le même écrivain s'y trahit; et à d'autres égards elles diffèrent tant que l'on n'ose pas affirmer qu'elles proviennent d'une même main. Or cet embarras pour nous l'exagération extraordinaire que revêt, dans les manuscrits de l'Ami de Dieu, la forme de certaines lettres, et chose curieuse, ces exagérations, ces hautes, ces jonctions audacieuses que M. Jundt a notés, sont précisément les caractères que prend l'écriture d'un sujet, lorsque l'opérateur lui a suggéré, ou état d'hypnotisme, une personnalité plus énergique que la sienne. Rappelons d'autre part, et toujours d'après M. Jundt, qu'un ditent du *Livre des neuf roches* (de Merewin) a supposé qu'il avait été écrit par une femme timide et exaltée. Ce fait est inexplicable dans l'hypothèse de l'imposture; il est naturel dans le cas de débordement.

Sans s'aventurer sur le terrain encore peu exploré de la graphologie scientifique, M. Jundt serait arrivé à une conclusion identique en comparant le style des deux sermons. Il a fait ce rapprochement, mais se poursuivant en autre but. Or, qu'a-t-il remarqué? « Je doute qu'il existe ailleurs une prose aussi diffuse, aussi flasque, aussi enfantine que chez l'auteur des *Neuf roches*. Nulle part je n'ai encore rencontrée les constructions brisées, les annulations en nombre aussi considérables; la pensée semble incapable de se supporter elle-même d'un bout de la phrase à l'autre; le discours s'échoue à tout moment, et se recommence en d'interruptions et incessantes répétitions... Le style de l'Ami de Dieu n'a toujours paru moins embarrasé et plus régulier que celui de Merewin. » Comme les différences d'écriture, nos différences de style sont inexplicables dans l'hypothèse de l'imposture; elles signifieraient que Merewin a été inspiré à lui-même chaque fois qu'il a écrit.

On ne nous permette donc nos derniers remanques. M. Jundt explique fort bien par la nécessité de se révéler à quelqu'un l'hallucination de Merewin. A dire vrai, il a montré par là comment l'hallucination était préparée, non pas comment elle a été provoquée. Ce serait suffisant à la rigueur, mais les textes nous autorisent peut-être à aller plus loin. « Que de l'Ami de Dieu, écrit M. Jundt, apparut à Merewin pour la première fois en 1352, il faut à la main son *Livre des deux hommes* qu'il vient d'écrire. L'activité littéraire de Merewin dans le rôle de l'Ami de Dieu commence donc avant la première venue de ce personnage dans

se demander : Est-il imprudent d'essayer de deviner ce qui s'est passé? Merwin a écrit le livre pendant son règne. A l'état de veille il s'est trouvé en présence de son maître; comme il ne s'en serait point l'auteur, il a été tout porté à l'attribuer à l'homme dont il imitait, sans cesse l'existence. L'hallucination était préparée par tous les besoins intimes de Merwin; elle a été provoquée par la vue du livre écrit dans l'état somnolent.

On voit combien séduisante est l'hypothèse de M. Jundt. Elle n'est pas seulement établie par la démonstration de l'auteur; elle est suggérée par tout son livre. Elle nous paraît s'imposer.

Nous n'insisterons pas sur tous les détails qui nous poussent à l'admettre. M. Jundt nous a dit plusieurs fois que, depuis la publication de son travail, il avait découvert un certain nombre d'arguments nouveaux à l'appui de son idée; nous ignorons quels ils sont, les forces lui ont manqué pour nous les expliquer... Arrêtons-nous devant notre désir. Ce n'est pas seulement un appendice au présent volume que nous regrettons; ce sont tous les ouvrages que le maître rêvait de nous donner. Mais qu'est-ce que cette perte après, de celle du professeur et de l'homme?

H. ALCAN.

Ouvrage Gauthier, de l'Académie française. — **Edmond Scherer**

(Paris: Hachette, in-16 de 232 p.; 3 fr. 50).

Le grand public n'a connu de M. Scherer que le critique littéraire, le publiciste philosophe, le journaliste politique. Mais voici un livre qui nous fait connaître l'homme lui-même, nous fait aller au plus vil de son âme, nous donne le secret de cette pensée poignante, austère, qui se jette sur les sujets les plus durs, les approfondissait avec une âpre rigueur, etonnait toujours par sa herésie. Nous connaissons maintenant les différentes phases de la pensée de M. Scherer, nous sommes au fait de sa vie religieuse et, chose intéressante entre toutes pour des théologiens, nous avons le récit fidèle de la crise de la foi par laquelle il a passé.

Certes, bien d'autres que M. Scherer ont eu à subir des crises semblables. Il arrive souvent que le travail intérieur de l'esprit étirant les croyances, les dissout, les anéantit, que le désordre alors régnant dans l'âme, que la guerre se déclare entre le sentiment et l'intelligence. Guerre cruelle, et grande sont les hommes dont l'intelligence en est sortie victorieuse et affermie. Qui dira si les Lamennais, les Jauffroy, les Pascal même n'ont pas humilié leur esprit dans quelques bassesses? M. Scherer, lui, a eu rompre vaillamment avec le passé, briser tous les obstacles, surmonter tous les sacrifices pour suivre, coûte que

ments, ce qui lui semblait vrai. Il restera désormais non des grandes figures de «*xix*» siècle et il faut savoir gré à un homme de l'autorité de M. Guizard de l'avoir tenu en sa juste place. L'histoire de cette fameuse journée l'une des pages les plus étranges de l'histoire religieuse de notre siècle, et à cet égard une que nous la signalons dans la *Deuxième Histoire des Religions*. Voici, telles que nous les trouvons exposées dans ce livre, les diverses phases de cette crise religieuse.

Edmond Scherer est né à Paris en 1815. Son père appartenait à une famille suisse protestante. Sa mère était la fille d'un banquier de Londres fixé à Paris. Ce qui caractérise son enfance c'est déjà, comme le dit, une grande indépendance d'esprit au même temps qu'un penchant très vif à la réflexion. Peu attiré par les leçons de ses maîtres, relégué par les exigences du collège, il étudia tout seul à sa guise, la poésie antique et moderne. Dans ses journaux intimes qu'il continuait à tenir avec, pour le connaître toute sa vie, il se dépeint comme passant par le jacobinisme, le ferveur chrétien, le déisme, finalement pyrrhonisme et déshonneur.

À cette époque sa famille l'envoie en Angleterre où, loin des siens, de ses camarades, dans la maison austère d'un pasteur, son âme, se replie sur elle-même, s'éveille au sentiment religieux. La vie lui apparaît avec ses devoirs et son idéal. Le pensée de Dieu, l'amour de Dieu le pénètrent, l'entraînent de plus en plus vers, de 1832, se termine par un mot qui marque le détachement de cette résolution morale : *Et decembre; Noël; Continentum*.

C'était justement l'époque où le «*Hegel*» se développait avec une recrudescence de force et d'éclat. M. Scherer s'y associe avec ferveur. Son esprit logique se plie dans la dogmatique rationaliste. C'est dans cette forme étroite que ses croyances se content d'écarter. En même temps, son besoin de la profonde trouve son compte dans l'étude approfondie de la Bible, acquiescence même la parole divine. Le rationalisme est un merveilleux stimulant à ce sens mystique, à cet esprit amoureux de dialectique.

Il revient donc d'Angleterre, tout frémissant d'ardeur religieuse, d'être de besoin de faire accepter aux autres ses croyances, d'être à devenir ministre de l'Évangile et, dès 1836, il obtient de ses parents l'autorisation d'aller suivre les cours de théologie à la faculté de Strasbourg.

On sait combien florissante était alors cette école. Les méthodes, que les historiens d'aujourd'hui se font honneur de découvrir, y étaient déjà, venues d'Allemagne, pratiquées dans toute leur rigueur. C'était l'époque de Bruch, de Gunkel, de Jung et surtout du grand Édouard Hengstenberg, «*qui ne le cédait à aucun autre étranger par la conscience des recherches, l'érudition de l'écrit et surtout la hardiesse d'esprit*». M. Scherer ne tarda pas à devenir l'élève préféré du maître. Il travaille sous sa direction, se donne, sans arrière-pensée, à son enseignement et cependant aux orthodoxes rigides ne fut en rien entamée par le rationalisme du professeur. Pas un jour, durant ces quelques années qu'il passa à Strasbourg, son esprit ne fut visité par le doute; ce furent des

autres bœufs de travail assés et de joie débordante. Il éprouve, à ce moment, tout ce que peut donner de bonheur intense la vie vraiment religieuse, l'union intime de la pensée et du cœur avec l'âme infini : « Je veux être petit enfant, je veux aimer toutes mes pensées captives sous l'aile de la Bible et de la croix; je veux être de ceux dont il est dit : bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ». Ainsi paraît-il la veille du jour de sa consécration. Jamais baptême n'approche des ondes saintes du baptême avec plus de ravissement intérieur : « Je suis à toi », s'écrie-t-il dans ce cantique que l'on chante encore dans les églises réformées.

Ces sermons sont, à ce moment, celles du Calvinisme le plus orthodoxe. Avec sa logique implacable il les aggrave dans sa *Dogmatique de l'Eglise réformée*, sa *Théorie de l'Eglise chrétienne* et quelques autres ouvrages. Nous y remarquons deux idées fondamentales : c'est d'abord le dogme théopneustique accepté dans toute sa rigueur mais pour des raisons originales, par une sorte de bon sens, même à cet égard, de vérité absolue. La science humaine, selon lui, et même la connaissance morale ne peuvent que sur des vérités relatives, se jeter au devenir. Une morale absolue ne peut donc être que révélée. Sans révélation, les idées morales ne seraient que des opinions subjectives; aussi faut-il croire à tout l'Evangile. « Dès M. Scheler croyait donc à la relativité de la connaissance postérieure humaine. L'objet absolu n'était point connu, pour lui, par une intuition directe, mais par un témoignage tout extérieur.

Une autre idée qui lui tient à cœur et sur laquelle on n'a peut-être pas assez insisté, puisqu'elle le suivra toujours et fera l'anneau de sa vie intellectuelle en apparence si lâche, c'est celle de la prédestination, du déterminisme. Elle est chez M. Scheler, comme chez les calvinistes et les puritains, d'origine morale. Comme tous les autres religieux, tourmentés du besoin impérieux de faire coïncider leur égoïsme individualiste pour s'unir à l'universel, il sentait que nos efforts sont les seuls vrais, maléfiques que nous sommes à la fatalité du notre amour et de notre nature finie, éphémère. Jamais cet amour sentiment de notre esclavage ne le quitte. C'est même là qu'il faut peut-être chercher le secret de ses jugements philosophiques, politiques, historiques, littéraires même qui étonnaient par leur égarment moral. Toujours il méprisait cette philosophie superficielle, qui au lieu de chercher du mal de l'individualité, ne reconnaît pas le péché à la racine de la violence et de toute l'injustice. La croyance à la personnalité indélébile de l'homme, à la bonté essentielle de l'homme, la confiance dans les instincts, les hymnes enthousiastes en l'honneur du progrès le choquaient comme un masque de mensonge. Il se sentait jamais de sentir que la nature est mauvaise, que nous sommes en sa dépendance, que la liberté est une chimère. Le sentiment du péché est un sentiment dont l'âme ne se guérit pas et qui imprime une marque indélébile aux pensées, aux paroles, au style même de ceux qui en ont été une fois atteints.

C'est avec cette foi toute calviniste que M. Scheler quitta Strasbourg pour

aller enseigner la théologie à Genève. L'école catholique qui s'était fondée à Genève en opposition avec la faculté officielle de théologie vint lui offrir un chaire où il pourrait travailler à la propagation de ses idées. M. Scherer accepta avec joie et comme s'il avait enfin atteint le but de sa vie. Cependant l'heure de la crise allait sonner.

Sa foi était trop en possession de son âme pour que la pure spéculation l'ébranlât. C'était le dur content des textes, les résultats positifs de la science critique qui devaient lui porter le coup mortel.

La fonction de M. Scherer, en effet, l'obligeait à étudier les textes en secret et non en croyant. Il avait trop de conscience pour se dérober à ce dangereux devoir. Aussi les marques d'incertitude ne tardèrent-elles pas à se montrer. Le premier cri d'angoisse sur du 16 octobre 1843. Nous n'hésitons pas à aller cette page du journal suisse, il y en a peu de plus émouvantes dans l'histoire; elle suffirait seule à remplir de respect et d'admiration pour celui qui l'a écrite : « O mon Dieu, donne-moi d'être vrai. Je porte ton nom, ô mon Seigneur ! Mais occupations ne rapportent à toi, je me range auprès de toi avec ceux qui l'aiment. C'est à toi que j'appartiens, à ton église, à ton service. Et pourtant... Ah! messieurs, écoutez! La vérité c'est l'unité de la vie et je ne suis rien moins qu'un. O mon Dieu, donne-moi d'être vrai, vrai surtout quand à toi. » Pendant un an encore, M. Scherer, la lutte au cœur, poursuivait son enseignement. Mais dès 1849, il adressait sa démission au président de l'Ordinaire. D'ailleurs la santé était faite, la certitude de posséder la vérité absolue allait se dissiper peu à peu, et son esprit retomber du ciel sur la terre. Chute cruelle et si rapide qu'à peine on se peut marquer les stades. Convaincu dès l'alors que les livres saints ne sont qu'un document humain il crut, quelque temps, pouvoir se rallier aux idées de Vinet, abandonner le dogme théopneumatique sans enlever de crête à la vérité absolue des doctrines enseignées par l'Évangile, sans cesser de croire surtout à la personne une et extraordinaire du Christ. Si la Bible n'est pas la parole de Dieu, au moins, pensait-il, renferme-t-elle la parole de Dieu. Pendant quelques années il collabora activement à la *Revue théologique* de Strasbourg. Avec MM. Rösche et Calini il soutint les idées qui devaient faire le fond du protestantisme libéral. Mais les principes ont leur logique inflexible. Cette idée chancelante que M. Scherer ne croyait pas révéler d'une façon surnaturelle, M. Scherer allait être amené à la considérer d'un point de vue tout historique, comme un fait ayant eu ses antécédents et devant engendrer ses conséquences, comme un phénomène transitoire et non comme l'immuable image d'une éternelle vérité. « La révolution la plus profonde, disait-il dès 1851, qui puisse marquer cette vie terrestre qu'on accompli lorsque l'absolu nous échappe et avec l'absolu la spiritualité privilégiée et les oracles de la vérité. »

Cette révolution s'opéra en partie dans l'esprit de M. Scherer sous l'influence de Hegel. On a signalé l'importance de cette influence, on s'est peut-être pas assez montré qu'il ne vit dans l'hégélianisme que le relativisme, que la doctrine de

l'universel devient et non cette idée abstraite à Hegel que l'absolu se trouve dans la pensée elle-même. L'idéalisme n'a fait que l'affirmer dans son manière de voir toute historique. Dans cette théorie que tout phénomène et entre autres le christianisme s'explique par des causes naturelles, que tout phénomène n'est, suivant son expression favorite, qu'un « fait ». Notre connaissance, nous lui, ne porte que sur des faits passagers, n'ayant d'absolu que leur place dans la ligne d'airain de la nécessité. Cette manière de voir devait le conduire au scepticisme le plus net. En 1866 il quitta Genève pour ne plus y revenir. La rupture était définitive achevée; son esprit était définitivement abandonné l'absolu. Il devait naturellement se laisser séduire par les doctrines évolutionnistes qui soutenaient comment se fixaient mécaniquement et sans inflexion de la fluidité, les organismes, les esprits, les croyances, et qui aboutissent en dernière analyse au pyrrhonisme. Il pensait que Darwin résolvait le grand problème du xix^e siècle. Enfin, à la fin de sa vie, il disait lui-même que ces deux mots définissaient le mieux son état d'esprit : « phénoménisme agnostique ». L'absolu est-il matière, est-il esprit? Mystère. Notre connaissance ne porte que sur les phénomènes qui se transforment et se succèdent dans notre conscience comme un implovable flux. M. Scherer avait passé de l'orthodoxie universelle au phénoménisme sceptique de Hume et de Stuart-Mill. Il avait partagé la sorte réservée souvent, comme on l'a remarqué, aux mystiques. Perdue dans la contemplation d'un objet infini cet objet s'évanouissait, lui restait comme perdu dans le vide et ne pouvait s'élever à ces hautes doctrines qui cherchent l'absolu non dans l'objet de la pensée mais dans la pensée elle-même, qui contemplant, immobile, les phénomènes, ne suit à leur contact et ne peut douter de sa propre existence.

A ce nouvel état d'esprit de M. Scherer devait correspondre naturellement une profonde transformation de sentiment. Certes l'adaptation du sentiment à la pensée lui languit, possible, elle coûte des larmes de sang. « Quand la lutte s'élève au moment, nous dit-il, quand le penseur sentent l'homme, quand il sent les phénomènes qu'il a arrachés, oh ! qu'il trouve alors son sentier rude et sanglant et qu'il donnerait volontiers la jouissance de sa conquête pour une de ces fleurs de poète et de poète qui embellissent le sentier des humains. » Cependant, l'âge aidant, la paix devait se faire. A l'intelligence il ne restait que des faits relatifs se perdant au gré de l'éternel douter, au vu et au réel que la resignation stoïcienne et épicurienne, avec une certaine tristesse à la pensée que le vertueux est éternelle et que, de la connaître, l'humanité peut-être mourrait. Cette manière de contempler et de sentir la vie est exposée avec une netteté qui ne laisse rien à désirer dans la préface au journal intime d'Amiel. Le fait, la force, la réalité le persuadent sans l'opprimer. L'optimisme comme le pessimisme lui semblent « importunement » puisqu'ils jugent les choses d'après un idéal tout subjectif, une pure conception de l'esprit. « Mais les choses sont ce qu'elles sont, le monde est tout ce qu'il peut être et l'apaisement est dans l'acceptation du fait et de sa supériorité. » Comprendre, c'est enfin se réjouir

du même se réaguer. M. Scherer, dans le naufrage de ses croyances, a su commander son cœur à la résignation des *Pythagos* et des *Marci-Aurèle*, il a senti de leur triste sagesse, mais avec plus d'amertume, s'est relevé d'un bon réve, ayant moins de confiance dans l'avenir. Cependant la paix s'est faite, l'unité intérieure s'est rétablie, le sentiment s'est mis en harmonie avec la croyance.

Telle a été toute une vie qui a fait de M. Scherer le véritable littérateur, le philosophe, l'écrivain politique que nous connaissions, qui lui a donné cette autorité devant laquelle tant de monde s'incline. M. Gréard a analysé avec son grand talent les querres de la dernière période. Nous retrouvons le bon à ses pages si saines, si nourries d'idées. Mais assurément l'intérêt du livre est dans ce grand drame intérieur, dans cette lutte menée poursuivie avec un si noble courage. Car ce sont des héros ceux qui ont suivi sont intelligents, ceux qui ont suivi, à travers les ruines qu'elle a semées sur sa route. M. Scherer fut un héros de la pensée. Il a tenu bon après de lui la contagion de scepticisme. Pour nous, nous croyons que la vie de ce bonhomme sérieux de la vie est un exemple fécond pour l'intelligence, une haute leçon de moralité.

P.-FELIX PÉREZ.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions. — Sur la proposition de la Section des Sciences religieuses, M. le Ministre de l'Instruction publique a nommé M. Edme Derumey à faire un cours libre à l'École des Hautes Études sur l'histoire religieuse de l'Abyssinie. Malgré le caractère très spécial de sujet choisi, cette conférence a groupé un nombre d'auditeurs relativement considérable. Le mercredi, à deux heures, M. Derumey expose l'histoire religieuse de l'Abyssinie depuis les origines jusqu'au rétablissement des musulmans au xiii^e siècle. Le samedi, à deux heures, il explique des textes relatifs à l'éthiopie chrétienne.

Publications. — 1^o *Philippe Berger. La Bible et les inscriptions.* (Paris, Fischbacher; in-8 de 24 pages). M. Philippe Berger, professeur d'hébreu et d'arabe au lycée à la Faculté de théologie protestante de Paris, avait été chargé de faire le legs d'ouverture des cours à la rentrée de novembre dernier. Il a eu l'heureuse idée de consacrer cette leçon à montrer l'utilité de l'étude des inscriptions assyriennes pour l'histoire du peuple d'Israël et spécialement pour les étudiants. Elles nous apprennent parfois des faits inconnus de l'histoire traditionnelle, des noms ou des indications chronologiques, mais elles ont surtout le grand avantage d'être des documents contemporains des événements auxquels elles se rapportent et elles établissent ainsi des points de comparaison certains, qui permettent de rétablir et de contrôler les textes anciens. Pour l'histoire d'Israël en particulier, elles ont le grand avantage de nous fournir quelques renseignements sur les peuples voisins dont l'histoire traditionnelle ne nous donne guère que les noms. M. Berger a illustré chacun de ses enseignements par des exemples heureusement choisis, de façon à fixer l'attention même du cours qui n'est pas fait de ces questions l'objet de leurs études spéciales. En rappelant les services que l'épigraphie assyrienne peut rendre à l'histoire d'Israël, il a adressé à ses auditeurs son legs qui, chez nous en particulier, pourrait être utile à d'autres jeunes étudiants.

— 2^o *Paul Allard. La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église* (Paris, Lenoir; 2 vol.). En publiant ces deux volumes M. Paul Allard a achevé la grande « Histoire des persécutions » dont il avait déjà fait paraître trois tomes.

Les études de M. Allard et celles de M. Aubé sont comme aux tripodes des travaux français modernes sur les persécutions des chrétiens dans l'empire romain. Tous deux connaissent fort bien les sujets qu'ils traitent, mais où le premier est par principe disposé à admettre l'authenticité et la véracité des récits hagiographiques chrétiens, le second les soumet à ses critiques minutieuses, en général défavorables. Toutefois que M. Allard voit et présente les faits dans l'ensemble auxquels ils appartiennent, M. Aubé les étale en eux-mêmes, en les isolant peut-être trop les uns des autres et avec une tendance marquée à couper un chrétien en quatre. Tous deux font honneur à l'érudition française contemporaine; si l'un et l'autre ne nous semblent avoir donné l'histoire définitive des persécutions, M. Aubé en a fourni quelques bons matériaux. M. Allard en a fait un récit, d'une lecture attrayante, mais sans critique suffisante des sources et sans indépendance suffisante à l'égard de l'histoire traditionnelle.

— Dr. Max Bonnet, *Narratio de miraculo a Michael archangelo Chocus portato* (Paris, Hachette; n° 6 de xix et III p.). M. Max Bonnet a choisi comme sujet de thèse latine une légende de l'Année Neuvaine, l'histoire du miracle accompli par l'archange Michel, du l'administration de la puissance du Seigneur, en faveur de l'enfant Archippe auprès d'une sainte merveilleuse, dans les environs de Chacretopa. Ce Chacretopa doit être assimilé à Chocus, aux environs de Colosse. La marie miraculeuse a jailli de terre, lorsque les apôtres Philippe et Jean passèrent par là. Un païen, converti au christianisme après la guérison de sa fille, y a élevé une chapelle en l'honneur de l'archange Michel. Le sainten Archippe en est devenu le gardien. Les vertus de la sainte et la sainteté du gardien guérissent les païens, qui défontent deux croix romaines pour noyer Archippe. Mais Michel intervient au moment suprême et les murs défontent sont englouties dans les merveilles de la montagne. M. Bonnet a publié la version qu'il juge la plus ancienne et qui doit dater du v^e au vi^e siècle. Nous avons évidemment ici une légende de fabrication pieuse, mais dans laquelle l'auteur a dû faire entrer nos éléments du légendes populaires antérieures. Les sources d'eau chaude sont naturellement aux environs de Colosse et le culte des Anges et des Puissances y était répandu. Il devait y avoir des légendes locales autour des sources d'eau chaude; l'histoire y a ajouté des noms — Archippe — et des souvenirs empruntés à l'Égypte aux Colossiens ainsi qu'au cycle légendaire des apôtres, de manière à faire remonter le récit entier à la gloire de l'archange Michel. La légende choisie par M. Bonnet n'a rien de particulièrement remarquable et elle-même. Elle n'a de valeur que comme échantillon des récits légendaires, qui furent, après les actes des martyrs, les romans de l'univers devenu chrétien.

— Dr. S. Berger, *Nummuli veterabiles aut Les Bibles persicopales et arabiques*. M. Samuel Berger, continuant ses patientes études sur les manuscrits des anciennes versions bibliques, a publié dans la « Romania » (t. XIX) et en usage à jour un nouveau chapitre de l'histoire de la Bible au moyen âge. Il a

été clairement la dépendance de la littérature biblique catalane à l'égard de la langue d'oïl et du provençal. Les traductions catalanes semblent avoir été faites par un homme qui savait le latin, et tous le latin, son le latin et son le français. L'époque classique de la littérature biblique catalane est le *ari* alain, mais celle-ci manque de toute espèce d'originalité.

— 5. L'abbé Fourrière, *La mythologie simplifiée d'après la Bible* (Paris, Nogent et Chervin, 1890). M. l'abbé Fourrière est l'auteur d'un livre sur les emprunts d'Homère au livre de Judith. La « *Théologie des Religions* », par l'organe de son chroniqueur et d'un de ses collaborateurs, M. Robin, professeur honoraire à la Faculté des lettres de Rennes, a pu à partir avec une certaine vivacité la thèse de l'honorable abbé. Elle la trouve absurde, ou au moins elle n'a pas tort, et compréhensible pour nos études, ce qui est une autre exagération. Dans tout ordre d'études il y a des excentriques; l'histoire des religions, la critique historique, leur offrent un vaste champ où les forces de leur imagination peuvent s'élever sans inconvénient. M. l'abbé Fourrière n'a pas voulu rester sous le coup des attaques de ses contemporains, il a repris à nouveau sous la thèse qui lui est dévolue. Toute la mythologie, toute la littérature grecque y passent. Dans l'Ajout de Sophocle il est facile de reconnaître sans les traits d'Ajout et d'Arcté sous ceux d'Ulysse (p. 47). Dans le XIV^e livre de l'*Ilade*, le fait dominant, c'est la ruse de Junon qui trompe Jupiter pour assurer la victoire aux Troiens; le fait central du livre de Judith est exactement semblable. Les détails même de la toilette de Junon font penser à Judith: « Junon parait son corps avec du fard, Judith se lave le corps; Junon se peigne; Judith fixe ses cheveux » (p. 4). Il semble aux yeux, n'est-il pas vrai, que des traits aussi extraordinaires ont été empruntés par l'auteur plutôt à l'auteur grec. Il y en a 87 pages de la même force. En vérité, de pareilles illustrations sont insuffisantes.

— 6. Il vient de paraître quelques ouvrages que nous ne pouvons que mentionner ici et auxquels le Havre consacrera prochainement des notices plus étendues. La Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet s'est enrichie d'un nouveau volume, la traduction française de l'ouvrage bien connu de M. A. H. Sogno, *Les Hébreux* (Laroux; 2 fr. 50), avec préface et appendices par notre collaborateur, M. Joachim Renaut. — L'éditeur Calmann-Lévy a réimprimé en un beau volume l'ouvrage publié par M. Ernest Harel dans la « *Revue des Deux Mondes* » sur la *Moderne des prophètes*. C'est l'œuvre dernière de l'historien de « *Christianisme et ses origines* »; M. Harel, en effet, est mort le 21 décembre 1889, peu de mois après avoir livré au public la thèse originale et hardie, sur laquelle les discussions s'engageront, sans doute, nombreuses, mais à laquelle personne ne pourra contester la sincérité et la loyauté scientifiques dont tout ses travaux de M. Harel portent la marque. — Enfin, M. Maurice Verres fait paraître chez Laroux, sous le titre *Essai biblique*, un recueil de sept notices ou études qui ont déjà paru en brochures ou comme articles de revues. M. Verres, dans la seconde édition est vraiment étonnant, annonce

en outre une série d'ouvrages nouveaux, notamment mon étude approfondie sur la religion du peuple d'Israël intitulée : *De profonde polythéisme des Hébreux*, qui formera les tomes II et III de la *Théologie* de l'École des Hautes Études (Science religieuse). Le premier de ces deux volumes paraîtra à peu près au même temps que la présente livraison de notre Revue.

Nouvelles diverses. — 1° Le même M. G. Bédé, ancien membre de la mission archéologique du Caire, qui a fait récemment un long voyage d'études dans le massif du Sinaï, a offert à M. Renan un *Schachtel* de la même qu'il a recueillie. L'objet était accompagné de la lettre suivante que nous nous faisons un plaisir de communiquer à nos lecteurs :

« Monsieur et maître,

« Au cours de mon dernier voyage au Sinaï, j'ai recueilli une petite quantité de même que je suis heureux de vous offrir. D'accord avec les Bedouins, les voyageurs ont, comme vous le savez, donné ce nom à la résine d'un des arbres les plus communs de la péninsule, le *turfo* ou *Bumax mannifera* d'Ellenberg. C'est une substance résineuse très dure et ayant plus ou moins le savoir et l'odeur du miel. L'écoulement de la résine est un phénomène qui se reproduit qu'en printemps et pendant deux mois, mais non d'une façon continue. Les Arabes m'ont affirmé n'en avoir jamais vu tomber que pendant le mois et notamment au moment de la lune. Ils n'ont fait en cela que me répéter ce que leurs pères avaient déjà dit aux voyageurs qui s'en sont servis.

« Tschoudorf et Palenc ont minutieusement observé dans leurs relations tout ce qu'ils avaient entendu à ce sujet. Aux circonstances qui précèdent, ils ajoutent l'un et l'autre, toujours d'après le dire des Arabes, que la résine de la chère stérilisée le manoir, ce qui m'a été confirmé. La plupart des voyageurs ont également fait la remarque que cette abondance locale de résine ne pouvait s'expliquer que sur le terrain du O. Esh-Chak, à l'endroit qui porte le nom de O. Taifa et O. Ferun. En travers à quelques jours d'intervalle et à la fin de mai les deux haies de tamaris du O. Esh-Chak et de O. Ferun, et malgré toutes mes recherches, je n'ai pu découvrir aucun trace de manoir. Le bois du O. Taifa, réputé le plus productif, m'a même surpris par son état de décoloration.

« Mon voyage finit à sa fin sans que ma curiosité fût satisfaite, et je croyais bien ne jamais connaître la source que par les descriptions des voyageurs et des botanistes — descriptions que je commençais à peine reproduites sans contrôle — quand mon guide est la fois des découvertes. C'était le 5 juin, dans une gorge du O. Chemsch, à deux journées et demie de marche de Souf. Au milieu de cette gorge s'élevaient les tifs. Si la tife dépassait rarement trois mètres de hauteur, il est susceptible de se développer en largeur comme le pin parasol et répand ainsi une nappe d'ombre très légère, mais qui à son tour dans l'Arabie Pétrée ne se vint pas le beau cyprès d'Égypte. La tamaris du O. Chemsch

non dénué de couleur et de la manie en alu-solame. La dentelle en était interrompue, mais le tissu d'aiguilles et de fils merveilleusement accommodés au profil de l'arbre était littéralement recouvert de petites perles blanchâtres de la grosseur d'une goutte de rosée. Ces perles faisaient à la stature des doigts. Aucune n'était tentée suspendue au branchage, comme si la sève s'était répandue tout épuisée à l'état de pluie. L'écorce des branches n'en portait d'autres traces que des stries faiblement et comme faites au pinceau. L'air rempli une halle de belvédères romaines au hasard, et j'ai, le lendemain, constaté que les perles s'étaient, sous l'influence de la chaleur, séparées de leur support pour former au fond de la halle un dépôt singulier très transparent et très noir. C'est seulement quelques semaines plus tard que l'échantillon m'a paru prendre l'aspect jaunâtre qu'il a conservé depuis.

« Hâtez à se demander si cette manne est bien la manne d'Ierail. Ce n'est pas l'avis des voyageurs qui ont pris à la lettre le vrai billique. Pour les uns, la manne est au-dessus de toute explication, tant qu'il n'est, pour d'autres, qu'une invention d'âge plus récent et sans la moindre attache avec la réalité. Cette manière de voir nous paraît presque aussi inadmissible que la première. La manne, telle qu'elle est décrite dans l'*Kamle* ou les *Sanderv*, serait presque aussi miraculeuse comme produit spontané de l'imagination que comme fixée spéciale des Eobim. Je pense, pour ma part, que tous les épisodes connus dans la relation de la forêt d'Ierail (bois au ardent, arge du Harb, sources miraculeuses, manne, etc.) ne sont ni plus ni moins que le surcroît d'une réalité amplifiée par l'imagination populaire. Mes deux voyages au Siam n'ont fait que me confirmer dans cette opinion. Pour la partager (au moins en ce qui concerne la manne), il suffit de comparer la description de la manne et les phénomènes qui l'accompagnent se trouve dans les deux récits de l'Histoire, avec les résultats de mes observations qui ne sont qu'une confirmation d'observations antérieures.

« Veuillez donc, Monsieur et Maître, accepter cet humble ouvrage du docteur de l'École que vous avez si merveilleusement dirigé et qui devait bien un peu de sa science à l'historien d'Ierail. Veuillez en même temps agréer, etc.

H. BERNIER.

— 2^e Les *Châtiments* de madame M. Germaine de la Roche à la Bibliothèque de l'Académie des Inscriptions (séances du 19 décembre et du 2 janvier) ne méritent pas un mémoire fort curieux sur les mystères du moyen âge, considérés au point de vue de la démonstration et de la mise en scène. Nous empruntons au journal « Le Temps » le résumé de ce travail, qui a paru ensuite dans la *Revue Bleue* :

« L'auteur traite d'abord, avec de grands détails, de la structure du théâtre et de la composition de l'auditoire, puis du rôle des femmes sur le théâtre, de l'initiation des dévots, du costume et des accessoires, et termine par un sta-

putre sur la peinture décorative et les peintures décoratives, où il montre que les peintres miniaturistes du xiv^e siècle qui ont mis Jean Fausquet, Jehan Puyet et autres n'ont pas craint d'employer leur talent à brosser des décors pour la représentation des mystères.

« M. Bapst prend les mystères à l'époque où leur représentation n'a plus lieu seulement à l'occasion des fêtes religieuses, mais est devenue une distraction habituelle pour les hommes du moyen âge, et a, par suite, amené l'établissement d'un théâtre permanent. La décadence de ce théâtre a varié suivant la richesse des municipalités et la libéralité des « *Ménagers* » de l'époque. En quelques endroits, elle a atteint un luxe et une magnificence froids. Mais partout où, au xiv^e siècle, on a joué des mystères, des salles de spectacle ont été construites, avec loges pour la municipalité ou le seigneur du pays, amphithéâtre pour le public, et même, détail curieux, des buffets et buvettes, comme, par exemple, au *Mystère de saint Placide*, joué à Angers, en 1471.

« Pour la mise en scène, qui variait avec le génie des organisateurs, on suppléait à l'absence des changements à vue — qui caractérisent de l'art moderne — par la construction simultanée et ordonnée de plusieurs scènes où les acteurs se transportaient successivement suivant le lieu où se passait l'action. La scène, de forme généralement rectangulaire et de dimension variable, était limitée adossée à une muraille, tendait au milieu de l'assistance qui l'entourait de toutes parts, comme dans un cirque. La décoration de la scène se composait guère au début qu'en filant autour le mur des murailles et dont le but était double : d'une part, si la scène se déroulait sur la place publique, les rideaux reculaient devant le public, ils se courbaient que pour mettre sous les yeux des spectateurs des scènes d'intérieur; d'autre part, ils servaient à masquer les acteurs quand ils se jouaient pas. L'art du machinisme était alors développé. Souvent des personnages disparaissaient de la scène et réapparaissaient dans les images; des tableaux ou des scènes se déroulaient soudainement sur la scène. Les rideaux se faisaient par des effets de lumière, le théâtre avec des pierres qu'on lançait dans un trou, les rideaux avec des fusées pleines de poudre à canon, comme cela eut lieu dans le *Mystère de la Nativité* qui se joua à Amboise en 1497.

« Quant aux costumes, ils empruntaient rien à l'arabesque. Les acteurs portaient les vêtements de l'époque : les empereurs romains sont habillés comme des rois de France; les princes païens sont vêtus comme des Ducs ou des Princes. Le Christ, Adam et Eve (celle dernière représentée par un homme) sont simplement nus — ce qui simplifie le dessin du costume. — Dans le *Mystère de l'Enfer*, Rahabodoubaud le premier roi « du naturel, le premier maître et le fondateur de l'artillerie, faisant mine de regarder l'ordonnance des généraux ».

« La robe des hommes sur le théâtre constitue un des plus intéressants chapitres du costume de M. Bapst. C'est à Metz, dans le *Mystère de saint Catherine*, en 1498, que les hommes apparaissent pour la première fois. Il semble

qu'elles ont joué généralement aussi bien dans les mystères parés que dans les mystères minés, chaque fois que le rôle n'était pas trop saignant pour leur constitution. Mais ce n'est qu'au xvi^e siècle que l'apparition des femmes sur la scène devient fréquente, et leur succès fut si rapide que les seigneurs du perron de la ville de Genève, après avoir lutté contre les hommes qui ne figuraient sur les théâtres que dans le but de se montrer parés pour exciter des éternels transports, voulurent bientôt avoir des loges express pour eux, d'où ils pussent mieux voir sur la scène.

« La plupart des artistes du xvi^e siècle et du commencement du xvi^e travaillèrent à l'ornementation de scènes de mystères : Jehan Fouquet, le chef de l'école française, Jehan Poyet, le miniaturiste du livre d'heures d'Anne de Bretagne, rendu si populaire par les procédés de la typographie moderne, Jehan Perron, l'auteur de la cathédrale de Brion, Jehan Bonafant ou de Pierre de Paris l'épique best, le peintre milanais du roi René, l'auteur des fresques de l'église Saint-Martin de Tours, Michel Colombe, le sculpteur des tombeaux de Louis François II à Nancy, etc., se sont occupés de la mise en scène des mystères. C'est surtout aux entrées royales qu'on a recours à eux; et alors, ces miniaturistes et ces sculpteurs dévoués se croyaient pas s'abaisser en brossant à grands traits, sur les charpentiers relevés des échafauds, en plein air, des scènes dont les espérances seules étaient faites dans les ateliers. D'ailleurs, la tradition du point de vue des décorateurs s'est toujours conservée avec les peintres français. Pour en citer un exemple, M. Baret rappelle que les costumes de la *Diane* et de l'*Amateur* d'Emile Augier avaient été dessinés par M. Meissonier lui-même.

« La dernière partie de la communication de M. Dupat a trait à la période de décadence des mystères dont la représentation ne cesse pourtant pas complètement en France. Au xvi^e siècle, dans un grand nombre de villes et de villages, on joue encore, aux environs des fêtes de Pâques et de Noël, le mystère de la Passion, les actions de la Nativité, le drame de sainte Fiacre et autres poèmes religieux avec une mise en scène et des décors parfois grotesques, mais qui rappellent souvent ceux du moyen âge. M. Dupat a vu, il y a dix ans à peine, dans un village de l'ouest de la France, un saint jouant un rôle dans un mystère, revêtu d'un uniforme de pompier. Mais c'est surtout dans la basse Bretagne, à Tréguier et à Lannion, que ces représentations ont encore une certaine valeur. On y voyait, il n'y a pas longtemps, de temps à autre, des troupes composées d'artisans d'organiser et parcourir le pays, généralement affaiblis, en jouant les apôtres des trois Mages et d'Hérode. En 1867, on jouait, à Saint-Brieuc, le mystère de sainte Tryphine; en 1875, à Plouméné, les Quatre Fils Aymon. Enfin, en 1883, à Plougonvelin, à Morlaix et dans toute la partie des Côtes-du-Nord qui avoisine la Finistère, des représentations semblables ont encore eu lieu avec un sérieux tel de la part des acteurs, avec une émotion et un recueillement si grande de la part de l'assistance, qu'on peut prétendre que la tradition des mystères n'est pas encore prête à disparaître. »

— 3^e *La sorcellerie en France.* Si la tradition des mystères survit encore en Bretagne, il est grand nombre de campagnes où le culte des sorciers n'est pas encore prêt à disparaître. En voici un exemple emprunté au département des Pyrénées-Orientales. Au mois de décembre dernier, à Terradelongue, dans l'arrondissement de Gêze, un enfant de cinq ans était morde au poignet par un chien enragé. Immédiatement les parents firent demander le saint-soudan qui, avec l'approbation du maire de la commune, ordonna d'enfermer l'enfant pendant quarante jours dans une chambre obscure en le privant de viande et d'eau. Un rédacteur intervint pour mettre fin à ce régime stupide, mais à peine était-il parti que les parents s'exprimaient d'enfermer l'enfant à nouveau. Il fallut l'intervention de la gendarmerie pour avoir raison de l'obstination de ses malheureux. Le saint-soudan jouit, dans tout le pays, d'une grande autorité. Il peut tancer et même lâcher des berres rouges au feu et li à le pourrir d'éclabousser les incendies. Il n'est point nécessaire, d'ailleurs, d'aller jusqu'à dans les coins perdus d'un département comme du Flapagnu pour trouver des contemporains qui puissent recourir aux guérisseurs magiques ou miraculeux plutôt que d'appliquer des traitements scientifiques à leurs malades. Les compagnies de charbon de fer argumentent chaque année des trains spéciaux, pour enlever à destination les boîtes qui vont demander aux saints ce qu'ils ne peuvent obtenir du médecin.

— 4^e *Le Musée de Clugy* a reçu de M^{re} le baron de Nottmann de Rastbach une magnifique collection d'objets d'art hébreux datant du 11^e au 17^e siècle, qui a été formée par Isaac Strauss, l'ancien chef d'orchestre des Juifs de Vienne. Les carreaux saints, les échantillons, les lettres à parler, les animaux sacrés, la circoncision, les langues, ossements et bijoux de toute nature, ainsi que les pères du prêtre et les rideaux du tabernacle, qui figuraient dans cette collection, ont presque tous une valeur artistique.

— 5^e La Chambre des députés, dans sa séance du lundi, 15 février, a voté au gouvernement un crédit de 500,000 francs pour couvrir les frais des *festes de Diqués*; 200,000 francs ayant été consacrés aux expropriations nécessaires. Cette question, des indemnités à payer aux habitants des municipalités sises qui doivent être dépeuplées, avait beaucoup embarrassé les négociateurs. Déjà M. Barthélemy, durant son passage au ministère de l'Instruction publique, avait conclu un accord avec le gouvernement pour M. Bourgeois et au l'honneur de faire maintenir par les Chambres la grosse dépense que ce projet entraînait. Voilà du travail en perspective pour notre finis d'Athènes et pour le savant directeur qui vient d'être mis à sa tête, M. Hamelin.

ANGLETERRE

— 1^{er}. Notre collaborateur, M. Edmond Montet, professeur à l'Université de Genève, a publié, dans l'*Asiatic Quarterly Review* de l'octobre 1880 et en tirage à part, une étude sur la Conception de la vie future dans les races semitiques.

Il y a étudié successivement les documents égypto-babyloniens, on l'on trouve la notion d'une vie végétative des ombres dans l'Aché, mais pas de vie future véritable et complète; les documents sémitiques et phéniciens avec la notion du Sheol et des Héphajim. Les Scindus, au milieu dans leur groupe le mieux connu, ne se sont donc pas élevés au-dessus des idées suggérées par l'instinct que le corps humain projeté sur la terre, c'est au sein du peuple juif et sous l'influence des idées grecques que le croyance à l'immortalité de l'âme s'est développée. S'adaptant aux doctrines croyances matérialistes, la foi en l'immortalité s'y est transformée en croyance à la résurrection des corps, et c'est sous cette forme qu'elle a passé dans le christianisme et l'islamisme.

— Dr M. Sémer a numéroté la publication d'une série de documents inédits relatifs à l'histoire du Long Parlement et à la révolution puritainisme. C'est la Christian Society qui fait les frais de cette entreprise. Le premier volume a pour objet les *Mindes of the Puritanic Protestant Clergy*.

— Dr M. Sémer a raconté, dans l'*Academy* du 7 février, trois comme une œuvre en basant sur les tablettes de Tel-el-Amarna, le nom du dieu adoré à Jérusalem sous la forme Marra. Il faut lire Sémer. Jérusalem — Ur-salim — c'est la ville de Salim, du dieu de la paix. Voilà pourquoi Malchizedek est dit « roi de Salim ». M. Sémer va jusqu'à rattacher à ce dieu nom le titre de « Prince de la paix » qu'Ézéchiel confère au nouveau futur d'Israël.

— South Place Chapel and Institute. La South Place Ethical Society, la première ramification en Europe des Sociétés pour la culture morale d'Amérique, a donné naissance au South Place Institute qui continue cette année les conférences sur les diverses manifestations de la vie et de la pensée religieuses dans le passé et de nos jours, dont une première série a paru un volume sous le titre : *Religious systems of the world* (Londres, Duckworth). Notre collaborateur, M. le docteur Goblet d'Alviella, a rendu compte de cette publication extrêmement intéressante, destinée à répandre plus de tolérance et plus de largeur d'esprit dans le monde religieux (cf. *Revue*, t. XXII, p. 77). Cette année, après une suite de conférences sur la vie nationale de différents peuples, le comité a organisé une nouvelle série de Lectures sur les *Systems religieux du monde*, qui, pour la plupart, seront à leur tour publiées. Nous leur consacrons avant de quitter qu'un premier volume actuellement épuisé. En voici la liste pour les mois de janvier à mars : le professeur Shuttleworth sur l'Eglise d'Angleterre; M. Anderson, sur les Maronnites; M. Martil, sur les anciennes religions slaves; le Rév. Fotheringham, sur le Presbytérianisme; M. Keary, de l'influence du Paganisme sur le Christianisme; M. Brown, sur le Bouddhisme; M^{re} Bouant, sur la Theosophie; M. Carlyle, sur l'Irvingianisme et sur le Félicisme; M. Compston, sur l'Eglise nationale anglicane; M. Mower Williams, sur le Brahmanisme; M. Robertson, sur les religions anciennes de l'Amérique.

D'autres conférences seront aussi annoncées pour une époque ultérieure. Elles ont lieu à South Place Chapel les dimanches, à quatre heures de l'après-midi et sont précédées par un jeu d'orgues et par des chœurs.

D'autre part, le dimanche matin, à onze heures un quart, la *South Place Ethical Society* (Finchury, Londres, E. C.), qui est à proprement parler la congrégation impérialiste, tient des réunions où les exhortations de musique religieuse alternent avec des sermons laïques prêchés par divers auteurs sur des sujets religieux ou moraux en dehors de toute confession dogmatique. Ainsi M^{lle} Macdonald a parlé, le 4 janvier, sur la Religion de la Nature, enseignée par Rousseau; le 11 janvier, M. Raine a parlé du Chœur des invisibles; le 18, M. Whitehead, de la Religion militante au xix^e siècle, et le 25, M. Stanton Colt a traité ce sujet : Prophète et Poète.

La Société a institué, à la même heure, dans un local voisin, une école de dimanche pour les enfants. Le mardi soir elle fait donner des conférences sur les problèmes économiques du jour, pour répandre des idées de justice. Le dimanche soir elle donne des concerts populaires. Elle a une société de chant, une union de jeunes gens; elle donne des soirées avec projections lumineuses et même des soirées dansantes. Elle a une bibliothèque pour les prêts de livres. Au printemps elle organise des excursions à la campagne. Bref, elle déploie une activité vraiment extraordinaire, on se méfierait le génie pratique et le talent de propagande de la race anglo-saxonne. Nous nous trouvons ici en présence d'une création religieuse remarquablement moderne et dont l'histoire est des plus instructives.

— **Les Hibbert Lectures pour 1891.** La société de la fondation Hibbert a voulu cette année à son de ses collaborateurs, M. le comte Goblet d'Alviella, la mission de donner, à Oxford et à Londres, la troisième série de conférences sur l'histoire religieuse. C'est la troisième fois que ses conférences seront données en français. Déjà M. Rousset et M. Albert Nélle avaient été appelés par le Comité. M. Goblet d'Alviella, qui vient d'achever un beau volume sur l'évolution des symboles religieux, consacra ses conférences à l'évolution de l'idée de Dieu selon l'anthropologie et l'histoire.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1^o Ed. Glaser, *Skizzen der Geschichte und Geographie Arabiens* (Berlin, Weidmann). Si l'on pouvait compter de confiance les résultats annoncés par le vaillant explorateur dans le volume qu'il vient de publier sur l'histoire et la géographie de l'Arabie, et qui fait suite à la *Skizzen der Geschichte Arabiens*, publiée antérieurement avec Strauch, à Munich, l'ouvrage de M. Glaser serait l'une des plus importantes contributions des dernières années à l'histoire des peuples sémitiques. Malheureusement, malgré le ton assésé de l'auteur, il semble que l'hypothèse tiennent une grande place dans les deux tomes de M. Glaser, surtout dans le second. Il eût été préférable de différer la publication de ses prétendus résultats, jusqu'au moment où la critique aurait pu entretenir les assertions de l'auteur sur les inscriptions mêmes qu'il a décou-

surées et qui, seules, peuvent offrir une base solide aux deductions historiques. Les inscriptions sont utilisées avec impudence. S'il faut en croire celui qui les a rapportées au prix des plus grandes fatigues et en s'exposant à de nombreuses dangers, elles offrent de nombreux et précieux renseignements sur le royaume de Saba et sur celui, plus ancien encore, des Himyar. Elles servent ainsi largement la porte, à peine entr'ouverte, jusqu'à présent, sur les mystiques circonstances de l'Arabie méridionale. Les découvertes de M. Glaeser tendent également à modifier les idées régnantes sur l'antiquité de l'alphabet arabe, dont l'alphabet phénicien ne serait plus qu'un dérivé. On comprend aisément quelle riche moisson les vestiges de l'Ancien Testament pourraient tirer des renseignements fournis par l'auteur et de quel jour il délire la propagation de l'islamisme en Arabie avant Mohammed.

Toutefois, un grand nombre de ses conclusions sont, dès à présent, contestées par le critique anonyme qui les discutait récemment dans la « Harin critique » (10 novembre 1890), et qui a l'avantage de posséder les copies des inscriptions. A condition de réserver son jugement définitif, on tirera grand profit de la lecture des livres que nous signalons ici, on y trouve la résumé et le commentaire le plus complet de tous les textes relatifs à la géographie de l'Arabie, soit dans les géographes classiques, soit dans la Bible. Enfin l'ouvrage contient un appendice consacré à l'histoire de l'Abyssinie aux 11^e et 12^e siècles après J.-C., dans lequel l'auteur renverse l'interprétation généralement admise de l'inscription d'Adulis.

— 2^e A. Jahn, *Echique et Proclus de philosophie chalcédaïque avec de doctores alexandrinis christiano-orthodoxis*. (Halle Pfeffer. in-8 de xii et 96 p.). On sait que le philosophe néoplatonicien, Proclus, suppose un traité considérable sur les *Alétheia*, c'est-à-dire sur les choses éternelles, auxquels les philosophes de cette école, depuis Porphyre et Amélius, attachaient une grande valeur, comme à tous les documents qui leur permettaient de retrouver dans les traditions du paganisme et des religions orientales une justification et une confirmation religieuses, une sorte de texte sacré, à l'appui de leurs spéculations métaphysiques. M. Jahn vient de publier, avec un commentaire très soigné, l'extrait de ce commentaire, qui fut sans doute rédigé au moyen âge, et qui nous a été conservé dans un manuscrit du Vatican. Ce texte, d'une signification souvent obscure, gagne beaucoup à être présenté par un éditeur aussi compétent. Il renferme, avec beaucoup de lettres, des données curieuses pour l'histoire religieuse du paganisme oriental. M. Jahn a joint à son édition l'Hymne à Iuvén, généralement attribué à Grégoire de Nazianze, et il montre qu'il faut y voir l'œuvre de Proclus.

— 3^e *Zeits. und Literaturanhang zur Geschichte der alchristlichen Literatur*, VI, 3 (Leipzig: Hinrichs). La collection bien connue dirigée par M. G. von Oudart et Harmsch s'enrichit régulièrement de dissertations toujours intéressantes, mais fréquemment hasardées (voir notre t. XXII, p. 107). Le fascicule

que nous empruntons ne comprend trois travaux : une étude de M. Hans Schiele, jeune historien suisse, qui a pour but d'établir que l'auteur des *Philosophumena*, Hippolyte, a emprunté les détails qu'il donne sur les gnostiques à un auteur contemporain, plutôt qu'il ne s'appuie pas sur des auteurs connus, antérieurs à lui, ou sur la connaissance personnelle des hérétiques. Ce contemporain aurait induit Hippolyte en erreur, en lui fournissant des écrits gnostiques pseudépi-graphes. La démonstration est ingénieuse, mais elle suppose une fixité de doctrine dans les diverses écoles gnostiques et une ouverture d'esprit chez leurs adversaires qui n'existeraient certainement pas. Les doctrines gnostiques étaient à l'état de perpétuelle transformation et les membres de la Grande Eglise, qui nous en parlent, ne les comprennent guère ou ne veulent pas, de parti pris, leur rendre justice. Comment établir, dans de pareilles conditions, qu'il y ait eu substitution de faux écrits gnostiques aux vrais ?

Nous citons encore les deux appendices, celui de M. Harnack sur les Syllabaires d'Apollon et la traduction allemande des fragments de Cyprien et d'Hippolyte, publiés par M. Gwynn, dans l'« *Normanthen* » (1888 et 1889), d'après un manuscrit syriaque découvert du jacobite Dorotheus Baradai (aux siècles). M. Harnack, notamment, a restitué plusieurs fragments d'Apollon dans la *De paradosi* de saint Ambroise.

Nouvelles diverses. — 1° Une nouvelle *Revue Ethnographische et de folklore*.

Nous avons déjà annoncé, à p. 5 de ce nos, que la revue bien connue et appréciée de MM. Lauer et Stiehl, la « *Zeitschrift für Volkspsychologie und Sprachwissenschaft* » commencerait une partie de son tirage annexe à l'étude des traditions populaires. Depuis le commencement de cette année l'exécution nous commencent s'est si bien accélérée que le titre principal d'aujourd'hui est devenu la sous-titre. La revue s'appellera désormais *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* et sera l'organe de la Société ethnographique dont nous avons déjà annoncé la fondation à Berlin (t. XXII, p. 100). Elle est publiée dans cette ville, chez Asher, sous la direction de M. Karl Wundt, l'auteur d'un article remarqué sur l'insuffisance des études de folklore telles qu'elles ont en général pratiquées, et sur les maigres résultats qu'elles ont produits jusqu'à présent dans la science des religions. Les membres de la Société recevront les quatre livraisons annuelles contre la cotisation de 12 marks. Pour les non-sociétaires le prix sera de 16 à 18 marks.

— 2° L'édition Asher, 5 Berlin, annonce la publication d'un ouvrage monumental dans lequel seront consignés les résultats des fouilles entreprises sous le patronage de l'empire allemand à Olympie : *Olympia, die Ergebnisse der von dem deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung*. Il se composera de cinq volumes in-4°, quatre volumes gr. in-fol. et d'un volume gr. in-fol. avec cartes et plans, et ne coûtera pas moins de 1200 marks. Cette publication est l'œuvre de MM. Curtius et Adler qui se sont assuré le concours des meilleurs archéologues, tels que MM. Dörpfeld, Grunh, etc.

— P. L'éditeur Otto Schulte, à Leipzig, publie une nouvelle édition à prix réduits (1 fr. 50 par tom.) de la traduction allemande des plus anciens Midraschim par M. Aug. Wünsche : *Midraschim rabbinica, eine Sammlung der ältesten Midraschim, in vierundvierzig Bänden*. Cette traduction peut être utile non seulement aux théologiens qui, en général, connaissent le Talmud de son point que de fait, mais encore aux amis des traditions populaires et des couttes. Elle renferme, en effet, plusieurs des Midraschim les plus riches en anecdotes.

BELGIQUE

P. Hoffmann. *La Religion basée sur la Morale* (Paris, Fischbacher, 1891). Quelques pages plus haut nous avons décrit l'activité des membres de la « South Place Chapel » à Londres. Cette Société n'est qu'une ramification des sociétés analogues pour le développement de la culture morale, dont la plus ancienne a été fondée en mai 1870 par M. Felix Adler. M. P. Hoffmann, professeur à l'Université de Gand, a eu l'heureuse idée de traduire en français une série de discours prononcés aux réunions dominicales de ces Sociétés par leurs présidents ou membres, et de les faire précéder d'une très intéressante introduction, dans laquelle il résume la genèse et les progrès de ces nouvelles églises où la religion tout entière est absorbée dans la morale, mais où cette morale, indépendante de la religion, a jusqu'à présent produit les plus beaux résultats.

Nous ne saurions pas à l'instinct, ici, les bases fondamentales de ces associations, mais nous devons signaler leur existence et leurs progrès comme l'un des symptômes les plus originaux et les plus caractéristiques de l'évolution religieuse moderne. Le livre de M. Hoffmann permet de se faire une idée assez exacte des principales idées qui animent leurs divers membres. Il convient d'y joindre la connaissance des œuvres d'instruction et de moralisation pratique, d'associations publiques, d'amélioration sociale, fondées par ces associations, pour se faire une juste idée de leur activité. Il y a là un cas, insuffisant peut-être au point de vue philosophique, mais éminemment suggestif, de l'idéal d'une religion morale sur les principes de la démocratie moderne.

SUISSE

Hugues Oltramare. *Commentaires sur les Epîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philémon* (Paris, Fischbacher, in-8, 1891 et 406 p.). M. Hugues Oltramare, déjà connu par sa version du Nouveau Testament et par un commentaire sur l'Épître aux Romains, a entrepris la publication d'un volumineux commentaire sur les Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, avec leur annexé de moindre importance, l'Épître à Philémon. Le premier volume seul a paru : il a pour objet l'Épître aux Colossiens. Dans une introduction de 90 pages, M. Oltramare discute les questions critiques. Les trois épîtres forment un groupe dans la ré-

question appartient à la sapientia de l'apôtre à Rome; elle datent de l'an 62. L'honorable commentateur se refuse à y voir de la métaphysique paulinienne. « Laissons la métaphysique aux métaphysiciens et la science aux gnostiques, il (Paul) se campe, lui, sur le terrain religieux historique. A ces spéculations de la raison humaine portant sur des choses qui sont en dehors de sa connaissance, il oppose la révélation de Dieu en Christ, les faits chrétiens qui sont le fond de l'évangile qui leur a été prêché et qu'ils ont expérimentés » (p. 96). Nous craignons que l'auteur ne parvienne pas à convaincre ses lecteurs de la vérité d'une thèse qui s'attaque à l'évidence même, mais on ne saurait lui refuser d'avoir mis au service de l'interprétation traditionnelle un abondant commentaire. La discussion de l'authenticité est à peine ébauchée; l'examen de l'argument principal, qui porte sur le caractère gnostique de l'épître, est renvoyé à l'introduction de l'Épître aux Éphésiens, dans le second volume, ici, d'ailleurs, la position de M. Oltramare est beaucoup plus forte.

L'auteur a enrichi son langage de la littérature théologique française en publiant ses commentaires. En dehors du cours de M. Oudin, nous n'avons pas grand'chose à opposer dans ce domaine aux abondantes productions de l'Allemagne et de l'Angleterre. Ses anciens élèves, même ceux qui ne partageront pas sa manière de voir, lui en sauront gré.

Au moment de quitter sous presse, nous apprenons la mort de M. H. Oltramare, à l'âge de soixante-dix-huit ans, survenu à Genève, le 23 février. La Faculté de théologie de Genève perd en lui un vaillant survivant qui l'a honorée par la droiture de son caractère et la fermeté de ses principes.

Edouard Montet. Grammaire romaine de l'histoire et de l'usage des Bibles. Notre collaborateur, M. Edouard Montet, a fait imprimer chez Hölzhausen, à Vienne, une grammaire élémentaire pour les étudiants qui suivent ses cours d'hébreu à l'Université de Genève. Cette grammaire se recommande par la clarté de sa disposition. Quoiqu'elle ne soit pas mise dans le commerce, on peut se la procurer chez l'auteur à l'Université de Genève. Elle peut rendre des services à d'autres qu'aux étudiants qui suivent les cours de M. Montet.

— D'après les thèses récemment présentées à la Faculté de théologie de Genève nous avons remarqué celle du M. E. Rochat sur la *Sapientia de Salomon*, et celle de M. Dautigny sur *Isaïe*. M. Rochat, à la suite de MM. Hume, Pfleiderer et Maréchal, a analysé les éléments de la Sagesse qui se rattachent soit à l'histoire juive, soit à l'influence grecque et étudié les rapports des enseignements de ce livre avec les idées antiques. M. Rochat a fait bien apparaître les rapports de l'auteur de la Sagesse avec Philon d'Alexandrie, et l'auteur grecque par la philosophie judéo-alexandrine sur le quatrième Évangile.

Le travail de M. Dautigny sur saint Arct, évêque de Vienne (400-526), contient une description de l'évêque liturgique du saint, de son activité administrative, de sa lutte contre l'arianisme et une appréciation très sévère, peut-être trop sévère, du personnage. L'auteur a fait un livre intéressant, mais il ne faut pas

au compte suffisant du temps et du milieu où vécut Avila. Si son style est mauvais, il l'est moins que celui de la plupart des auteurs de même époque. Comme administrateur, comme défenseur de la discipline ecclésiastique, il a fait preuve d'une intelligence et d'une habileté remarquables. Il ne faut pas juger la valeur de ses idées morales et religieuses en se plaçant au point de vue du protestantisme moderne. M. Denzinger n'a pas encore pu recueillir l'édilion des Œuvres complètes de saint Avila que M. l'abbé Ul. Chevalier a publiées tout récemment à la Librairie générale catholique de Lyon.

ITALIE

Raffaele Mariano, Buddismo e cristianesimo. Studio di religione comparata. (Naples; in-8 de 97 p. Tirait du t. XXIV des « Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli »). M. R. Mariano, professeur à l'Université de Naples où il enseigne l'histoire ecclésiastique, a commencé par des études philosophiques inspirées de l'esprit hégélien, ainsi qu'en témoigne l'ouvrage qu'il publia en 1866 sous Germer-Baillière, *La philosophie contemporaine en Italie*. Depuis une dizaine d'années ses attention s'est de plus en plus portée vers les études de philosophie et d'histoire religieuses, et la théologie critique de l'Allemagne semble avoir exercé sur lui non moins d'attraction que sa métaphysique hégélienne supériorité. En 1880, c'est en allemand que paraît son *Christenthum, Katholicismus und Kufur*.

L'ouvrage que nous signalons ici contient une comparaison intéressante et — ce qui en pareille matière est plus rare de nos jours — pleine de bon sens entre le bouddhisme et le christianisme. Le bouddhisme comme le christianisme sont des religions rédemptrices, mais le christianisme n'est pas dérivé du bouddhisme, comme certains écrivains ne placent à l'insuier actuellement. La notion fondamentale du christianisme sur le rapport nouveau entre l'homme et Dieu est étrangère au bouddhisme. Celui-ci est pessimiste et se sert peu du positivisme; le christianisme part du positivisme, mais pour élever l'homme jusqu'à l'optimisme. L'idéal bouddhiste est avant tout négatif, l'idéal chrétien est positif; il pousse l'homme à l'activité progressive. Le premier s'est montré impuissant à développer la civilisation; au contraire, partout où la civilisation moderne prend pied, le christianisme s'y développe également. Telles sont les principales idées développées dans ce mémoire, où les considérations philosophiques et les enseignements historiques sont heureusement associés pour établir la confusion et où l'auteur sait rendre hommage à la grandeur de bouddhisme, tout en reconnaissant la supériorité absolue de la civilisation chrétienne.

DANEMARK

— Sous le titre général *Spektakler og Naturgenættelse, Billed og Bogen*

mythologie et des myologistes *Métode* *sciences de l'homme et de la culture de la nature, contribution à la détermination de la méthode mythologique*. Kopenhague, Lehmann og Stage, 1889, M. H. S. Vachkov annonce une série d'études de mythologie historique et comparée, dont le premier volume est intitulé *Rig-Véda og Edda* et dont il fait en même temps paraître le premier fascicule (xx-80 pp.). Une longue introduction, consacrée à l'étude des migrations qui ont peuplé la Europe de la terre et des souvenirs mythologiques qu'elles ont laissés, touche à un grand nombre de questions d'une portée très générale, notamment à celle de la civilisation primitive des Indo-Européens. Passant au Rig-Véda, l'auteur en examine successivement la versification, le style, les auteurs présumés, l'interprétation; le fascicule s'arrête au début du chapitre Agni. M. Vachkov est bien au courant de la littérature védique et des travaux des principaux exégètes; il les caractérise avec justice, parfois avec un réel bonheur d'expression. Ses traductions sont, plus littéraires que rigoureuses, reproduisant du moins avec fidélité, au vers danois, le mouvement de l'original: il y a entre autres (p. 15) une traduction d'*arguaké* (R. V. I. 130, 4-5) merveilleusement imitée, qui semble presque à l'oisille comme une simple redite. La même douceur des allures s'annonce en prose bien à son tour de vers; mais on n'en fait pas moins déplorer que les vers du M. Vachkov aillent en une langue relativement peu connue, qui dissuaderait beaucoup de lecteurs. Quant aux tendances scientifiques de l'auteur, on s'en pourra juger avec précision que lorsqu'il nous aborde la comparaison propre du Rig-Véda et de l'Edda. (Reproduit d'après la *Revue critique d'histoire et de littérature*.)

RUSSIE

M. Lohmström, professeur d'histoire à l'Université de Vienne, l'auteur d'une *histoire du protestantisme polonais*, a publié récemment une *histoire de la religion catholique en Pologne*, qui fait suite à son œuvre antérieure et dans laquelle il a pu mettre à profit un grand nombre de documents inédits. On connaît fort mal, en général, cette période de l'histoire religieuse de la Pologne dont les événements furent si féconds pour l'avenir de ce pays.

Deutsches Slawen, — l'« *Antiquité slave* » — tel est le titre d'une nouvelle *Revue d'ethnographie et de folklore*, spécialement consacrée aux populations slaves et russes, qui fait paraître la Section d'ethnographie de la Société de géographie de Saint-Petersbourg. M. le professeur Lamanakj en est le principal rédacteur; l'abonnement annuel coûte 3 roubles.

GRÈCE

M. le professeur Harnack signale dans la « *Thomographische Literaturzeitung* » du 24 janvier, une trouvaille de M. Gouglades, publiée dès 1885-1886 dans

L'Ecclésiastique d'Aïghon, mais qui n'avait pas encore été relevée dans le monde théologique occidental. Il s'agit du quatrième livre du Commentaire d'Hippolyte sur Daniel dont on ne connaissait jusqu'alors que des fragments. M. Georgides a trouvé ce texte dans la bibliothèque de l'École théologique patristique de l'Idou de Chark. Le commentaire d'Hippolyte se composait de quatre livres. Le quatrième, dont nous possédons maintenant le texte complet, portait sur les chapitres vii à xvi de Daniel.

ÉTATS-UNIS

— 1° Les « *Winkley Lectures* » de 1890. La séminaire théologique d'Andover a hérité, il y a quelques années, d'un fonds considérable dont les revenus sont destinés à couvrir les frais d'une série de conférences utiles à la future instruction religieuse. Telle est l'origine des « *Winkley Lectures* ». Aucune émission dogmatique, aucune réserve confessionnelle ne limitent le choix des conférenciers. C'est ainsi qu'en 1890 l'on a eu un professeur de philosophie de l'Université de Cornell, M. J. Gould Schenck. Ses six conférences ont été publiées dans un petit volume, *Intellect in faith, its origin, nature and limits* (New-York, Scribner) que l'on peut signaler ici, à la fois comme l'un des plus intéressants produits de l'esprit philosophique américain, et comme un témoignage de la valeur que les penseurs d'Amérique attachent à l'histoire générale des religions pour l'étude des problèmes fondamentaux de la métaphysique religieuse. M. Schenck a consacré sa troisième conférence, tout entière, à une large et puissante esquisse de l'évolution religieuse de l'humanité en s'inspirant des méditations tirées de la science des religions modernes. Comme philosophe il a dit, dans la première leçon, l'une des meilleures critiques que nous connaissions de l'agnosticisme, en dégageant ses contradictions internes. Comme théologien, enfin, il se rattache à l'étude du thème anthropocentrique : « Je ne crois pas, dit-il (p. 120), que dans ma conscience l'œuvre du thème moderne est de saper les méthodes vryes et sémblables d'interpréter l'existence. Il nous faut une synthèse de l'Écriture de tous les esprits avec la raison dernière de toute la nature. »

— 2° *L'histoire des religions à Philadelphie*. L'Association des conférences de l'Université de Pennsylvanie a organisé en faveur, à l'Association Hall, les samedi, à deux heures, du 3 janvier au 14 mars, une série de onze conférences sur les Années religieuses. M. Morris Jastrow, dont l'activité pour la propagation de nos études est inépuisable, ouvre la série par une conférence sur la genèse et le développement de l'histoire des religions, dans laquelle il fait une large part aux tentatives faites en France pour l'enseignement des sciences religieuses. Les religions du Mexique et du Pérou sont traitées par le professeur Bratton, celle de l'ancienne Égypte par M^{re} Cornelius Stevenson, celle des Grecs par M. Lamberton, M. Sharry parle de la religion des Romains,

M. H. Hyvernat (de l'Université catholique de Washington) des *Babyloniens*; M. Jackson, des *Perces*; M. Lamm (de l'Université de Harvard) des *américaines religieuses de l'Inde*; le professeur Perry, de *Boudhisme*; M. Talbot Williams, de *Hébraïsme*. Enfin, M. Morris Jastrow clôt la série par une conférence sur les *caractères généraux des religions sémitiques*.

O. Brooks Pottsgam, *Boston Unitarism, 1830-1850* (New-York, Putnam). Ce livre a pour sous-titre : « Étude de la vie et de l'œuvre de Nathaniel Langdon Pottsgam. » C'est une biographie, la vie de M. Pottsgam père, écrite par son fils. Mais cette biographie enferme toute l'histoire de l'Unitarisme américain dans notre siècle, l'évolution qui a mené les simples adorateurs de la Trinité à devenir les disciples du Transcendentalisme de M. Minot Severin et d'autres hardis novateurs contemporains. On trouvera difficilement une association religieuse contemporaine qui puisse offrir en exemple une succession aussi remarquable de grandeurs mortelles parmi ses directeurs que l'unitarisme américain. En dehors de toute discussion dogmatique c'est la simple constatation d'un fait.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 16 janvier 1891.* M. Gouffé annonce du Rouen que M. de Rossi a découvert, au-dessus de la catacombe de sainte Priscille, sur la via Salara, les restes de la basilique de Saint-Silvestre avec les vestiges des sépultures du sixième au dixième siècle. Jusqu'à présent on n'y a retrouvé aucune inscription ni aucun marbre sculpté. Il est remarquable aussi l'amorce de l'escalier qui faisait communiquer la basilique avec la catacombe. On sait que M. de Rossi attribuait à cette catacombe la plus haute antiquité; elle aurait été mise à la disposition des chrétiens pour leurs sépultures dès les temps apostoliques par les Acéphes Glorieuses. — M. Edmond Le Blant présente le travail de M. Wülpert: *Das Katholikengemeinde und ihre antiken Copien.*

M. Huetz analyse l'ouvrage récent de M. Potiez. Les Statues de terre cuite dans l'antiquité. C'est le premier traité qui embrasse l'ensemble du sujet. M. Potiez retracer l'histoire de la céramique grecque. Il n'a aucun parti pris ni de système exclusif. L'industrie de la céramique n'avait pas seulement pour but de fournir des statuettes funéraires. Elle servait aussi des usages, des objets destinés à la vie de famille, des bibelots ou des jouets. Un grand nombre de sujets appartiennent à une catégorie neutre qui pouvait convenir aux destinations diverses.

— *Séance du 27 janvier.* M. l'abbé Duchesne combat l'opinion de MM. Harris et Gifford sur l'antériorité du texte grec des *Actes de Perpétue et de Félicité* retrouvé par eux (cf. *Revue*, t. XXII, p. 228). Le grec présente une série de fautes, surtout dans les noms de costumes, qui ne peuvent s'expliquer qu'en admettant l'originalité du texte latin. Cependant la version grecque a conservé certains détails perdus dans la version latine, notamment le nom de la ville dont Perpétue était originaire, Thaburba mieux, près Carthage. M. Duchesne repousse l'idée d'un original punique mis en avant par M. Hilgenfeld.

M. Oert a découvert, à Laocée, dans la Grande Grèce, un bas relief en terre

1. Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

onté qui confère, dit M. Sauerbeck, la réunion du groupe de la Vénus de Milo à laquelle il a récemment consacré un mémoire.

M. Gregy annonce, de Rome, la découverte de restes de plusieurs petits temples, sur la rive gauche du Tibre, au sud du pont Saint-Ange.

— *Année du 30 janvier* : M. Stedens Luc raconte l'histoire du fragment d'un des états de la ville Crés, puis par du Guesclin à Pierre le Gros et qui décrit notamment la propriété de Philippe le Hardi, duc de Bourgogne.

M. Nord Valois signale deux manuscrits de Rome et de Paris, contenant un ouvrage inédit de l'auteur de « l'Art des batailles », Honoré Baret, prêtre de Salin, le *Summa super materiam sacramentalis*, où l'on trouve à la fois des renseignements sur l'auteur et sur l'abandon de la papauté par les souverains chrétiens durant le grand schisme.

II. Revue historique. — *Janvier-février* : G. Fogel, Richelieu et l'Allemagne (1611-1630). — H. Hauser, Antoine de Bouillon et l'Allemagne (1580-1581).

III. Journal asiatique. — *Novembre-décembre* : Georges Gœghe, Notes d'Épigraphie indienne. — J. Halley, La correspondance d'Amélie III et d'Amélie IV (suite). — R. Chéronnet, Le calendrier du Yu. — J. Oppert, La Perse Chaldéenne.

IV. Mémoires. — *Janvier-février* : H. Gauthier, La Vie Mémoires à Luxembourg. — P. A. Kraus, L'opération d'Émilie. — J. Taché, La Secession. — H. Gauthier, Les églises de la construction. — Obstacles à la mer et passages.

V. Revue des traditions populaires. — *Décembre* : Ch. Herdoun, Traditions et superstitions animales (suite). — R. Baret, La légende de D. — R. Baret, Traditions et superstitions de la Touraine : Petit guide méridien.

VI. Revue chrétienne. — *Février* : G. Monod, Alexandre Vint. — E. Kruger, La construction paléochrétienne. — E. Lachert, La région actuelle du régime réformé en Hollande.

VII. Revue du christianisme pratique. — *Janvier* : E. Haffner, La prédication jett contemporaine (M. Zoluc Kuhn). — Y. Kuntig, La prédication et l'œuvre Trinitaire.

VIII. Revue des Religions. — *M. I* : L'abbé Lévy, Études sur la religion chrétienne-egyptienne. — Contrepoint des Français, Les origines et la religion du peuple catholique (fin).

IX. Revue des Deux-Mondes. — *10 janvier* : Ch. V. Longfild, Le procès des Trinitaires. — *1^{er} février* : A. Chavillon, Beates, Brannmann, Hildemann.

X. Nouvelle Revue. — *15 novembre* : H. de la Ferrière, La Saint-Batholomée (voir 1^{er} juil.). — *1^{er} février* : de Constantin, Une expédition religieuse au Abganie. L'archimandrite Pais et l'ataman Schiavoff.

XI. Revue des questions historiques. — *Janvier 1891* : P. H. Dubois.

Pierre de Paris, légat du pape Alexandre III. — P. Noël. Le cardinal de Richelieu dans ses rapports avec les Bénédictins de la congrégation de saint Maur. — Vicairelet. Les poètes latins attribués à saint Bernard.

XII. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. — Septembre-octobre 1890 : G. Digeon. La papauté et l'état du droit canon au xiv^e siècle.

XIII. Bulletin de l'Académie R. de Belgique. — N° 9 : G. Deleury. La fécondation artificielle du palmier dans la symbolique égyptienne.

XIV. Revue de Belgique. — Décembre : A. Guérin. A propos du folklore des anciens.

XV. Société académique indo-chinoise de France. — 2^e série, t. III : Ch. Schuchet. Histoire des origines et du développement des castes de l'Inde. — C. Bouché. Le Bouddhisme au Laos.

XVI. L'Université catholique. — V. 6 : P. Bédolle. Jésus-Christ et son dernier instant. — H. Chevalier. Essais sur les analogues des anciens évêques de la province de Vienne. — S. Leylin. Saint Basile et l'éducation littéraire dans le monde romain.

XVII. Science catholique. — 1891, 1 : F. Cuvelier. La doctrine de saint Irénée et la critique de M. Combaraux. — De Riviez. Le catholicisme du Bouddhisme moderne.

XVIII. Mémoires de l'Académie de Toulouse. — IX^e S. t. II : Beaumont. Les villes religieuses de l'Asie mineure et le culte chez les Hébreux. — A. Demerut. Hérodote historien et théologien.

XIX. Academy. — 27 décembre 1890 : A. H. Sayce. The early civilisation of Arabia (à propos des travaux de M. Glaser). — 10 janvier 1891 : R. Mort. Radhikaghar's description of old Hindu ascetics. — 17 janvier : H. Mayes. The Babylonian legend of Etana (le héros). — 24 janvier : H. H. Pritchard. Excavation in Egypt. — 31 janvier : Ch. Johnston. The gods of the Sumer and Sumerians. — 7 février : A. H. Sayce. Southern Palestine in the XV Century B. C. — G. Bédier. New Jaina inscriptions from Malabar. — 14 février : A. Hall. A new theory of the composite age.

XX. Athenaeum. — 3 janvier 1891 : J. P. Mahaffy. Dr Henry Schliemann. — 10 janvier : C. Bechell. Platonic teaching in ancient India. — 24 janvier : G. Bédier. A source of the book of Tobit. — 7 février : W. Clouston. A Babylonian and Jewish parallel in the Mahabharata.

XXI. Scottish Review. — Janvier : J. Cathbert Hadden. Literary materials of the first Scottish psalter. — C. Conder. Ruins and monuments in Syria. — J. Hays. The peoples of ancient Scotland.

XXII. English historical Review. — Janvier : G. Morison. The capture of a general council (1511). — Mary Bateson. Archbishop Warham's visitation of monasteries (1511). — S. J. Weyman. Oliver Cromwell's kinfolk.

XXIII. Expositor. — Janvier : J. T. Marshall. The Aramaean gospel (Essai de réconciliation de l'évangile araméen primitif, voir le no suiv.). — W. Sanday.

On the title of « Son of Man ». — Genesis and science (par divers auteurs). — J. O. Hughes. The self-witness of the Son of God. — W. H. Kimball. Heaven. — Pearson. W. Sanday. A survey of the synoptic question. — T. Smiley. The music and geologic history.

XXIV. Nineteenth Century. — *Revue* : Leslie Stephen. Cardinal Newman's scepticism. — W. Stoddard. Professor Huxley and the swine miracle.

XXV. New Review. — *Journal* : H. Sidgwick. A census of barbarians. — Mrs. Miller. Christianity and Buddhism.

XXVI. Contemporary Review. — *Journal* : E. A. Abbott. The early life of Cardinal Newman. — Russell. Dear Church.

XXVII. Jewish Quarterly Review. — *Journal* : 1891 : B. Rosen. The ethics of Solomon Ibn Gebirol. — I. Oser. Optimism and pessimism in Jewish philosophy. — H. Grew. The last chapter of Zoharim. The central sanctuary of Gnosticism. — T. H. Monahan. Recent criticism upon Moses and the Pentateuchal narratives of the Deuteronomist. — B. Knifman. Jan Chayim Bacharach, a biographical sketch. — Schickler. Jewish literature in 1890.

XXVIII. Classical Review. — V. 1 et 2 : T. Abbott. On the quotations from the Old Testament in the fourth gospel. — P. Schoenle. Cicero, De Natura Deorum. — J. Thayer. Westcott's Epistle to the Hebrews. — E. Arnold. Two books on the Rigveda. — W. Fowler. Terence's Golden Bough.

XXIX. Orientalist. — IV 1 et 2 : Lewis. Temples and impostitions of Götterkulturbau. — Götterkulturbau. The judgment of Solomon. — Disfigurement of the human body. — Götterkulturbau.

XXX. Proceedings of the Soc. of Biblical Archaeology. — XII 1 : Le Page Roussier. New mythology.

XXXI. Asiatic quarterly review. — *Journal* : 1891 : R. H. T. T. The legends and songs of Choral. — The Maharrum celebration.

XXXII. Journal of the China Branch of the R. Asiatic Soc. — T. XIV : E. H. Parker. Notes on the Nestorians in China.

XXXIII. Babylonian and Oriental Record. — V. 1 : J. Oppert. The Chaldean Pyramids. — J. Imbert. The Lydian legend on the coins of Alyattes. — Dörries de Lampsac. The silk goddess of China. — H. Wengert. The tablet of Menes. — De Harlez. The Tan Shu.

XXXIV. Theologische Studien und Kritiken. — 1891. N. 2 : Schmalz. Das Wesen der Syden in der alttestamentlichen Opferung. — Weiss. Die Pseudokritik bei Marcus. — Fischer. Zusammenhänge Beziehungen zur römischen Kirche. — Heide. Zur Correspondenz des Pöppe mit den Sydenen und Mangeln der Kirche des Mangellandes in Zentraler der Kreuzung. — Krieger. Drei Lutherische. — Müller. Ein Beitrag zur Geschichte des alten protestantischen Theismus.

XXXV. Jahrbücher für protestantische Theologie. — XVII 1 : Gress. Kirche und Staat vom Regierungstritt Döckler bis zum Concil.

inischen Orientalist (284-314). — Paul, Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr, II. — Köhler, Zur Philippuslegende.

XXXVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — 1891. N° 2: Hilgenfeld, Theodor Zahn's Geschichte des N. Tichum Kanons. — Reiz, Exegetische Bemerkungen. — Hilgenfeld, Die neuesten Verteidiger des Apostelskrets.

XXXVII. Evangelischer Missionsmagazin. — Januar: Hoch, Erwiderungen der Hindu gegen das Evangelium (von in ne mirant). — Schultze, Der chinesische Drame und seine Verneuerung. — Dölger, Kawaii, ein Siam-indischen Heiligtum. — Februar: Die dänische Mission in Grönland.

XXXVIII. Sitzungsber. d. k. bayerischen Ak. d. Wissenschaften. — Phil.-phil.-hist. Kl. 1890, II-3: Bechmann, Ueber die richterliche Tätigkeit der Päpste im altbenedictinischen Civilprozess. — Zimmerfeld, Beiträge zum phönizischen Kanalswesen im Mittelalter und zur deutschen Geschichte im 14. Jh.

XXXIX. Neue Jahrb. f. Philologie und Pädagogik. — N° 19: Feysmailler, Zur Composition der Hesiodischen Werke und Tage. — Bieder, Zur literarischen Theologie.

XL. Jahrb. d. k. deutschen archaeol. Instituts. — V. 4: Köpff, Die Herstellung des Tempel nach den Perserkriegen.

XLI. Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wissenschaften zu Wien. — Phil.-hist. Kl. f. CIX: Brandl, Ueber die dachsteinen Zuspitze und die Kaiserinsiden bei Constantius. — Bartel, Patristische Studien.

XLII. Rheinisches Museum für Philologie. — N. F. XLVII. 1: Köhler, Die Halle der Athenae in Delphi.

XLIII. Ausland. — 1890. N. 50: Jacobsen, Nordwestamerikanische Sagen. — N° 51: Fajelen, Religion und religiöse Vorstellung der Araphonachmen. — N° 52: Von Stein, Der Volksglaube und die Götterwelt der Kasaner Tartaren. — 1891. N° 1: Krauss, Böhmisches Kavalen aus der Götterwelt (voir n. 141). — N° 2: Moser, Sind die berühmte Königin Böhle und des himjarische In-festum eigentlich oder historisch? (voir n. 10).

XLIV. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. — IV. 4: Kuhnert, Ein Kapitel der Schach-sing-an. — Köhler, Further proofs of the authenticity of the Jaina tradition.

XLV. Zeitschrift für Volkskunde. — III. 3: Von Estorf, Der wilde Jäger. Ein Versuch zur Erklärung des Phänomens. — Vothmann, Die mythologischen Könige der arischen Volkshelden Sage und Dichtung. — Wandische Sagen der Niederlande. — Bronty, Volksüberlieferungen aus Ostetruen. — Verschieden, Der Domschatz. Eine mythische Vorstellung. — Krong, Volkslieder aus Hinterpommern.

XLVI. Österreichische Monatschrift f. d. Orient. — 1890. N° 12: Feigl, Zur Entwicklungsgeschichte des Islam.

XLVII. Civiltà cattolica. — N° 170: La religione degli antichi Egizi.

— La dissoluzione del secolo passato (1804). — Fr. 971 : il pendente di S. Gregorio magno nella storia della civiltà cristiana.

XLVIII. Nuova Antologia. — Bologna: Lucarini. I fratelli Arrabà e il loro seminario e lavoro sotto sulla via Campana.

XLIX. Bull. di archeologia cristiana. — V. L. I : Autore insieme con segretari cristiani trovati nella casa dei SS. Giovanni e Paolo sul Celio.

L. Theologische Studien. — 1823. N. 6 : Van Riga, De brief van de Galatense en de Handelingen der apostelen volgens H. Stok (aut.). — *Inderscheelde verklaring van Joh. in, 5.*

LI. Theologisch Tijdschrift. — Jemmer : H. Beghien. Martinus en Paulus en de Clemmijon. — H. Berlage. De juiste verklaring van Gal. 4, 5.

BIBLIOGRAPHIE

UNIVERSALITÄT

- F. von Andrian, Der Hellenismus asiatischer und europäischer Völker. — Vienna. Konegen : in-8 de xxiv et 280 p. : 10 m.
- H. Böttger, Sammelbuch der Indogermanen insbesondere der Indoeuropäer. — Breslau. Freund : in-8 de xxiv et 107 p. : 3 m. 50.
- F. W. Bockemüller, Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexikon der Mythensprache. — Kiel. Hassler, 5 m.
- Schück, Les mythes magiques et Phylomante dans l'antiquité orientale. — Paris. Maisonneuve : 5 fr.
- Labbé Fagard, La mythologie expliquée d'après la Bible. — Paris. Roger et Chermann : in-8 de 87 p.
- Th. Butler, Le tour d'Orient. Egypte, Terre Sainte, Syrie et Phénicie, Constantinople. — Lausanne. Bridel : in-8 : 5 fr.
- D. Pallas, Monarch en Russisch rocht, Een vergelijkende studie. — Amsterdam. Weerman : in-8 de iv et 76 p.
- J. H. Stirling, Philosophy and Theology, being the first Edinburgh University Oxford lectures.
- A. von Stobbe, Kaiser's Schriften, II (ed. R. Bäum) : Schriften zur Geschichte und Literatur des semitischen Volkes und zur älteren Kirchengeschichte. — Leipzig. Teubner : in-8 de xvi et 704 p. : 34 m.
- G. Rüdemann, Moral-Nachta- und Religions-philosophie. — Pragau. Tempsky : in-8 : 4 m. 20.
- J. A. Sokol, Mysticism in Christianity. — Leydn. Brill : in-8 de iv et 91 p. : 1 fl. 25.

CHRISTIANISM

- T. Gibb, Manual of Church history, I. — Dublin. Gill : in-8 de 538 p. : 8 sh. 0.
- C. H. Toy, Judaism and christianity. A sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament. — Boston. Little Brown : in-8 de xvi et 450 p.

Acta Myrtilum et eundem cyrtace ad. P. Boiss., L. J. — Paris, in-8 de 1
41 550 p., 20 fr.

V. Trakhter. *Handbuch der kanadischen Biologie*, II. t. — Färbung- und
Belicht. Berlin: in-8 de cuir et 344 p. 14 m.

6. Hiltzmann. Die Christenheit des Geisteslebens und das Christentum der Dummheit. — Darmstadt. Weyer; in-8 de 22 p. 180 pf.

J. Legge. Christianity in China. Nestorianism, Roman catholicism, Protestantism. — Shanghai, 1867, 5 sh.

4. 4. *Neštorovij. Suplemenium ad collectiones manuscriptorum et litterarum de matronis in ecclesia catholica potestate consecrationis subjecte, matronis matris, cohabitata et brevium, independentia potestate consecrationis ad imperia civilia, ratione similis, beata Maria virginis in sua concepta, lumen solata.* — Vienne, Beausselier; 4 vol. in-8; 56 m.

W. SIMCOX. The writers of the New Testament, their style and characteristics. — London, Hodder, in-12 de 1894, 2 ch. 6.

C. Trochu et H. Lœffler. Introduction à l'étude de l'Economie sociale, T. III. Introductions particulières aux livres du N.-T. — Paris, Lethiaumont, in-8 de 208 p.

A. Pierson. *The old gospel as the combination of the narratives of the four evangelists is a complete record.* — London: Nisbet; 19-8 de 210 p.

H. Giffenbury, *Commentaire sur les Epîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philémon*, t. 1. — Paris: Fischbacher; in-8 (6 x et 430 p.); T. n. 26.

H. A. Lipsius: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ergänzungsb. — Brunswick: Schweitzsche; n. 3 de vi et 213 p.; 8 m.

J. Wood, Modern Discoveries on the site of ancient Ephesus. — London. Tract Society; 11-8; 2 sh. 6.

J. A. Morris. Dictionnaire of Talian, a preliminary study. — London. Cambridge warehouse; 6s. 8; 5 sh.

Tk. Bostman, George I der gross. Ein Lebensbild. — Paderborn, Junfermann: 50-8 der 104 n. 1. m.

M. Simeet, Naraini de mirando a Michele archangelo Cionda putato, ad-
jecto Synecchia Metaphrastic de sudem in iudicio; — Paris. Hachette; 10-8 de
text et 16 p. — 3 fr.

U. Robert, *Bullaire du pape Calixte II (1118-1124). Essai de restitution.* — Paris, Picard : 2 vol. in-8 de 643 et 529 p., avec Pl.

Libellæ de lite imperatorum et pontificum auctoritate et ut conscriptæ, (Monumenta Germaniæ historica). — Hanover. Hahn: in-4 de viii et 656 p. avec 221 fig. in.

H. Appel, Die Lehre der Schenkelknochen von der Synthese. — Rastock, Veltmann 1903. 80 S. mit 80 Abb. 12 cm.

W. Chas. Sewmure, his life and times. — Chicago, McClurg; in-12 de v et 352 p.; 1 d. 50.

Codex Dux, ed. Baum, Camitz et Reuss, t. XLIV (Corpus Reformationis, t. LXXII). — Brunswick, Schwartzknecht; in-8 de 465 col.; 12 m.

A von der Lede, Michael Serrat, von Brandenburg der geistlichen inquisition. — Groningen, Noordhoff; in-8 de viii et 326 p.; 2 fl. 90.

Fr. Camo, Franciscus Junius der gelehrte, Professor der Theologie und Pastor (1545-1602). — Amsterdam, Reboër; in-8 de xi et 416 p.; 6 fl.

F. Hartmann, The life and doctrine of Jacobi Boehmer, the God-fright philosopher: an introduction to the study of his works. — Londres, Paul; in-8 de 326 p.; 10 sh. 6.

K. Baurer, Quelques pages de l'histoire des Huguenots, avec une postface par A. Sabatier. — Paris, Fischbacher; in-12 de 291 p.; 3 fr. 60.

Geschichtsbilder des deutschen Hugenotenvortreibens: I, H. Teller, Die Hug. in Magdeburg. — II, P. Weiz, Die französischen reformierte Kirche in Emden. — Haltenbourg, Palm.

C. Quenel, Le cardinal Frédéric Borromeo. — Lille, Desclée de Brouwer; in-8 de viii et 192 p.

F. Gasquet, Edward VI and the Book of common prayer, an examination into its origin and early history. — Londres, Hodges; in-8 de 461 p.; 12 sh.

J. W. Naber, Knecht in zwatheid. Het beeld van Angelique Armand, abdis van Port Royal (1591-1661). — Amsterdam, Egeling; in-8 de viii et 221 p.; 1 fl. 50.

Th. Frede, Das Hellenismus in der römischen Kirche. Bisher aus dem religiösen mit stillesen Leben Süd-Italiens IV (Hr). — Gotha, Perthes; in-8 de v et 500 p.; 8 m.

A. Hutton, Cardinal Newman. — Boston, Houghton; in-12 de iv et 291 p.; 1 d.

JUDAIQUES ET ISRAÏÊMES

E. Montet, Grammaire minime de l'hébreu et de l'araméen bibliques. — Vienne, Holzhausen (Général, pour l'auteur); in-8 de viii et 57 p.

A. Lœw, Thierschule in Judentum nach Bibel und Talmud. — Berlin; in-8 de 30 p.; 80 pf.

V. Oel, Om den gammeltestamentlige Kritik. — Copenhague, Schunberg; in-8 de 100 p.; 1 r. 50.

M. Vernes, Essais bibliques. — Paris, Leroux; in-12 de xiv et 370 p.; 3 fr. 50.

H. Herri, The Old Testament scriptures. — Londres, Frowde; in-12 de 42 p.; 1 sh.

A. Edersheim, Talmud-Boln: a collection of fragmentary thoughts and criticisms. — Londres, Longmans; in-8 de 157 p.; 5 sh.

F. Balthaz. Biblical prophecies of Isaiah. II (traduction anglaise, avec introduction par S. Driver). — Edinbourg, Clark; in-8 de 174 p.; 10 sh. 6.

G. Smith. The Book of Isaiah, with a sketch of the history of Israel from Isaiah to the exile. II. — Londres, Hodder; in-8 de 434 p.; 7 sh. 6.

August Huet. La modernité des prophètes. — Paris; Cushman-Lévy; in-8 de x et 254 p.; 5 fr.

L. Guibée. La mission du prophète Eséchiel. — Lausanne, Biderl; in-12 de 370 p.; 3 fr. 50.

W. Goss. Hebrew captives of the kings of Assyria. — Londres, Simpkin; in-8 de 330 p.; 7 sh. 6.

S. Cox. The Book of Ezekiel with a new translation. — Londres, Hodder; in-8 de 338 p.; 7 sh. 9.

J. Gohlisier. Muhammedanische Studien, II. — Halle, Niemeyer; in-8 de x et 420 p.; 12 m.

Mahomedanisme-godsdienstige broederschap, door een oud Oost-Indisch ambtenaar. — Batavia, Koßf; in-8.

RELIGIONS DE NOUVEAU ARRIVÉE

R. Herr. Heilige Hüben der Ältern Griechen und Römer. — Vienna, Koenig; 2 m.

Sylvain Lévi. Qu'il de Gracile veterum Indorum monumenta tradiderint. — Paris, Bouillon; 5 fr.

A. Jerroine. Infanter-Nimrod. Ein altbabylonische Heldensage nach den Keilschriftfragmenten dargestellt. — Leipzig, Teubner; 2 m. 80.

W. Amich. Die Volsungssaga, nach Bugge's text mit Einleitung und Hinweis. — Berlin, Mayer et Müller; 3 m. 00.

A. Sages. Les Hittites, histoire d'un empire oublié (traduction française, avec préface et appendices, par J. Menant). — Paris, Leroux; in-8 de xii et 210 p.; 3 fr. 50.

RELIGIONS DE L'ASIE

Sylvain Lévi. Le théâtre indien. — Paris, Bouillon; 18 fr.

Léon de Saug. La morale du Bouddhisme. — Paris, Cerre; br. in-8; 28 x.

H. Lamotte. La Rama Soutin. Règles de l'amour de Vatsyayana; traduction française; in-8 de 200 p.; 6 fr.

J. de Guent. On Chinese divination by dissecting written characters. — Leyde; in-8 de 9 p.

- H. C. de Bore. The dragon, image and demon, or the three religions of China, — Shanghai; in-8 de 403 p.; 12 sh. 5.
- G. Alexander. Confucius, the great teacher. — Londres. Paul; in-8; 8 sh.

FOLKLORE.

- G. Pitrè. Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia. — Turin. Loescher; 25 m.
- M. Lehmann-Wilke. Jüdisches Volksthum. Neue Folge. — Berlin. Mayer et Müller; 4 m.
- H. von Wilschke. Volksdichtungen der siebenbürgischen und sächsischen Eigennaz. — Vienna. Grasser; 6 m.
- H. Kingma (Hae) et Antoon Seider. Tales of the sun or folklore in Southern India. — Londres. Allen; in-8; 5 sh.
- B. Harberg. Die Bantustämme Süd-Afrikas. Eine ethnologisch-mythologische Studie. — Leipzig. Fock; in-8 de vi et 125 p.; 2 m.
- F. Schmidt. Reste des Wodanmythus in der Gegenwart. — Leipzig. Neumann; in-8 de vi et 50 p.; 1 m.

Le Gérant : Emile LEBOUX.

UN TOMBEAU ÉGYPTIEN

La tombe sur laquelle je désire appeler l'attention est l'une des plus importantes que renferme le massif montagneux de Thèbes, non par l'ampleur des scènes qui s'étalent, peintes ou sculptées, le long de ses parois de calcaire, mais par l'importance des idées qu'il est permis de tirer comme conclusions de l'étude attentive des textes et des représentations figurées. On n'y rencontre point décrites tout au long les cérémonies des funérailles, comme au tombeau, si patiemment et si bien étudié par M. Viroy, du préfet de Thèbes, sous Thoutmès III, Rekh-ma-râ; on n'y voit point le long enchaînement des événements du voyage d'outre-tombe et on n'y lit point les divers livres qui donnaient accès par devant Osiris et son tribunal, comme dans les grandes tombes des rois que vient de publier M. Lefébure; mais on y rencontre, ce qui vaut mieux, des représentations singulières et des textes précieux pour l'histoire de la religion. Ce tombeau appartient, en effet, à une époque de transition entre l'époque des rois héréditaires et celle de l'hégémonie thébaine reconquise et du culte d'Amon-râ rétabli. On peut donc espérer d'y rencontrer quelques détails ou quelques textes relatifs à la transition de la première époque à la seconde. L'attente n'est pas en effet trompée: ces textes, ces détails, le tombeau de Souté-hôtep nous les fournit. Il nous fournit en outre des renseignements sur toute une partie du culte funéraire entièrement omise dans les autres tombeaux, sur le rituel post-funéraire, et cette partie semblera, si je ne me trompe, tout à fait nouvelle, même aux yeux des égyptologues de métier, par conséquent à ceux de la grande majorité des lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

On a déjà beaucoup parlé de ce tombeau qui a attiré les regards des plus illustres savants dans la science égyptologique.

Le premier Champollion en donna une représentation sommaire dans ses *Monuments d'Égypte et de Nubie*¹; Rosellini fit de même². Dans son grand ouvrage sur les *Mœurs et Coutumes des anciens Égyptiens*, Wilkinson en parla³, ainsi que Prisse d'Avennes dans son *Histoire de l'Art égyptien*⁴. MM. Brugsch et Dümichen dans leur *Recueil de monuments égyptiens* en ont aussi publié certaines représentations⁵ et finalement M. Dümichen, soit dans sa *Flotte d'une reine égyptienne au xvi^e siècle avant notre ère*⁶, soit dans ses *Inscriptions calendriques de l'ancienne Égypte*⁷, soit enfin dans ses *Inscriptions historiques des monuments de l'ancienne Égypte*⁸ en donne certaines autres. Mais ce n'étaient là que des publications de textes, sans aucune autre interprétation que certaines allusions à des scènes qui sont représentées dans ce tombeau. M. Maspero est, à ma connaissance, le premier qui ait, dans ses *Études égyptiennes*⁹, donné la traduction de quelques-uns des textes gravés sur les murs.

Dans ces conditions, j'avais préparé une étude complète de ce tombeau et j'y étais arrivé à des résultats tout à fait nouveaux et importants. Ces résultats donnant des idées générales différentes de celles qu'on attribue d'ordinaire aux Égyptiens, j'ai cru qu'il serait bon de donner ici ces idées générales et ces résultats nouveaux, afin de les répandre en dehors du petit nombre des égyptologues de profession.

1) Champollion, *Monuments d'Égypte et de Nubie*, pl. CLXXII et seq.

2) Rosellini, *Monumenti egypti*, pl. CVIII.

3) Wilkinson, *Manners and Customs of ancient Egyptians*, 2^e édit., tome III, pl. LXVII.

4) Prisse d'Avennes, *Histoire de l'Art égyptien*.

5) *Recueil de monuments égyptiens*, dessinés et publiés par M. Brugsch et Dümichen, pl. XXXVII du tome I qui est l'ouvrage de M. Brugsch.

6) Dümichen, *Die Flotte einer ägyptischen Königin aus dem 16. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung*, pl. XXX-XXXI; XXXIII.

7) Dümichen, *Alt ägyptische Kalenderinschriften*, pl. XXXV-XXXVIII.

8) Dümichen, *Historische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, pl. XL, XL a, XL b, XL c.

9) Maspero, *Études égypt.*, tome I, p. 131-132 et 161 et seq. Les renvois qui se trouvent à la note 9 de la p. 130, sans leur être en rapportant au tombeau d'un autre Nefr-hotep.

Je diviserai les réflexions que j'ai à proposer sous un triple chef, et je parlerai d'abord des résultats historiques, puis des résultats civils et enfin des résultats d'ordre purement religieux : en Égypte, la religion était mêlée à tous les actes de la vie de l'homme comme de la vie du peuple ; il n'y aura donc pas d'empêchement sur des terrains qui, à l'heure actuelle, sont parfaitement limités.

I

Tous ceux qui se sont occupés de l'histoire du pays d'Égypte savent que, sous le règne d'Amenophis IV, ce pays subit une révolution complète dans son culte, et que plusieurs des successeurs de ce prince partagèrent ses idées. C'est ce qu'on appelle l'époque des rois hérétiques, d'un mot bien mal approprié à ce qu'il prétend signifier. Amenophis IV est le premier de ces rois. Il répudia le culte de l'Amon thébain pour y substituer un dieu nommé *aten* (le disque solaire) ; il fit plus, il délaissa Thèbes pour fonder une ville-capitale nouvelle à El-Amarna, près du désert arabique. Il nomma cette ville *Khout-en-aten* (l'horizon du disque) et lui-même, parce que son nom comprenait le nom abhorré d'Amon, se fit appeler *Khout-en-aten* (splendeur du disque). Comme il fut intronisé sous le nom d'*Amenhotep-mouté-lik-Ouast*, c'est-à-dire d'Amenhotep, le Dieu qui régit Thèbes, et que son cartouche avec son prénom de *Râ-nefer-kheprou-oua-en-ri*, c'est-à-dire de Soleil beau dans ses manifestations, (fils) unique du Soleil, se retrouve sur plusieurs monuments, notamment à Thèbes, à Gebel-Silsileh et à El-Amarna, on peut en conclure que dans les premières années de son règne, il n'avait pas mis son projet à exécution. Tout porte donc à croire que s'il changea son nom et laissa la ville capitale de l'Égypte, ce fut après les premières années de son règne. D'où vint ce changement de nom et cette translation de capitale en un lieu qui n'était évidemment pas appelé à un très grand développement ? On a expliqué cette question de diverses manières : on y a vu l'influence de la mère d'Amenophis IV qui aurait importé en

Égypte le culte du dieu Adon (Aton), le culte du dieu de sa tribu paternelle. Malheureusement pour cette belle théorie, la mère du réformateur était une princesse de sang égyptien. En outre les titres que Khon-en-aten donna au personnel de prêtres qu'il établit pour son dieu nouveau, sont des titres empruntés aux plus anciennes manifestations de la religion locale en Égypte. Le grand prêtre d'Aton s'appelait en effet *Ou-moon*, comme le grand prêtre de Ra à Héliopolis. Il faut donc chercher ailleurs et admettre ce que M. Maspero a entrevu le premier¹⁾, à savoir que la prétendue réforme religieuse avait tout d'abord été une révolution politique, car les deux choses se tiennent de près en Égypte, et l'on peut en toute sûreté de conscience appliquer aux Égyptiens ce que Homère disait des Éthiopiens, « qu'ils sont les plus religieux des hommes ». Le dieu local de Thèbes était Amon, le dieu enlaid, auquel on avait joint le Soleil, Ra, sous sa forme d'Amon-râ. Peut-être fut-ce pour protester contre cette alliance, et contre la puissance politique de ces prêtres d'Amon qui, « élevant toujours, venaient à balancer l'autorité pharaonique, en attendant qu'ils en vinssent à la remplacer, sous la XXI^e dynastie. Aménophis IV fit marteler sur tous les monuments qui lui tombaient sous la main le nom d'Amon par haine des prêtres de ce dieu. C'est tout ce qu'il est utile de rappeler ici aujourd'hui.

Cette tentative ne dura guère : dès la mort d'Aménophis IV, il était visible que l'œuvre du roi se mourait aussi. D'après les auteurs qui ont traité cette question, la transition entre le règne d'Aménophis IV et ceux de ses successeurs aurait été violente; on aurait détruit par la force l'œuvre éphémère du prince et tout aurait disparu, comme par enchantement, ainsi que cela avait été créé²⁾. Cette destruction violente, quoique possible, n'est guère probable en Égypte, où on traitait plus posément les ques-

1) Maspero, *Histoire des peuples d'Orient*, p. 210.

2) La tentative d'Aménophis IV avait été dirigée contre Thèbes et contre son dieu : la réaction se produisit à son avantage. Houtchefs (Housschefs) rétablit le culte d'Amon dans sa résidence, rasa le temple d'Aton, etc. Maspero *ibid.*, p. 212-213.

tions de choses, sinon les questions de personnes. C'est précisément sur cette transition que le tombeau de Nofré-hôtep nous donne des renseignements par un texte et par une représentation.

Comme le texte se trouve dans la représentation, je décrirai tout le tableau. Ce tableau nous montre l'investiture du collier d'or donné par le roi Hor-em-heb mer-en-Amon (Horus en fête, aimé d'Amon) au grand prêtre d'Amon Nofré-hôtep, le possesseur du tombeau. Le grand prêtre est représenté trois fois dans ce tableau : la première fois il reçoit les colliers d'or que lui mettent au cou deux autres personnages ; la seconde, il lève les mains en l'honneur par devant le roi et reçoit les adorations des deux personnages qui l'ont revêtu des colliers ; la troisième, Nofré-hôtep, toujours par devant le roi, reçoit les hommages d'un autre personnage. Le roi était accompagné de deux suivants qui portaient le *flabellum*, aide du ministre du trésor et des deux toparques du Nord et du Midi : on lui amenait le grand prêtre qui avait accompli les rites des cérémonies prescrites et s'avancait vers la Majesté royale, muni de tous les insignes de la haute récompense qui venait de lui être accordée. Les légendes qui accompagnent cette scène nous en font connaître les personnages : celui qui attache les colliers d'or et rend hommage au héros de la fête, c'est le père *dieux* d'Amon, Amen-em-aout ; il est frère de Nofré-hôtep et était accompagné d'un autre *dieux* d'Amon, qui a pour nom Parannofer. La légende le dit tout au long : « Son frère, le *dieux* d'Amon, Nofré-hôtep. Récompense la vaillance avec de l'or et de l'argent le roi lui-même. Viens en paix parmi les favoris du roi, dit le *dieux* d'Amon, Parannofer, juste de voix. » Puis vient la grande inscription qui domine toute la scène : « L'an III, sous la Majesté du roi de la Haute et de la Basse-Égypte Râdjoser-khâperou sotep-en-ri (le Soleil aux transformations saintes, l'Élu du Soleil), voici que Sa Majesté apparut comme Râ à la porte de sa maison de vie et de bonheur, après avoir offert des pains à son père Amen. A sa sortie de la maison de l'or, on lui fait des cris de joie, des acclamations : la joie circule dans la terre entière et elle atteint le ciel. On appelle le *dieux* d'Amon, Nofré-hôtep,

pour recevoir les faveurs du roi, des millions en toutes choses, argent, or, vêtements, parfums, pains, bières, chairs, aliments, par l'ordre de mon Seigneur Amon-râ, en présence duquel est traité avec faveur l'officiant qui contente le cœur d'Amon, Nofc-hôtep. Le roi dit : « Multipliez les biens : celui qui connaît ce » qui est donné, c'est mon Dieu, le roi des dieux ; il connaît celui » qui le connaît, il favorise celui qui le sert, il protège celui qui le » suit : il est Râ ; sa nature, c'est le disque solaire (Aton), il existe » éternellement. »

Ce texte est remarquable en ce sens que Râ, le dieu d'Hér-emp-hé, dans le nom duquel entre celui du dieu Amon, est proclamé le roi des dieux, dont la nature est le disque solaire, et que l'on accorde le collier d'or, la plus haute récompense, à un prêtre d'Amon, parce qu'il a servi le dieu du roi. On peut même entendre que c'est Amon en personne qui est le dieu du roi et qui par suite est identifié avec Râ et avec Aton. Je sais bien que le mot Aton n'est pas suivi du déterminatif divin ; mais il faut se rappeler qu'en tant que dieu Aton n'est plus reconnu par les prêtres d'Amon, qu'on ne peut s'attendre par conséquent à lui voir attribuer un déterminatif qui aurait en quelque sorte légitimé les événements passés ; mais n'était-ce pas un grand point de faire d'Aton, au même titre que Râ, un composant de la nature d'Amon ? Il me semble que cette concession faite par les prêtres officiels d'Amon est importante et qu'elle montre assez que la tentative d'Aménophis IV avait jeté dans les âmes égyptiennes des racines plus profondes qu'on ne le croit d'ordinaire, ce qui ne doit pas surprendre, puisque cette tentative n'était qu'un retour plus ou moins accentué vers la religion primitive de l'Égypte. Aton était vaincu ; mais, pour un temps encore, il jouissait des concessions faites par Amon. Il est vrai que, vu la grandeur des intérêts en cause et des faveurs qu'il fallait récupérer, on pouvait faire une pareille concession : « Paris vaut bien une messe. »

Ce n'est pas la seule preuve qu'il en ait été ainsi, et je reviens aux personnages du tableau qui accompagnent le roi. Devant lui, se trouve un personnage coiffé d'un bonnet particulier qui lui tombe sur les épaules et dont les extrémités sont ornées d'une

broderie. Il est vêtu d'une sorte de tunique à larges manches qui est retenue par une ceinture et qui s'élargit en descendant jusqu'à mi-cuisse. Sous cette tunique, il porte un double jupon dont le premier descend jusqu'à la cheville du pied et dont l'autre s'arrête un peu plus haut. Il a des sandales aux pieds comme le roi. Il lève la tête et la main droite vers le roi, et, de la main gauche, il tient une bandelette et la plume d'autruche qui servait à éventer le roi. Ce personnage n'est ni plus ni moins que « le chef du trésor, Mli », le ministre des finances de l'époque, dont la présence est bien justifiée par la collation du collier d'or au *divin* d'Amon, Nofr-hôtep. Derrière lui sont deux personnages dont l'attitude particulièrement courbée et les bras pendants avec la main jointe vers le sol, en signe d'adoration, rappellent tout à fait les représentations qui se trouvent aux tombeaux d'El-Amarna. Ils sont vêtus de la longue robe qui les prend au cou et leur tombe jusqu'à la cheville du pied; ils ont la tête nue. Devant eux une légende explique leur qualité: « Ce sont les deux tombeaux du Sud et du Nord. »

Or, s'il y a un caractère distinctif de cette période historique, il se trouve dans les œuvres d'art, peintures et sculptures, faites au temps d'Aménophis IV. Jamais avant lui on n'avait vu de ces formes étranges qui ont fait prendre ce pharaon pour un eunuque, quoiqu'il eût des enfants: jamais les personnages représentés n'avaient eu cette longue encolure, qu'on ne pose le mot, ces postures étrangement courbées, ces vêtements extraordinaires qu'on peut encore voir à El-Amarna et que Lepsius et surtout Nestor L'hôte ont reproduit dans leurs ouvrages publiés ou inédits¹. On ne retrouve jamais plus de grands prêtres habillés de la sorte, à partir du règne de Ramsès I^{er}: mais on en retrouve sous les règnes qui ont immédiatement suivi celui de *Khan-en-aten*, ou Aménophis IV. On voit de semblables personnages, courbés dans la posture d'adoration, habillés comme les

¹ Lepsius, *Denkmäler*, III Akhen., vol. VI, les premières planches. Les mêmes dessins ont été recopiés en entier par Nestor L'hôte qui y a apporté un soin vraiment merveilleux. Ils ont été déposés, avec tous les papiers de ce savant si consciencieux, à la Bibliothèque nationale de Paris.

prêtres d'Aménophis IV ou des officiers, dans le tombeau du fils royal, prince de Kousch, Hout¹, dont une partie seulement est publiée par Lepsius qui ne donne pas le registre où se trouvent ces représentations : ce tombeau est du règne de Tout-ânkh-amen. Le tombeau de Nofré-hôtep en offre un nouvel exemple, et cet exemple est remarquable, je crois. Les flabellifères qui se trouvent derrière le roi, « lorsqu'il apparaît à la porte de la maison de vie et de bonheur » ont la même posture et sont vêtus de mêmes habits que les prêtres et les officiers d'Aménophis IV. De même le chef du trésor, Mii, et les deux toparches du Sud et du Nord, grands personnages, s'il en fut. Cette posture et ces habits sont d'autant plus remarquables qu'à côté de ces premiers officiers se trouve le groupe qui entoure Nofré-hôtep, lequel groupe a la posture et les vêtements ordinaires aux prêtres égyptiens haut placés. La différence est là tout à fait palpable. Qu'en faut-il conclure ? J'en conclus que le roi Horém-hob avait su ménager les deux partis en habile politique. S'il avait agi de la sorte, il faut croire qu'il avait de bonnes raisons pour le faire, qu'il avait voulu s'attacher ceux qui étaient restés fidèles au roi Aménophis IV et à son dieu, tout comme ceux qui suivaient Amon et ses prêtres. D'ailleurs cette évolution de retour vers le culte d'Amon avait été commencée par le successeur d'Aménophis, Tout-ânkh-amen, qui n'avait pas craint de faire entrer le nom d'Amon dans son cartouche, signe qu'il recherchait l'apaisement des passions religieuses aussi bien que la conservation des rites inaugurés par Aménophis IV. Horém-hob en fit autant : nous en avons une preuve péremptoire dans les scènes où il remet le collier d'or à un *diéa* d'Amon, en ayant à ses côtés cinq grands officiers pris parmi ceux qui rappelaient la cour d'Aménophis IV. Voilà des conclusions importantes et qui montrent bien que, derrière les premiers égyptologues, il y a plus qu'à glaner de maigres renseignements, à condition qu'on veuille bien prendre un monument tout entier pour l'étudier et ne plus user du déplorable

¹ C'est encore Naueh U'hîm qui nous fournit les dessins les plus complets de ce tombeau.

système qui consiste à étudier, par ci, par là, des scènes prises au hasard et qui, séparées de leurs voisines avec lesquelles elles offrent une suite, ont un sens absolument différent de celui qu'on leur prête.

II

Les conclusions que j'ai à tirer de l'examen de la vie civile ne seront ni moins importantes, ni moins intéressantes, car je vais montrer une particularité qui, jusqu'ici, a échappé à tous les égyptologues. Pour cela, je dois dresser la liste de tous ceux qui, de près ou de loin, tiennent à la famille de Nofré-hôtep, autrement dit dresser son arbre généalogique, ou celui de sa famille, ce qui revient au même. Malheureusement les lacunes des inscriptions dispersées sur presque tous les murs ne nous permettront pas de donner une généalogie complète de cette famille, et le nom des personnages étant souvent, par suite des lacunes, privé de la mention de leur dignité ou de leur ascendance, il faudra tout d'abord examiner un à un ces personnages, avant de voir s'ils étaient, ou non, de la famille de Nofré-hôtep. Je ferai observer de plus que ce n'était pas l'habitude de nommer tous les officiants qui prenaient part aux funérailles autrement que par le titre vague de leur fonction : si donc il y a dérogation à cet usage, c'est que nous nous trouvons en présence de particularités remarquables pour la circonstance.

Le premier personnage que nous rencontrons est le prêtre officiant d'Amon, Parannofer, qui est en outre qualifié de *dévis* d'Amon. Il fait un sacrifice à un personnage dont le nom est malheureusement effacé, et à sa femme qui s'appelle Rament. Puis au-dessus du personnage dont le nom a disparu se trouve sa fille Rament, qui est chanteuse d'Amon, tout comme l'était sa mère. Puis dans le registre suivant on voit une chanteuse d'Amon dans Apet (Thèbes); scribe de Mit dans On du Sud (Hermonthis, Erment), qui se nomme Rameisson; sa femme se trouve à ses côtés, elle est chanteuse d'Amon et se nomme Montnefrît; ils ont

pour enfants un scribe de Mit (la déesse Vérité) nommée Paari, une fille Aoui, une autre fille Ka... puis deux autres filles encore, nommées Sokhit et Pakhotmont. Nous verrons plus loin ce que je crois être cette première partie de la généalogie : on y observera tout d'abord l'absence du nom de Nofré-hôtep et la présence du nom de Raumont.

Nous voyons ensuite apparaître Nofré-hôtep qui fait une offrande à Ahmô, chef de la chancellerie, et à ses enfants. Nofré-hôtep est le fils du fils, c'est-à-dire le petit-fils d'Ahmô. Dans la scène du collier d'or, Nofré-hôtep est reçu par son frère Amenemant, qui était aussi *divin d'Amon*. Ici reparait le premier personnage, *divin d'Amon*, Paramofer. Vient ensuite l'offrande à Nofré-hôtep lui-même par Petahsekhopé qui n'a aucune inscription témoignant de son origine. Une offrande, où le nom du prêtre est effacé, termine ces oblations en quelque sorte préliminaires. Elles sont suivies par une offrande faite à Amenemant, *divin d'Amon*, par son fils, le purificateur en chef d'Amon, Amenmô. Amenemant est fils de Qôenhor : sa femme, chanteuse d'Amon, se nomme Takhait : ils ont deux fils et trois filles nées avec eux ; tout d'abord Nofré-hôtep, *divin d'Amon*, qualifié de « celui qui fait revivre son nom » ; puis le prêtre officiant d'Amon, Paramofer, surnommé Qôenhor, les trois filles sont toutes trois chanteuses d'Amon et se nomment Tapout, Pika, et Nahion. Ce n'étaient pas là tous les enfants d'Amenemant, car nous avons vu que son fils Amenmô lui fait précédemment une offrande et que Nofré-hôtep avait un frère qui se nommait également Amenemant. Mais ce n'étaient pas encore là tous les frères et sœurs de Nofré-hôtep : une inscription qui se trouve dans le couloir de la tombe, au mur gauche, nous apprend qu'il en avait au moins cinq autres, à savoir : Amenemapot, Nodjem, Qôenhor, Qani et Khonsoukôtep, tous prêtres d'Amon.

La descendance de Nofré-hôtep, dont la femme, chanteuse d'Amon, s'appelle Raumont, n'est pas donnée sur une seule ligne : il a d'abord un fils qui a aussi Amenemant ; puis, dans la scène des harpistes qui décore le mur de droite, dans le couloir, deux filles, Toutar et Takhait, et un fils Petahmô. Mais est-ce

la toute la descendance de Nofré-hôtep? Je ne le crois pas. En effet si l'on veut accorder quelque peu d'attention au même mur du couloir qui nous a conservé les noms des frères et des fils de Nofré-hôtep, on verra que les noms de ses fils s'y trouvent en qualité de prêtres. Amenemouit et Potahmôd sont chargés de faire des sacrifices à Nofré-hôtep après sa mort, à certains jours fixes. Or, parmi ces prêtres, se trouve le prêtre du double de Nofré-hôtep, Amen-hi-manou, qui devait être aussi l'un de ses enfants, ainsi qu'un autre prêtre dont le nom est sans doute également Nofré-hôtep. J'y joindrai encore pour la même raison, raison que je développerai plus loin, Potahsekhoperi, et j'aurai, autant que je peux en juger, toute la descendance de Nofré-hôtep.

Mais il y a d'autres personnages dans le tombeau de Nofré-hôtep; malheureusement les inscriptions qui nous en ont conservé les noms sont frustes et je ne peux savoir avec exactitude à quelle origine ils se rapportaient. Il y avait tout d'abord une généalogie poussée jusqu'à la troisième ou quatrième génération d'Amenemouit, père de Nofré-hôtep; on n'y trouve qu'un nom, Qônenhar, qui est aussi celui d'un petit-fils d'Amenemouit, et qui est lui-même précédé de lacunes considérables où il est presque certain qu'il se trouvait d'autres noms. Le nom du père et du grand-père d'Amenemouit est donné : son père s'appelait Qônenhar et son grand-père Nofré-hôtep. En second lieu vient une autre généalogie où l'on ne peut plus trouver que deux noms d'hommes et deux noms de femmes : les noms d'hommes sont tous les deux Nofré-hôtep, et les noms des femmes sont Sab et Tii; mais je ne peux savoir qui avait pour mère Sab et pour grand-mère Tii. Avec ces noms finissent les renseignements généalogiques contenus dans le tombeau de Nofré-hôtep : je ne doute pas que, si des lacunes n'existaient, nous en aurions un plus grand nombre et que nous pourrions savoir avec plus de clarté ce qui se dégage cependant, je crois, des noms, de la place et des fonctions de tous ceux qui sont mentionnés dans le tombeau.

Je crois en effet que tous ces noms désignent des personnages appartenant à la même famille du côté du mari, et à la même

famille du côté de la femme. La filiation de tous les noms des membres faisant partie de la famille de Nofré-hôtep n'a pas besoin, je crois, d'être démontrée; sauf pour quelques personnages, cela est dit expressément, et la présence de ces mêmes personnages dans les sacrifices faits au défunt, après sa mort, à certains jours de l'année, nous est une preuve qu'ils étaient de la famille. Quant aux deux personnages nommés en dernier lieu et aux deux femmes Sakh et Tu, je crois qu'elles doivent faire aussi partie de la famille de Nofré-hôtep, quoique je ne puisse pas affirmer quel était leur rang. Cependant le nom de la dernière femme de Tu nous reporte à celui de la reine, femme d'Aménophis III et mère de Khouenaten; d'un autre côté, d'après certaines observations sur l'appellation des enfants et sur l'habitude qu'on avait de donner à l'un des petits-fils le nom de son grand-père, je crois que ces noms devaient appartenir aux ascendants de la famille. Quant aux noms de la famille de la femme de Nofré-hôtep, ils se trouvent à gauche en entrant dans le tombeau: sa femme s'appelait Rannout; le nom de son père est malheureusement effacé, mais sa mère s'appelait Rannout; son grand-père s'appelait Rannessou, sa grand'mère Montnofrit, ses ames Paari, Ansi, ses tantes Ka... , Akhit et Pakhetmout. Ils étaient adorés par l'officiant d'Amon, Parunnofar, frère de Nofré-hôtep¹.

On aura observé que tous les noms de prêtres, de chanteurs et en un mot de tous les personnages nommés dans ce tombeau, à l'exception des officiers qui figurent dans la scène où Nofré-hôtep reçoit le collier d'or et des deux harpistes, sont des noms de personnages tous appartenant à la même famille. C'est jusqu'ici le seul exemple signalé de cette particularité. Quelle en est la raison? C'est que cette tombe nous offre le tableau, non pas des cé-

1) Je dois bien observer au les expressions qui accompagnent la mention de Nofré-hôtep parmi ses frères et ses sœurs: celui qui fait suivre son nom, c'est-à-dire le nom de son père. Je vois dans cette expression une marque du ce qu'était dans la famille égyptienne le fils aîné, du respect dont on l'honorait, car, dans la représentation où ces mots se rencontrent, Nofré-hôtep se trouve au même titre que ses frères et sœurs, et il n'a encore reçu aucun honneur. C'est donc par droit de naissance qu'il fait suivre le nom du père, c'est-à-dire qu'il perpétue la famille, les droits du chef de famille.

cérémonies funéraires, comme on a été tenu de le croire et comme on l'a cru, mais du culte des ancêtres. Qu'on examine de près ce qui se passe sur les murs, et l'on verra la justesse de mon observation. C'est la raison pour laquelle un officier d'Amon, le propre frère de Nofré-hôtep, Parannofet, offre de l'encens aux membres de la famille de Hannout qui devait devenir l'épouse de Nofré-hôtep. C'est la raison pour laquelle Nofré-hôtep lui-même rend les mêmes devoirs à son grand-père Ahmôès et aux enfants de celui-ci, c'est-à-dire à ses oncles et à son père Amenemahit. C'est encore la même raison pour laquelle les prêtres d'Amon, ses enfants, lui rendent à lui-même les devoirs religieux qu'il a sans doute réglés pendant sa vie, ou que leur piété filiale lui a réglés après sa mort. C'est pour cette raison enfin que ses deux filles lui chantent après sa mort les hymnes qui précèdent le chant des deux harpistes, et sur lesquels j'aurai l'occasion de revenir. Pourquoi choisir en effet les enfants de Nofré-hôtep pour lui rendre les devoirs religieux, lui faire les sacrifices accoutumés, lui chanter des chants funèbres, sinon parce que c'étaient les offices du culte des ancêtres? Et pourquoi représenter Nofré-hôtep lui-même offrant de l'encens, par deux fois différentes, à son grand-père Ahmôès et aux enfants d'Ahmôès, sinon parce que l'on conservait religieusement dans cette famille le souvenir de ceux qui n'étaient plus et qu'on leur offrait à des époques fixes des sacrifices déterminés, auxquels les enfants et les petits-enfants regardaient comme un de leurs devoirs les plus sacrés du présider? Il n'y a pas jusqu'aux harpistes qui pourraient être considérés comme des enfants de Nofré-hôtep, puisque les ribharistes sont ses filles, et que l'un d'eux, qualifié de chanteur, est aussi appelé *divin d'Amon*, mais on peut soutenir avec raison peut-être qu'ils ne sont, en ce cas, que les représentants d'un fils qui est lui-même présent à la scène, avec l'un de ses sœurs. Et ce n'était pas seulement aux ancêtres du mari, mais aussi à ceux de la femme, que l'on rendait ce culte officiel.

Sans contredit on aurait pu trouver dans l'histoire de la famille, ou simplement dans celle de Nofré-hôtep, d'autres scènes tout aussi décoratives : on eût pu sans aucun doute retracer sur les parois

les cérémonies des funérailles, tout comme dans le tombeau de Rekh-ma-ra; si on ne l'a pas fait, si on a pris seulement la scène de l'investiture du collier d'or et les sacrifices qui y sont représentés, c'est que la première marquait, soit dans l'histoire de Nofré-hôtep, soit dans celle de toute la famille, et que les sacrifices devaient être regardés comme quelque chose de sacré, à plus juste titre que toutes qu'on aurait pu représenter et que l'on n'a pas représenté. Il me semble donc bien prouvé que le culte des ancêtres existait en Égypte.

Il me reste maintenant à résoudre une question qui a touché de très près à celle-ci et à me demander si ce tombeau est bien celui de Nofré-hôtep, ou celui de sa famille, ou celui d'un autre qui en aurait été dépossédé. De la manière dont je résoudrai cette question dépendent plusieurs autres questions secondaires qui ne manquent pas d'importance. Je vais ici me mettre en opposition avec ce que l'on sait, et je demande au lecteur d'apporter toute son attention à suivre mon raisonnement.

Tout d'abord le tombeau est bien celui de Nofré-hôtep et celui de sa famille. Les décorations du couloir en sont une preuve manifeste, car toutes les représentations y ont un nom de Nofré-hôtep. De même le splendide plafond de la dernière salle, celle de droite en entrant, où les dessins aux couleurs admirables sont entourés de cartouches au nom du *dieu* d'Amon, Nofré-hôtep, indique bien que le tombeau en question est celui de Nofré-hôtep. Que si l'on rencontre dans cette dernière chambre le nom des deux Nofré-hôtep et ceux de Sah et de Tli, j'ai expliqué plus haut ce que je pensais de la présence de ces noms et qu'ils étaient de la famille de Nofré-hôtep. Ce n'est pas non plus un tombeau usurpé, comme on serait tenté de le croire après une inspection hâtive, puisque j'ai pu rendre compte de la présence de tous les noms des personnages mentionnés. S'il en est ainsi, la question de savoir à quelle époque ce tombeau a été creusé, orné, complété, semble devoir se résoudre tout naturellement par celle de la vie même de Nofré-hôtep; mais la question est loin d'être aussi simple et aussi claire, et c'est ici que les résultats de mes observations et de mes réflexions heurtent ceux qui semblent être acquis à la

sciées dans le domaine des us et coutumes du peuple égyptien.

J'ai déjà dit plus haut que les fils de Nofrê-hôtep y sont représentés comme faisant des offrandes funéraires à leur père : ils sont eux-mêmes qualifiés tous de *ma-kherou* ; or, tout le monde admet que cette expression de *ma-kherou*, que j'ai traduite par *pute de soc*, est exclusivement réservée aux morts. Par conséquent on arrive à ceci : Nofrê-hôtep reçoit les offrandes de ses enfants après sa mort ; comme ils sont eux-mêmes qualifiés de *ma-kherou*, ils étaient morts quand on orna la tombe de leur père ; ou bien il faut avouer que le mot *ma-kherou* ne s'applique pas qu'aux seuls morts. S'il s'applique aux seuls morts, il faut encore avouer que les tombes ne se fermaient pas sur le défunt, comme on l'a si souvent dit, répété, et comme tout le monde le croit aujourd'hui, mais qu'elles restaient ouvertes d'abord pour les sacrifices funéraires faits au double, ensuite pour l'achèvement de l'ornementation et généralement pour tous les travaux faits dans la tombe. Je sais bien que tout bon Égyptien, c'est-à-dire tout grand seigneur qui en avait le moyen, devait se préparer une sépulture dans la *cellule funéraire*, comme s'exprime le Papyrus moral de Boulaq¹ ; mais lorsque je considère le grand nombre de tombeaux qui ont servi de sépulture à la même famille, pendant des générations et des générations, comme le tombeau des prêtres de Montou, pour ne citer que celui-là, où l'on a trouvé des centaines et des centaines de momies, je suis bien obligé de croire que ces tombeaux n'étaient pas scellés, ou qu'ils l'étaient, ils s'ouvraient toutes les fois qu'il le fallait pour une nouvelle victime de la mort. Peu de personnages en Égypte avaient les moyens de se creuser un tombeau particulier : il n'y a guère que les Pharaons qui se payaient un tel luxe, les autres familles se contentaient, comme chez nous, d'un tombeau particulier et général tout à la fois pour la famille. Si le tombeau était celui d'un pharaon, alors on pouvait peut-être bien le fermer ou en sceller l'entrée, comme on l'a répété si souvent, quoiqu'il me

1) Papyrus du Musée de Boulaq, tome I, pl. XVII, 5.

semble peu probable qu'on pût exercer le culte du *double*, pour lequel il y avait des prêtres attitrés, sans que la tombe demeurât ouverte ou qu'on l'ouvrit à certains jours.

Mais, s'il en est ainsi, que devenaient les vols dans les tombeaux et les procès contre ceux qui violaient les sépultures et dépouillaient les morts? L'ouverture des tombeaux n'impliquait pas qu'ils étaient susceptibles de recevoir toutes les visites qu'on peut imaginer : le lieu de la mort, entouré de toutes les défenses que la religion avait accumulées à l'entrée, grâce aux incantations magiques, était assez fort pour rester impénétrable à tout autre qu'aux membres de la famille et au prêtre du *double*. Toutefois cela n'était pas fait, et l'événement l'a bien prouvé, pour arrêter les gens qui ne respectaient rien, qui n'avaient aucune peur des incantations magiques récitées sur le seuil de la tombe et qui trouvaient que l'or et les bijoux, même pris sur un cadavre momifié, avaient toujours la même valeur. C'est pour cela qu'ils violaient les tombes, ou peut-être pour se procurer le nécessaire. Devant ces outrages on fut obligé de creuser des cachettes, comme celle de Deir-el-Bahary retrouvée seulement il y a quelques années. En outre, à une époque dont je ne sais rien, on prit peut-être l'habitude de sceller les tombeaux afin de les soustraire aux voleurs, quoique cette habitude fût peu faite pour empêcher des hommes de les violer, lorsqu'ils en avaient envie et savaient où trouver les tombes. Aussi je ne crois pas que ce soit la bonne raison pour expliquer la fermeture des tombeaux, qu'on ne peut nier, puisqu'on découvre encore quelques tombes complètement fermées et intactes : je crois simplement qu'on les fermait quand on n'en avait plus besoin, c'est-à-dire quand la famille s'était éteinte ou s'était fait un autre tombeau. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces tombeaux n'étaient pas achevés lors de la mort de celui qui y était enterré et leur donnait son nom, qu'on y travaillait encore longtemps après sa mort, autrement Notre-hôtep ne serait pas représenté sur les parois de sa tombe recevant, en qualité de mort, les offrandes que lui faisaient ses enfants, morts aussi à l'époque où s'achevait la décoration du tombeau. Ce qu'on prenait grand soin de boucher, c'était le puits

aux momies ou les puits, car on en rencontre deux, et quelquefois trois, dans le même tombeau. Je ferai observer que je ne parle ici que des tombeaux thébains, appartenant aux particuliers, et non des tombes royales, des pyramides et des mastabas de l'Ancien Empire, ce qui est une toute autre question. On a eu le tort de généraliser toutes les conclusions à tous les cas et à toutes les époques : c'est ce qu'il fallait rectifier.

Jusqu'ici j'ai présumé que les enfants de Notre-hôtep étaient morts avant l'achèvement de la décoration de la tombe familiale; il me faut maintenant examiner cette question et voir si l'expression de *ma-kherou* ne s'appliquait qu'aux seuls morts. Avant d'examiner cette question même, il faut bien déterminer la sens de cette expression. M. Grébaut¹ en a fait une expression d'une très grande portée philosophique et a traduit par *mot de parole* : d'après cette explication, les prêtres égyptiens et même le vulgaire, car l'expression est employée de très bonne heure, auraient eu sur la *vérité* et son rôle en métaphysique des idées tout aussi élevées que celles qui sont émises de nos jours. Elles sont malheureusement trop élevées, trop abstraites et ne correspondent à rien de réel, ce qui ne permet pas d'adopter cette traduction, car les Égyptiens étaient avant tout un peuple extrêmement réaliste comme tous les peuples primitifs, et ne s'élevaient pas sur des idées aussi quintessenciées. Cette explication doit donc être rejetée comme reposant sur une méconnaissance complète du caractère et des idées de l'Égypte. D'ailleurs le copte a conservé le mot *kherou* sous la forme à peine modifiée de *kherdou* : ce mot signifie « voix », et non pas « parole » : il a un autre mot à son service quand il veut dire *parole*. M. Maspero traduit ensuite par *juste de voix*, et il explique sa traduction par les influences magiques mises en œuvre, grâce à la répétition des formules selon toutes les règles de l'art et les nuances du ton.

1) Grébaut, *Hymne à Ammon-ef, passim*. Je ne cite que M. Grébaut, parce que les traducteurs précédents, comme Heruira, n'ont fait qu'indiquer ce que M. Grébaut a développé, soit dans son livre, soit dans ses enseignements aux Hautes-Études.

M. Viegy¹ a tout dernièrement proposé une nouvelle explication : *daat la parole réalise* (mort à mort : *realisant par la parole*), et il l'explique en disant que le défunt était ainsi appelé parce qu'il faisait exister réellement par sa parole, rendait réelles les choses figurées dans sa tombe. J'avoue que cette explication me semblait beaucoup si l'on trouvait quelque variante justifiant la présence de ce participe : jusqu'ici on n'en a pas trouvé. Je n'ai donc pas traduit comme M. Viegy, tout en croyant à la justesse des effets de la qualification de *mes-kheron* ; j'ai adopté la traduction de M. Maspero, parce qu'elle remonte à la cause des effets indiqués par M. Viegy. Pour qui connaît en effet l'influence des moindres nuances de la voix en récitant les formules religieuses, ou parements magiques, ce qui est parfois tout un, ce ne sera pas une difficulté d'adopter cette traduction et de la justifier à ses propres yeux. On voit qu'il n'y a là rien de particulier aux morts, en stricte analyse, et aussi il n'est pas étonnant que cette expression s'applique aux dieux ; l'on devrait s'étonner au contraire que cela ne fût pas, les dieux, comme les autres, étant soumis aux incantations magiques, les accomplissant, en étant souvent les victimes. C'est ainsi que le dieu RA, tout grand qu'il fût, devint la victime des incantations d'Isis, et qu'il existe une déesse dont le nom signifie *la tirade des incantations magiques*. Donc, que cette expression pût s'appliquer aux vivants, aux dieux et aux hommes, il n'y a rien là qui doive surprendre ; mais en fait, dans un tombeau, elle ne se dit que des morts et elle était en opposition avec *ouchéti*, vivant. Par conséquent pour que les enfants de Nofré-hotep, faisant des offrandes à leur père, passent être qualifiés de *mes-kheron*, il fallait qu'ils fussent morts au moment où on les représentait rendant ce culte au double paternel ; par conséquent la tombe n'était pas liée à la mort de Nofré-hotep, par conséquent elle n'était pas scellée, elle était ouverte afin qu'on remplît les offices du culte : que si, par la suite, elle fut fermée, ce que j'ignore, et ce qui n'est pas invrai-

¹ Viegy, *Textes de l'Égypte*, p. 111, note 7. Mss. frang. arch. du Caire, vol. V. Je fais ici la même observation que plus haut pour le mot *parole*, mais ici ce mot a une tout autre signification que dans la traduction précédente.

semblable, elle le fut pour des raisons autres que celles qui ont été données, soit parce qu'elle était remplie, que le puits à momies n'en pouvait plus recevoir d'autres, que la famille était éteinte, ou s'était creusé un autre tombeau, soit pour toute autre raison qui m'échappe. C'est la conclusion que je voulais établir.

S'il en est ainsi, on peut se demander ce que devenaient les cadavres en attendant leur sépulture finale. A cette question deux textes répondront, l'un de Diodore de Sicile, l'autre emprunté aux Actes coptes du martyre des deux frères Piréon et Athôm. Diodore de Sicile dit tout d'abord : « Ainsi la plupart des Égyptiens qui conservent dans des chambres magnifiques le corps de leurs ancêtres, jouissent de la vue de ceux qui sont morts depuis plusieurs générations, et, par l'aspect de la taille, de la figure et des traits de ce corps, ils éprouvent une satisfaction singulière : ils les regardent en quelque sorte comme leurs contemporains.... Pour ceux qui ont des sépultures privées, le corps est déposé dans un endroit réservé. Ceux qui n'en ont point construisent dans leur maison une cellule neuve, et y placent le cercueil debout et fixé contre le mur. Quant à ceux qui sont privés de la sépulture, soit parce qu'ils se trouvent sous le coup d'une accusation, soit parce qu'ils n'ont pas payé leurs dettes, on les dépose simplement dans leurs maisons. Il arrive quelquefois que les petits-fils, devenus plus riches, acquittent les dettes de leurs aïeux, obtiennent la levée de l'arrêt de condamnation, et leur font de magnifiques funérailles¹. » Quoique les termes employés par Diodore et certains des faits qu'il mentionne aient donné lieu à des controverses, cependant je ne crois pas que le fait même que les Égyptiens conservaient des momies dans leurs maisons puisse être mis en doute. D'ailleurs le texte copte que je vais citer ne peut laisser prise à aucune hésitation : « Il arriva un jour, comme ils (Piréon et Athôm, deux frères) marchaient par les places de la villa (de Péluze), voici que les soldats du Pompeius, le gouverneur, sortirent le corps d'un mar-

¹) Diodore de Sicile, lib. 1, 92 et 93.

tyr qui avait achevé son combat, afin de le jeter dans la mer. Le nom de ce martyr était Anoua : c'était un pebre originaire de Kôis. Pirôou prit la parole et dit à son frère Athôn : Mon frère, viens que nous allions prendre le corps de ce martyr des mains des soldats, pour l'ensevelir bellement, l'emmener avec nous dans notre village et le placer dans notre habitation, afin que la bienédiction du Seigneur demeure éternellement sur notre habitation¹. — — Quand ils furent arrivés dans leur village, ils l'introduisirent dans une grande maison qui leur appartenait. Ils lui bâtirent un bassin, le remplirent d'eau et une lampe brûlait le jour et la nuit². — — Quand ils abandonnèrent définitivement leur village pour marcher au martyre, ils font choix d'un homme qui prenne soin du corps qui est dans leur maison et veille à l'entretien de la lampe³. Il n'y a point moyen d'épiloguer ici sur le texte : le martyre a beau être plus ou moins romanesque, l'auteur n'allait pas décrire comme une chose ordinaire des mœurs qui n'étaient pas celles de ses compatriotes. Le texte de Diodore de Sicile est donc confirmé, et il fournit la réponse à la question qui précède.

III

Quel est ce culte que les enfants rendaient à leurs ancêtres ? Il consistait principalement, d'après les représentations des parois, en offrandes d'encens, de pains, de gâteaux, etc. Pour la famille de la femme de Nofré-hôtep, les offrandes, car il y en a trois, sont mentionnées en ces termes : « Faire enconsément, libation en pains, liquides, viandes, volailles, libation de vin et de lait, au double de l'Osiris, le dieu d'Amon.... Juste de voix. » C'est l'offrande faite par « le père officiant d'Amon, aux mains pures pour faire les offrandes à son dieu, le dieu d'Amon, Parannofer. »

1) Voir le texte dans Hyssénal, *Les Actes des martyrs de l'Égypte*, p. 106-107. Cf. E. Amélineau, *Les Actes des martyrs de l'Égypte*, p. 107.

2) Ibid., p. 107-108; E. Amélineau, *ibid.*

3) Ibid., n. 162-163; E. Amélineau, p. 113.

La seconde, qui est faite par Rannout, est ainsi mentionnée : « Apporte les offrandes de légumes, de vivres à son père, avec des herbes odoriférantes qui proviennent du bassin de la maison du double, sa fille qu'il aimait, la chanteuse d'Amon, Rannout. » La troisième offrande est présentée en ces termes : « Offrir à son double une offrande de ses légumes, abondance en pains, abondance en bières, afin qu'il soit content de ces choses éternellement, à jamais, le chanteur d'Amon dans Apet, le scribe de la vérité dans Ou du Sud, Ramesson, le juste de voir. » Puis viennent les noms des autres membres de la famille. C'est tout pour la famille de la femme de Nofré-hôtep, qui présente elle-même une offrande.

Puis vient le tour de la famille de Nofré-hôtep : « Faire encensement, libation, (offrande de) toutes les plantes de l'année au double du chef de la chancellerie Ahmés, avec ses enfants, par le fils de son fils, le *divin* purificateur d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voir. » Puis c'est au tour de Nofré-hôtep de recevoir les offrandes. « Faire encensement au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voir, par celui qui distribue la bière au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voir, Petah-sekhôpti (Petah se fait exister). Il dit : Ton millier en pain, ton millier en vases de bière, ton millier en bœufs, ton millier en volatiles, ton millier en encens, ton millier en huiles, ton millier en étoffes, ton millier en toiles, au *divin*¹ d'Amon, Nofré-hôtep... » La légende est malheureusement interrompue; elle est complétée par une seconde légende qui se trouve au-dessous du défunt : « Offrande pour son double, afin que sa nourriture soit assurée (?), par l'officiant qui contente le cœur d'Amon, le docteur dans la salle d'or d'Amon, roi des dieux, de Râ-Toum dans Héliopolis, de Petah dans Memphis : entrer vers eux, ouvrir pour voir; point il n'ignore toutes leurs essences, le *divin*. ... » Là encore, le texte s'arrête inachevé, mais il n'y a pas le moindre doute qu'il ne s'agisse de Nofré-hôtep. Une offrande analogue se fait dans une scène où se trouve réunie

1) Je fais observer ici que l'on ne doit pas s'émouvoir du changement de personnes qui était une désignation en Égypte.

une partie de la famille d'Amenemouat, le père de Nofrê-hôtep. D'autres scènes semblables n'offrent que peu de variantes et ne sont pas très intéressantes pour le sujet qui m'occupe : il n'y a donc pas à y revenir.

Aussi bien n'est-ce là que la partie du culte que l'on retrouve dans presque toutes les tombes, avec cette particularité pour la tombe qui nous occupe, que les membres seuls de la famille sont ici chargés des sacrifices ou oblations que remplissent ailleurs les prêtres gagés. La partie vraiment neuve et intéressante de ce culte nous est fournie par la paroi de gauche du couloir. Cette paroi divisée en quatre registres est couverte de scènes et d'inscriptions. Elle contient la mention de cérémonies qui se faisaient à des époques fixes en l'honneur des défunts : toutes ces cérémonies sont accomplies par des membres de la famille. Je rangerai les diverses fêtes par ordre de mois, en suivant d'ailleurs l'ordre des inscriptions et en commençant par le haut de la paroi.

Dans le premier registre, placé en haut de la paroi, sont représentées trois scènes. La première nous montre la momie couchée sur le lit funéraire. Sous le lit sont trois vases ornés d'une banderlette, puis un coffret. La seconde nous montre une barque voguant à pleines voiles. Le défunt et sa femme sont assis au milieu sur un siège et tiennent à la main le fouet. Devant le défunt est Anubis sur son juchoir, ayant le se de vie derrière lui. Entre le défunt et sa femme se trouve un second se dont on ne voit plus que la fin. La troisième scène représente encore une barque dont la poupe est tournée vers la gauche, tandis que la proue de la barque précédente était tournée vers la droite. La voile est ramontée au mât et forme trois plis. Le défunt et sa femme sont assis au milieu, l'un derrière l'autre, et derrière eux se voit le chacal, symbole d'Anubis. L'inscription qui va d'un bout à l'autre de ce registre dit : « O Osiris, *divin* Nofrê-hôtep, juste de voix, en tout lieu où ains d'être ton double et où sont ces bonnes offrandes pour l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofrê-hôtep, juste de voix, en fait de graisses, de parfums, de vêtements lorsque t'accordent ton père Sch, la mère Nout, Osiris, Isis, Souti, Nephthys, de laver

ton cœur¹, qu'ils détruisent les larmes, ouvrent ta bouche avec leurs doigts multipliés; tu es placé au ciel, sur terre, tu es placé dans les champs d'Isou, en cette belle nuit du commencement des saisons qui affermit les mois, où tu as donné de l'eau nouvelle aux dieux, où l'on te donne semblablement de l'eau nouvelle avec tes offrandes; où les Aïhtou-Ouou et cette belle lumière brillent² pour l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, éternellement; elle est florissante cette belle lumière pour l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, comme est florissant le nom de Tout dans Ou, de Schou qui a solidifié le ciel,.... dans Ou, de Sch..... Osiris, *divin* Nofré-hôtep, ton âme est au ciel, ton corps est sur la terre; des aliments (sont donnés) à ton ventre, de l'eau à ton gosier, des souffles agréables à tes deux narines; te font des offrandes ceux qui sont dans leurs syringes, l'ouvrent ceux qui sont dans leur ocreuil; ils te donnent tes...., tu es solide dans ta forme; étant solide, tu montes jusqu'à Rô, tu tends ton filet dans le fleuve, tu bois de l'eau avec eux; tu marches sur tes jambes, tu ne marches pas la tête en bas; tu sors au ciel, sur terre, tu ne sors pas sous les murailles, Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix. — Le premier mois de la saison de Schat (Thoth), le jour 17^e, jour de la fête *Uega*, Orner les barques de l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, avec leur chargement de toutes leurs choses, transporter la voile, avec tous leurs instruments, leur donner leurs voiles de toile, les enfler au vent sur le fleuve, pour naviguer en remontant le fleuve, les mettre face au Sud. Chapitre de transporter la voile. Bît Nou à Neuit, à Seb, à Osiris, à Schou, à Halhor, aux dieux qui habitent le Douaout, qu'ils donnent ces voiles à l'Osiris, qu'ils lui fassent le sa derrière la tête³, à toujours et à jamais. Offrir est encens en présence des barques.... les barques, les poser dans la chapelle de la maison du *double* où elles se trouvent, lever leurs voiles vers le Sud, pendant un jour. L'officiant s'occupe au mi-

1) C'est-à-dire : être en joie.

2) C'est-à-dire : les planètes.

3) Le sa est un principe de vie que l'on faisait passer par des lions qu'on enfilait des perles appropriées.

lien de la nuit; larmes en passant les choses pour l'Osiris, le dieu d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix dans la Kher-noutri. — Le premier mois de la saison de Schât, le jour 8^e, l'officiant se réveille au milieu de la nuit; placer la proue des bateaux, pour descendre le fleuve, plier les voiles, faire l'encre et la libation à l'Osiris, le dieu Nofré-hôtep, juste de voix, en leur présence. Chapitre de passer vers Abydos. Dit l'Osiris, le dieu d'Amon, Nofré-hôtep; Viens, je t'ai emporté tes péchés, tes souillures; ton père Touti porte son frère entre ses bras: amenez, amenez le dieu derrière! La fin de l'inscription manque.

Le second registre contient cinq représentations. La première nous montre une barque voguant à pleines voiles, la proue tournée à droite vers le fond du tombeau. Le défunt et sa femme y sont assis sur un siège, ayant devant eux une table d'offrandes, et Anubis sur son jubail. Le second tableau est détruit en partie: on y voit cependant le défunt et son épouse assis sur des sièges, la femme passant le bras droit autour du cou de son mari et tenant le bras gauche de celui-ci de la main gauche. Plus loin on voit les pieds et la robe plissée d'un prêtre: c'est tout ce qui reste du troisième tableau. Le quatrième nous montre la momie couchée sur le lit funéraire avec deux cassolettes fumantes sur un support, une aux pieds, l'autre à la tête. Sous le lit, sont les quatre vases canopes à tête humaine, tous tournés vers la porte du tombeau. En avant, sont quatre vases superposés deux à deux. Le cinquième tableau représente de nouveau le défunt et sa femme, assis sur deux sièges, dans la posture qui vient d'être décrite. Ils ont, tous les deux, la coiffure ordinaire; mais celle de la femme est plus large et plus longue. Le mari tient à la main droite le bâton de commandement et le casse-tête. L'inscription qui accompagne ces représentations s'exprime ainsi: « Transport des dieux du Nord, en réalité (7), prise des dieux du Midi en paix; traction (8) des dieux de l'Orient, embrassement des dieux de l'Occident vers l'Amentit, vers le lieu que tu aimes. Tu

(1) Ce texte a été en partie traduit par M. Maspero dans le vol. I de ses *Études égyptiennes*, p. 111-123.

vient..... Occident..... par devant Horus. O (Osiris), *divin* Nofré-hotep, juste de voix, tu es le maître, là, à ta volonté..... de l'Orient à l'Occident; tu es maître des vases de bière; tu es maître de...., tu es maître des cuisses choisies..... Ton *double* est pur, ton *double* est pur, dit son fils le prêtre d'Amon, Petahmès, juste de voix. — Le quatrième mois de la saison de Schât (Kihak), le jour 18^e, verser de l'eau, répandre des grains, arroser la semence de l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hotep, juste de voix, depuis la moitié de ce jour jusqu'au quatrième mois de la saison de Schât, jour 22^e, faire (cela) huit jours. Chapitre d'enchanter la demeure. Dire: O Osiris, *divin* Nofré-hotep, juste de voix, tu es le lion; tu es les deux lions; tu es Horus vengeur de son père, tu es, tu es, tu es, tu es ces dieux mêmes. — Du vin, du lait. — Que des acclamations soient faites, que tes dévotions soient remplies (?), que l'eau soit apportée avec les cuisses de leur père (*sic*). Ah! Osiris, *divin* Nofré-hotep, juste de voix, tu montes à ta gauche, Seb t'ouvre les deux yeux; il te jure sur tes deux jambes; tu possèdes ton cœur, le cœur que t'a donné ta mère, le cœur de ton corps; Osiris Nofré-hotep, juste de voix. — Le quatrième mois de la saison de Schât, le jour 22^e, fête de la déesse Neoutit, mettre les ornements de fleur à l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hotep, juste de voix, apporter ensuite quatre pains avec son *double*. Ouvre ta bouche, le froment est sorti de son impureté vers le (?). Potah le fait pousser en épis; Râ fait que tu diriges ta bouche vers ce qui t'a été (attribué) du champs avec les..... les épis..... sort de terre au commencement (?) des champs d'Ialon. Certes, tu t'assoieds sur les bords de l'eau et ton cœur est content de l'eau nouvelle, ton cœur est content de son oblation; l'eau de Hapi (le Nil) monte dans l'intérieur de ton ventre, et, certes, la soif est éteinte: la cuisse est offerte à ton *double* et le cœur à ton *se*¹; comme on fait à tout dieu, à toute déesse, ainsi l'on fait à ton *double*; les purifications sont faites,

1) Comme on le voit, le *se* est une partie du défilé comme le *double*; son rôle n'est pas encore défini.

2) Il faut prendre ici le mot *faire*, comme le latin *facere* aussi.

tu entres bellement dans la salle possédant ton cœur : tu emportes ton..... tu le mets à sa place, sans que..... »

Le troisième registre contient six scènes. On voit d'abord la barque de Petah-sokari, avec tous ses ornements et ses voiles déployées. A droite, se voit une sorte d'écran tenu en bas par une croix ansée qui a des mains, puis divers autres symboles tenus de même par des hiéroglyphes symboliques ayant des mains. En dessus de la barque, à droite, sont les quatre génies funéraires qui sont placés deux à deux, le génie à tête de lion avec le génie à tête humaine, le génie à tête de chacal avec le génie à tête d'épervier, c'est-à-dire Ansat et Hapi, Timout-moutef avec Qebch-sououf. Devant eux se trouve le défunt, l'Osirid, le divin Nofré-hôtep, à genoux et levant les deux mains en prière. Sur la barque, on voit l'épervier momifié avec cette inscription : « La barque de Petah-sokari dans le bassin. » Dans la seconde scène, le mari et sa femme sont assis sur des sièges et tournent le dos à la barque. La femme tient amoureusement son bras enlacé autour de son mari, lequel étend la main vers une table d'offrandes dont la partie supérieure a disparu. La troisième scène nous montre un personnage vêtu du jupon gaufré, tombant jusqu'aux genoux : devant lui est un siège avec quelque chose dessus, dont je ne puis me rendre compte. Immédiatement derrière ce personnage, se trouvent le défunt et sa femme, dans la même position que plus haut, et tendant leurs mains vers la table. Les autres scènes sont de même genre ; je ne les décrirai donc pas. Ce qui importe le plus c'est l'inscription qui entoure toutes ces scènes : elle est malheureusement fruste par endroits. La voici traduite telle quelle :

« mais je suis pur, son essence est dans l'Osirid. — Faire un bon jour dans l'intérieur de sa syringe, au temps de Nobehka (d'atteler les bœufs ?), par l'Osirid, divin d'Amon, Nofré-hôtep, sa femme, son amour, la maîtresse de maison, Rannout. La première mois de la saison de Pirt (mois de Toulah), le premier jour, temps de Nobehka. Placer (les offrandes) au divin d'Amon, Nofré-hôtep, par son fils le purificateur d'Amon,.... A ton double, Osirid, divin d'Amon, Nofré-hôtep, joins de voix ; fais des millions de fêtes semblables ; ton ventre est plein, tes vivres le rendent fort, il

est..... rassasié de douceurs. — Le premier mois de la saison de Piri, le jour 22^e, jour de la panégyrie des deux déesses Harit, Bies : Arrivée des deux sœurs (Isis et Nephthys) du dieu dont le cœur ne bat plus (Osiris); faire de bonnes choses à son double; elles mettent leurs deux mains sur lui, cette nuit de l'ensevelissement, ce grand jour des offrandes funéraires; il entend les prières (qu'elles prononcent), son cœur se tourne vers elles..... après qu'il les a vues. Première arrivée, seconde arrivée, troisième arrivée, quatrième arrivée, cinquième arrivée, sixième arrivée, septième arrivée : allons, placez vos mains sur l'Osiris, divin d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Ton double est pur, ton double est pur, dit l'officiant, prêtre de son maître Nofré-hôtep, Amen-hi-man. — Le quatrième mois de la saison de Piri (Barmoudah), le jour 7^e, jour de la panégyrie de Bairti..... d'Amon, le divin Nofré-hôtep, juste de voix. En ce jour est purifié (le double?) de l'Osiris, divin d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Viens (avec ton corps), viens avec ton âme, avec les formes d'Un(nofet), viens avec les âmes des mânes, comme suivant de (Thoth), le maître d'Eschmoun. Il te fait tes purifications, il te donne de grandes..... pour que tu reçoives tes bras, il te donne..... en tout lieu que tu désires devant toi, sur..... tu ne vas point vers la porte..... du Douaout, Osiris, officiant qui contente le cœur d'Amon, divin d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. »

Un quatrième registre se voit dont il ne reste plus que quelques lignes mutilées, et des débris de scènes. De la première, il ne reste plus qu'une fleur. La seconde nous montre quatre personnages, qui devaient être en plus grand nombre, avec la momie sur le lit funéraire. Le premier personnage est vêtu de la peau de panthère et offrait l'encens comme l'indique sa légende; c'est le fils de Nofré-hôtep, Amenmanti. Le second porte sur la tête une table chargée d'un vase et de pains : il se nomme Amen-hir. Le troisième tient à la main le vase de libations : c'est le fils de Nofré-hôtep; l'autre est à peine visible et la légende ne contient que deux lettres. L'inscription qui entoure ces personnages dit :
 « Millier de..... toutes choses bonnes, pures..... avec Khonson..... la neuvaine divine, maître de (la terre) de vie, pour

ton double. Le troisième mois de la saison de Schômon (Ahié), jour de la panégyrie d'écouter les parois; Placer les choses, oindre d'huile le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voir, par son fils Amenemahiti. Il dit : Tu es grand, ô Dieu..... Le troisième mois de la saison de Schômon (le 23^e jour), planer les choses, faire libations de grains à l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep; orner la demeure funéraire depuis ce jour jusqu'au quatrième mois de la saison de Schômon (Mésacé), fin de la panégyrie. Le faire pendant huit jours. Chapitre d'ornez la demeure funéraire. Dire : A l'Osiris, *divin* Nofré-hôtep, la mère Isis a enfanté en ce jour..... Le quatrième mois de la saison de Schômon, le jour..... jour du repas des *perâherou*¹, des pains, de toutes les choses cuites. En ce jour faire transporter des mets nombreux pour le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voir; le fleuve amène l'eau nouvelle. Lorsqu'est arrivée la sixième heure en ce jour, on commence..... jusqu'au soir. Dire : Eau nouvelle..... pour le double du *divin* (d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voir)..... Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voir : Salut à toi. Conduire l'Osiris, *divin* d'Amon, vers le lieu où son double se repose ce jour hollement l'Osiris Nofré-hôtep..... » La suite de l'inscription est trop lacunaise, pour que j'ose en donner une traduction quelconque, on y voit seulement qu'il y est question de Râ-Toum à Héliopolis, de Schou qui solidifie le ciel, et d'autres dieux d'autres villes.

Il est malheureux que cette partie du tombeau soit tellement mutilée, qu'on ne puisse traduire avec toute l'exactitude desirable, en un cas aussi intéressant, des textes par trop lacunieux. Malgré cet état des textes, il est cependant facile de voir que le culte du double dans la maison du double, autrement dit le culte des ancêtres, était parfaitement établi en Égypte. Le double du Nofré-hôtep avait ses fêtes particulières. Il en avait tout au moins dix; je dis tout au moins, parce qu'il pourrait s'en trouver une ou plusieurs autres indiquées dans les lacunes du texte. Elles

¹) Les *perâherou* sont des vases énumérés sur les parois de la tombe, ou posés sur une table, qu'on réalisaient par la réalisation de la formule magique, comme l'a expliqué M. Viénot.

avait lieu au premier jour de l'an : le 8^e jour du premier mois de Schât (8 Thoth), le 17^e jour du premier mois de Schât (17 Timh); le 18^e jour du quatrième mois de Schât (18 Kihak), le 25^e jour du même mois; le 1^{er} jour du premier mois de Péri (1^{er} Toubah); le 22^e jour du même mois; le 7^e jour du quatrième mois de Péri (7 Barnoudab); le..... jour du troisième mois de Schômu, c'est-à-dire le..... Abô; le 22^e jour du même mois; puis une dernière avait lieu le 4^e jour du quatrième mois de la même saison, c'est-à-dire le 1^{er} jour de Mésore.

Les rites étaient différents avec les fêtes. Ainsi à la fête de la nouvelle année on offrait de l'eau nouvelle au *double*; le 17 Teth jour de la fête Uaga, on sortait les barques renfermées dans le tombeau avec tout leur grément, on les transportait près du fleuve, on les tournait vers le Nord comme si elles eussent eu à naviguer, on les encensait, on les transportait de nouveau dans la chapelle du *double*, puis on leur mettait leurs voiles et on les tournait au Sud pendant un jour. L'officiant se levait au milieu de la nuit et pleurait en remplissant ces offices. Un autre jour, l'officiant se levait encore au milieu de la nuit, plaçait les bateaux comme pour descendre le fleuve, on faisait l'encensement et on offrait la libation en récitant certaines formules. Un autre jour on versait de l'eau à terre, on répandait des grains, et le tombeau restait ouvert pendant huit jours. A certains autres jours on renouvelait toutes les provisions du *double*, on on changeait d'huile les statues du défunt.

Le simple énoncé de ces cérémonies nous reporte assez loin dans l'histoire de la race humaine : il est facile de voir que les Égyptiens, malgré toute leur civilisation, en étaient encore restés au culte fétichiste, pour un grand nombre de cérémonies funéraires, non pas au plus bas degré du fétichisme, mais encore à un degré qui n'était pas éloigné du plus bas. C'est que la civilisation matérielle peut souvent changer, sans que les idées religieuses progressent parallèlement : l'une a eu sa faveur l'expérience facilement démontrable du bien-être qu'elle procure ; les autres ont contre le progrès la croyance si répandue dans l'humanité que plus un rite est ancien, plus il est sacré, plus il est

alluciné. Ces idées sont tellement invétérées dans le cœur de l'homme qu'elles subsistent encore aujourd'hui et, pour n'en citer qu'un exemple bien typique, il est encore de coutume dans certaines parties de la France de donner, en certaines circonstances, de l'argent à ceux qui ont participé aux funérailles pour aller boire à la santé du mort, ou de donner un repas des funérailles qui vient en droite ligne des anciennes superstitions humaines.

IV

La tombe de Nofré-hôtep contient encore une autre scène d'un genre tout différent et qui peut nous servir à montrer combien les idées courantes ressemblaient peu aux idées religieuses traditionnelles. C'est la scène généralement connue sous le nom de *scène des citharistes et des harpistes*. Elle a été souvent publiée, mais assez rarement traduite, car je ne connais que la traduction qu'en a donnée M. Maspéro ¹. Cette scène est malheureusement aussi fragmentaire. Elle se composait de divers tableaux et de divers chants. On y voit d'abord deux femmes jouant de la cithare et récitant des chants, puis le défunt, sa femme, son fils Petahmès et ses deux filles Takhuit et Tontar. Puis deux harpistes, chacun à une extrémité, pinçant de la harpe et chantant en s'accompagnant.

Le chant de la première cithariste est si mutilé qu'il donne presque la traduction; voici cependant ce qu'on en peut tirer :
 Je suis ta fille, l'amour de ton cœur, la première qui soit sortie de toi..... pour supplier d'abord, afin que tu sois en bonne santé, florissant dans tes chairs, ô *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, maître de la vénération, en paix. — Il ne devait manquer que fort peu de chose au commencement; le chant était très court.

Celui de la deuxième fille est un peu mieux conservé : « Dis sa fille Tontar : O *divin*, tu as été à la Majesté divine qui t'a protégé depuis que tu es sorti du ventre jusqu'à la vieillesse,

1. Maspéro, *Études égyptiennes*, vol. I, p. 164 et seq.

c'est elle, certes, qui a ordonné pour toi le salut et une bonne sépulture après elle, que tu sois de sa suite à toute heure du jour, que tu sois éveillé pour voir ses beautés : le dieu t'a donné la direction vers le lieu où tu es, en te donnant le vent de terre ; c'est à savoir au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, en paix. »

Ces deux chants ne me semblent guère sortir des idées généralement reçues, orthodoxes, allais-je dire, terre à terre, comme il convient à d'honnêtes filles. Mais voici venir les harpistes et le ton s'élève.

« Dit le chanteur d'Amon avec la harpe au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix : O âmes parfaites, ô toute neuvaîne de dieux qui écoutez et qui faites vos faveurs au *divin* d'Amon..... rendu parfait comme un dieu qui vit à toujours, rendu grand comme un prince, vous qui devenez l'objet de la mémoire de la postérité, venez pour réciter ces chants qui sont dans les atringes et qui disent : Qu'est-ce que la grandeur de dessus terre ? Pourquoi l'aneantissement du tombeau ? Faites semblablement pour celui qui appartient à l'éternité, pour le juste qui n'a pas triché, qui a horreur des troubles, celui qu'on ne songe pas à attaquer lorsqu'il entre dans cette terre contre laquelle personne ne se révolte, qui renferme toutes nos générations depuis le temps du premier être jusqu'à ce qu'elles soient devenues des millions de millions, allant toutes ensemble vers elle, car au lieu de demeurer dans Tomiri, il n'y a pas un seul (homme) qui n'en soit sorti. A toute la quantité qui est sur terre, lorsqu'ils.... il est dit : Va, traversée (la vie) saine et sauf jusqu'à ce que tu atteignes la tombe, les deux mains en cadence ! Souviens-toi du jour où tu te coucheras sur le lit funéraire, où tu auras soin de préparer la sépulture. — Tel..... pour ce qui a lui ; on ne le cajole point ; le brave et le faible sont dans la même destinée, ils descendent et montent pendant la durée de leur vie, jusqu'au moment d'aborder à cette rive ; telle, ô prêtre, est ta destruction : tu te joindras aux maîtres de l'éternité et ton nom sera stable à jamais. Ton dieu te glorifie dans la Nouet-khirit, celui que tu suivais pendant ton existence. Quand tu entres pour leur rendre

tes devoirs, ils sont prêts à recevoir ton âme et à glorifier ta forme; ils te retournent ton âme sur les deux mains, ils font asseoir ta beauté, ils rendent perpétuelles les offrandes faites à ton âme, car ton dieu a des offrandes; ils te disent: Sois en paix, ô prophète! Celui qui nous a glorifiés, c'est le *divin* d'Amon, Nofrê-hôtep, fils du sage Amonemoult! O *divin*, j'entends tes louanges près des maîtres de l'éternité, la parole de ta bouche hâte la barque *Sakari*, le dieu jeune te place sur la barque *Madet*, tu fais, en le suivant, le tour des murs où se dresse son buste éclatant.... car tu as reçu la purification au jour où on laboure le sein de la terre selon les rites de Mondés. Ta présence près des dieux est honreuse, tu rappelles tes perfections, car c'est toi qui entends dans Ou, connaissant les mystères qui s'y trouvent, ô célébrant qui réjouissais le cœur d'Amon, Nofrê-hôtep, juste de voix. O *divin*, quand on renferme ton âme, quand s'ouvre la tombe, Anubis promène ses deux mains sur toi, les deux sœurs se joignent à toi; on te parifie à nouveau; on vérifie de vraies pierres précieuses, des émaux divins en leur forme de Manou par les mains du dieu Madja, des étoffes travaillées par Tefi. Les enfants de Hor te servent de protecteurs; sont accroupies au dehors pour toi les deux pleureuses, se lamentant en ton nom, car c'est toi qui, étant sur terre, as glorifié ton maître Amon, ô *divin* d'Amon, Nofrê-hôtep, juste de voix. O *divin*, ton souvenir est dans Ou, ton soutien dans Thèbes; il n'y a personne qui te poursuive à jamais; ton nom ne sera pas détreint, parce que tu es juste dans la grande salle, parce que tes deux yeux sont entrés dans le grand lieu, que tu es accompli et parfait dans tes grandes formes, que tu parcoures les périodes éternelles qui renouvellent les temps, que l'on t'a élevé et rendu bon au point où tu l'es, ô louable Nofrê-hôtep, juste de voix, et que ton fils en qualité de juste de voix, renverra ses ennemis à jamais. »

Tel est en chant autant que peut le rendre une traduction française. On observera qu'il est fait de pièces et de morceaux, qu'il

t. Il s'agit ici des dieux de la Noutet-khénou, de ceux qu'on appelle plus loin les maîtres de l'éternité.

devait être primitivement très court et que les générations qui l'ont chanté, y ont ajouté quelque chose, chacune selon son génie, ses idées du moment. Dans la forme actuelle, malgré toutes les promesses des biens futurs, il est évident que le poète, quand il considérait la mort et la vie, trouvait que cette dernière valait mieux que la première, qu'il la regrettait, qu'il se demandait à quoi servait l'annéantissement du tombeau, à quoi bon mettre l'homme sur la terre puisqu'il lui en fallait sortir. Ces idées, qui sont au fond de la première partie du chant, ont été ensuite revêtues d'une couche de poésie mystique, et la traduction n'en est pas plus facile. Les lacunes qui se montrent dans la suite de ces idées me semblent faciles à distinguer, même dans la lecture d'une simple traduction. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la doctrine énoncée dans la première partie, c'est que les biens de cette vie, l'existence et ce que nous sommes habitués à désigner sous le nom de misères, valent cent fois mieux que les biens de l'autre monde, quelque grands qu'en les promette, idée que le vieil Homère faisait déjà exprimer à son Achille dans les enfers¹; idée profondément humaine.

Le chant du second harpiste est malheureusement très inutile à la fin : mais le commencement est intact. « Dit le chanteur avec la harpe qui est dans le tombeau de l'Osiris, *démi d'Amon*, Nofré-hôtep, jadis de voix. Il dit : C'est l'immobilité du chef² qui est vraiment le destin excellent. Deviennent les corps pour passer : les jeunes générations viennent à leur place. Râ se lève au matin, Touti se couche dans Maou ; les mâles engendrent, les femelles conçoivent, tous les nez goûtent les souffles aériens, du matin de leur naissance jusqu'au jour où ils vont à leur place. Fais un jour heureux, ô *divin* ! Donne constamment des parfums et des essences à ton nez, des guirlandes et des fleurs de lotus pour les épaules et la gorge de ta sœur qui habite en ton cœur, assise près de toi ; fais que devant toi soient les chants des chanteuses, et, mettant en arrière tous les maux, ne te rap-

1) *Odyssée*, XI, 488-491.

2) C'est-à-dire : d'Osiris immobile de cœur.

pelle plus que les joies, jusqu'au jour où il faut aborder à la terre qui aime le silence, sans que reste immobile le cœur du fils qui l'aime¹. Fais un jour heureux, ô Nefé-hôtop, juste de voix, le dieu parfait, aux mains pures ! J'ai entendu tout ce qui est arrivé aux ancêtres : leurs murs sont tombés en ruines, leurs places n'existent plus, ils sont comme qui n'aurait pas été depuis le temps du dieu². Tes.... sur les bords de ton bassin, ton âme reste sans eux (les ancêtres) et hait son eau. Suis ton cœur écollement.... Donne des pains à ceux qui n'ont point de domaines ; il t'adviendra ensuite une bonne renommée. Vois....
 panthère ; les pains d'offrandes sont salis de poussière ; leurs chanteuses..... leurs formes ne se tiennent pas debout dans la maison de Ra, et leurs gens mendient : on ne fait..... vient en sa saison ; le dieu Schal (le Destin) compte ses jours ; veille sur toi..... Fais un heureux jour, ô purificateur, divin Nefé-hôtop, juste de voix..... Point n'est besoin des greniers de Tounti, car ses magasins sont riches en Il n'y a personne qui soit retourné pour savoir ce qui s'y passe ; on ne place point d'autre moment pour exister....., ceux qui possèdent des magasins pour les pains qu'on offre..... semblablement, ils ont fait, certes, leur heure bien heureuse..... les instants, le jour où les œuvres sont détruites..... rappelle-toi le jour où tu seras balé vers cette terre qui mêle les hommes..... grande, dont il n'y a pas de retour.....

La fin est trop mutilée pour en tenter une traduction. Malgré tout, le naturalisme se dégage de ce chant, autant qu'on peut le souhaiter : la doctrine du harpiste-président est ici expliquée et renforcée. L'immobilité, le néant peut-être, est proclamée le destin excellent, parce que tout naît seulement pour mourir. Le chanteur a examiné le temps des ancêtres, leur vie et leurs jouissances ; qu'est devenu tout cela ? Tout cela s'en est allé au pays d'où l'on ne revient pas, d'autres générations ont succédé aux générations passées et leur souvenir s'est perdu. La conclu-

1) C'est-à-dire : sans que son âme ait eu atteint au point d'en mourir.

2) C'est-à-dire : comme qui n'aurait jamais existé.

si on à tirer de ces réflexions, c'est qu'il ne faut se priver d'aucun des biens que la vie peut fournir, avoir toujours des essences choisies à respirer, une femme enivrée de fleurs et qu'on aime, puis faire un jour heureux avec elle. Sous cette expression, les Égyptiens entendaient bien manger, bien boire, bien sauter, bien être et la casse. Ces idées sont développées de diverses manières, et toujours le refrain revient : Fais un jour heureux, ô dieu ! ô Nofrô-hôtep. Là encore, il me semble que les diverses générations ont marqué leur passage par des strophes ajoutées, où les mêmes idées sont ramenées sous une autre forme. On y entremêlait quelques vérités morales, mais l'on finissait toujours par répéter : Fais un jour heureux ! et cela, non pas dans la tombe, non pas dans l'autre monde dont personne n'était revenu pour dire ce qui s'y passait ; mais dans cette vie. Il est vrai qu'il était un peu tard pour le dire au défunt ; mais il est à présumer que celui-ci, pendant sa vie, avait eu pratiquer cette doctrine et il est certain que les survivants la pratiquaient.

On ne peut désirer un plus complet désaccord entre les idées traditionnelles léguées depuis des générations et des générations aux multitudes humaines et les idées couramment mises en pratique à l'époque de la XVIII^e dynastie. Si nous allions plus loin vers les temps les plus éloignés de nous, nous retrouverions ces chants déjà nés à la XII^e dynastie, comme ils le sont encore à l'époque des Ptolémées, toujours conservés et paraphrasés, mais les idées sont les mêmes, avec cette différence qu'elles sont encore plus claires. Qu'est-ce à dire ? sinon que les esprits en Égypte avaient souvent réfléchi à la destinée humaine, qu'ils l'avaient considérée sous tous les aspects et que, malgré le spiritualisme de leurs croyances, spiritualisme qui provenait seulement d'une évolution fétichiste, ils en étaient arrivés à dire qu'il n'y avait de vrai que les jouissances de la vie, que personne ne savait ce qui se passait au delà du tombeau et que le plus sage était de jouir des biens présents, sans faire trop de fond sur les biens éternels. Ces idées sembleront peut-être extraordinaires à certains esprits superficiels qui s'imagi-

nant que toutes les idées actuelles sont le bien propre des générations nouvelles : cependant elles sont très rapprochées des croyances les plus répandues actuellement en Europe. La genèse de l'idée de l'immortalité de l'âme me paraît due à une suite d'idées qui n'étaient guère spiritualistes : on commence par croire à la possibilité du dédoublement humain, à la conservation du *double* qui pouvait faire tout ce que faisait le corps, puis à quelque chose de plus ténu, de moins matériel, puis à un souffle quelconque générateur de la vie, d'où nous avons fait le mot *âme*, avec tout le cortège d'idées qu'il comporte. La grande idée du devoir humain accompli n'était pas encore née : elle ne commence, en effet, que de naître ; elle ne pouvait, par conséquent, sembler la raison suffisante d'une vie employée tout entière au bien général et particulier. Il fallait à ces premières générations humaines quelque chose de plus tangible, de plus concret, du pain et du vin, des viandes, des fruits et des fleurs dont on avait toujours un nouveau besoin : c'est là ce qu'elles révèrent et ce qu'ont rêvé tant d'autres générations venues dans la suite des temps, ce qui a été tout d'abord au fond de l'idée paradisiaque chrétienne et ce qu'on a épuré pour en faire l'idée du paradis chrétien actuel. Petits commencements d'une idée à la fois grande et mesquine !

Telles sont les conclusions qu'on peut tirer de l'étude de ce tombeau de la XVIII^e dynastie (environ 2000 ans avant l'ère chrétienne). Il nous a montré tout d'abord que la fin de la période dite des *rois hérétiques* n'avait pas été ce qu'on le croit communément, que les tombes de cette époque ne pouvaient pas être fermées, qu'on y célébrait le culte des morts, et dans celle de Nofré-hotep, le culte des ancêtres ; que ce culte consistait en certaines cérémonies nuptiales et en d'autres particuliers dont nous posséderions le rituel tout entier, si les inscriptions n'étaient pas fragmentaires ; enfin, qu'à côté de ces idées traditionnelles, un mouvement déjà commencé à la XII^e dynastie, plus de 3000 ou 3500 ans avant l'ère chrétienne, avait jeté dans la circulation des idées d'un tout autre genre qui se développèrent progressivement par la suite et devaient finir à l'époque ptolémaïque par un

système de pensées qui a plus d'un rapport avec ce que nous nommons l'épicurisme. L'Ancien Testament résume cette doctrine en ces termes : « Buvez et mangez, car demain nous mourrons ! » Il n'est donc pas étonnant de la retrouver en Égypte, longtemps auparavant, car c'est une idée, je la répète, profondément humaine, quoiqu'une idée inférieure. Il valait donc la peine de faire connaître ce tombeau, d'en donner les scènes principales avec leurs inscriptions, et d'en expliquer les principales idées. On voit ainsi que, selon la parole du grand sceptique, il n'y a rien de nouveau sous le soleil.

E. ARÉLINEAU.

LA TRADITION PHRYGIENNE DU DELUGE

Les savants qui s'occupent d'exégèse biblique ont tous été frappés de ce fait, que chez un grand nombre des peuples dispersés sur la surface du globe, il existe une tradition relative à un déluge ou à une inondation qui aurait, dans les temps primitifs, englouti la presque totalité d'une race d'hommes ou même de l'espèce humaine tout entière. C'est ce qu'on appelle l'universalité de la tradition du déluge. Loin de moi la pensée de reprendre l'étude d'une question qui paraît épuisée, tant on a écrit à son sujet, surtout depuis la découverte par Georges Smith des tablettes cunéiformes renfermant le récit chaldéen du déluge. Je voudrais seulement essayer de démontrer que sur un point spécial de ce curieux problème, celui qui concerne le déluge phrygien, on s'est trop hâté de conclure, et la base de mes recherches sera naturellement un type monétaire bien souvent signalé et commenté : je veux parler du revers des monnaies impériales romaines d'Apamée, qui représente le patriarche Noé et sa femme dans l'arche diluvienne.

Parmi les travaux des modernes, je m'en référerai surtout au livre important de François Lenormant, *Les Origines de l'histoire d'après la Bible*, dans lequel une longue étude critique est consacrée au déluge et à ses traditions chez les différents peuples. Voici comment ce savant parle du déluge phrygien, après avoir traité des déluges grecs d'Ogygès et de Deucalion :

« En Phrygie, la tradition diluvienne était nationale comme en Grèce. La ville d'Apamée en tirait son surnom de *Kibotos* ou

« arche », prétendant être le lieu où l'arche s'était arrêtée'. Iconion, de son côté, avait la même prétention'. C'est ainsi que les gens du pays de Milyas, en Arménie, montraient, sur le sommet de la montagne appelée Baris, les débris de l'arche', que l'on faisait ainsi voir aux pèlerins sur l'Atarat, dans les premiers siècles du christianisme', comme Bézose raconte que sur les monts Gordyéens on visitait de son temps les restes du vaisseau de Hasisatra (le Noé chaldéen).

« Dans le IV^e et le V^e siècle de l'ère chrétienne, par suite de l'infiltration synchrétique de traditions juives et chrétiennes qui pénétrait jusque dans les esprits encore attachés au paganisme, les autorités sacerdotales d'Apamée de Phrygie firent frapper des monnaies qui ont pour type l'arche ouverte, dans laquelle sont le patriarche sauvé du déluge et sa femme, recevant la colombe qui apporte le rameau d'olivier, puis, à côté, les deux mêmes personnages sortis du coffre pour reprendre possession de la terre'. Sur l'arche est écrit le nom de ΝΩΗ, c'est-à-dire la forme même que revêt l'appellation de Nôah dans la version grecque de la Bible, dite des Septante. Ainsi, à cette époque, le sacerdoce païen de la cité phrygienne avait adopté le récit biblique avec ses noms mêmes, et l'avait greffé sur l'ancienne tradition indigène ».

Ainsi, d'après cette thèse, il y aurait eu chez les Phrygiens, peuple que l'on dit d'origine japhétique, une tradition spéciale et nationale du déluge, laquelle se serait fusionnée avec la tradition biblique après que cette dernière eût pénétré jusqu'en Phrygie

1) *Ibid.*, *ibid.*, t. II, p. 251 et suiv.; *Cedren., Hist. compend.*, II, p. 16, éd. de Paris; *esp.*, *Kosmid. Jahrbücher der östlichen Wissenschaft*, 1851, p. 1 et 19. Sur le nom de Kalybe porté par la ville d'Apamée, *Strab.*, XII, p. 576; *Plinius*, V, 2, 22; *Proc., Hist. ant.*, V, 22.

2) *Joseph. Eux., 1^{re} Jérôme*.

3) *Sinod. Damasc. ap. Joseph., Antiq. Jud.*, t. I, p. 2.

4) *S. Jean Chrysost., De perfect. civit.*, t. VI, p. 350, éd. Guigne.

5) *Edichol, Doctr. num. vet.*, t. III, p. 134-135; *Charles Lemaire, dans les Mélanges d'archéologie des RR. PP. Martin et Collet, t. III, p. 109 et suiv.*; *Mullien, Numism. Chrétiennes*, 1868, p. 173-219; *Fr. Lemermet, La monnaie dans l'antiquité*, t. III, p. 121 et suiv.

avec les idées judéo-chrétiennes. La doctrine du déluge phrygien est admise non seulement par les exégètes et les commentateurs des livres bibliques, mais par les historiens profanes eux-mêmes. Après avoir signalé le type des monnaies d'Apamée, Droysen ajoute : « La légende doit avoir été importée de Célénæ, où elle sera venue de Babylone, et c'est plus tard seulement qu'elle se sera combinée de cette façon avec la tradition juive¹. » Enfin, on me permettra de citer encore le témoignage de M. Théodore Reinach qui, parlant des médailles d'Apamée dans le charmant opuscule qu'il a consacré aux monnaies juives, s'exprime comme il suit : « Non seulement le monothéisme juif, la morale juive gagnaient des prosélytes jusque sur les marches du trône, mais les légendes païennes elles-mêmes commençaient à s'accommoder aux traditions juives, à se fondre avec elles. Nous avons un exemple bien remarquable de cette fusion graduelle dans une monnaie de la ville d'Apamée en Phrygie, qui date de l'empereur Septime Sévère et qui a été répétée plusieurs fois sous les règnes suivants... Les Phrygiens avaient leur mythe du déluge, qui avait fini par se localiser à Apamée-Cibotus, Apamée « la Bulle ». Comme cette ville renfermait, dès l'époque de Cicéron, une nombreuse population juive, il dut s'opérer de bonne heure une fusion des deux légendes... »².

Il semble que l'on doive s'incliner devant un jugement aussi unanime et aussi formel. On me permettra néanmoins d'exposer les raisons qui, selon moi, établissent qu'il n'y a jamais eu de tradition nationale du déluge chez les Phrygiens; que le mythe qu'on a attribué à ce peuple comme un patrimoine de race, une vieille légende de famille, n'est en réalité que le récit biblique, et que ce dernier n'a point eu, en Phrygie, à se fusionner avec une autre tradition qui n'existait pas.

En premier lieu nous constatons que la tradition du déluge en Phrygie, à l'époque de la domination romaine, est localisée à Apamée. Cette ville en avait reçu le surnom de *Kufantî*, le *suffre*.

¹ Droysen, *Histoire de l'Asie-Mineure*, trad. Bouché-Leclercq, t. II, p. 714.

² Dr. Reinach, *Les monnaies juives*, pp. 71 et 72.

l'arche ; sur la montagne voisine, on montrait les débris du vaisseau, et c'est là que s'éleva, à l'époque chrétienne, la fameuse basilique de l'Arche, où M. Ramsay a récemment entrepris des fouilles archéologiques¹. Or, qu'elle était l'origine d'Apamée ? Cette ville fut fondée sur l'emplacement de l'antique Celasus, par Antiochus I^{er} Soter, en l'honneur de sa mère Apama, femme de Séleucus I^{er} Nicator. Ce fut une colonie créée et embellie, comme tant d'autres, par les premiers rois de Syrie qui peuplaient ces villes nouvelles en y transportant, de gré ou de force, une partie des habitants d'une autre région généralement fort éloignée. C'est par ce système que d'innombrables familles juives de la Judée, de la Babylonie et de la Mésopotamie furent exilées en Syrie, en Arménie et dans diverses régions de l'Asie Mineure. Afin d'attacher les colons à leur nouvelle cité et d'en attirer d'autres, on leur concédait des dégrèvements d'impôts et des privilèges exceptionnels. Nous n'insisterons pas sur ces faits bien connus, mais il importe à notre sujet de rappeler au moins le passage des *Antiquités judaïques* de Joseph (XII, 3, 4) dans lequel l'historien juif raconte comment la Phrygie en particulier fut repeuplée par les colons juifs qu'y installa Antiochus III le Grand. Le roi de Syrie écrit à Zeuxis, le chef de ses armées en Lydie et en Phrygie, qu'il croit nécessaire, pour maintenir ces contrées dans l'obéissance, d'y transporter deux mille familles juives de la Mésopotamie et de la Babylonie (ἐκ τῆς Μεσοποταμίας καὶ Βαβυλωνίας ἑκατὸν ἑκατὸν ἑκατὸν τοὺς ἐκαστὸν πενταχίλιον). Antiochus ajoute qu'il a éprouvé la fidélité et le dévouement des Juifs à sa cause et qu'il tient à les en récompenser. Il veut qu'ils vivent dans leur nouvelle patrie, c'est-à-dire en Phrygie, suivant leurs propres lois ; « qu'on leur donne des places pour bâtir, des terres pour cultiver et planter des vignes, sans qu'ils soient obligés, durant dix ans, de rien payer des fruits qu'ils recueilleront ». On leur fournira du blé pour vivre jusqu'à ce qu'ils aient moissonné leur première récolte ; « nous vous recommandons, ajoute

1) Voyez *Bulletin critique*, 1890, p. 196. M. Ramsay a publié le résultat de ses fouilles dans les *Transactions of the Aberdeen archaeological Society*, 1890.

le roi, de prendre un si grand soin d'eux que personne n'ait la hardiesse de leur faire du déplaisir ».

Les colons juifs installés en Phrygie, par les princes Séleucides, y demeurèrent et s'y multiplièrent sous la domination romaine. Apamée, en particulier, renfermait au temps de Cicéron, une très nombreuse population juive : Cicéron évalué à 100 livres la quantité d'or destinée à Jérusalem, qui fut confisquée par Flaccus sur les Juifs d'Apamée¹, et, remarque M. Th. Reinach, « étant donné le rapport des valeurs de l'or et de l'argent, cette somme correspond à environ 330 kilos d'argent, ou 50,000 demi-sicles, quantité si considérable qu'elle doit représenter la contribution de plusieurs années ou des dons extraordinaires² ». Inutile d'insister plus longuement : la population d'Apamée, à l'époque romaine, était juive en grande partie, et elle descendait évidemment des colons installés en Phrygie par les rois de Syrie.

Des lors, le lecteur comprendra que notre but est, ici, de démontrer que ce qu'on a pris pour une tradition phrygienne du déluge, n'est que la tradition biblique implantée dans le pays par les colons juifs. Pour admettre une tradition véritablement phrygienne, il faudrait prouver l'existence de cette tradition antérieurement à l'arrivée des colons juifs, ou bien constater que cette tradition se présente à nous avec des particularités qui n'aurait pas le récit biblique. On va voir qu'il n'en est rien, et qu'en somme c'est le récit génésiaque seul qui forme le fond de la prétendue légende phrygienne.

En premier lieu, nous constaterons qu'avant la fondation d'Apamée, c'est-à-dire antérieurement à l'arrivée des colons juifs en Phrygie, on ne trouve dans ce pays aucune trace de tradition relative au déluge. La conjecture de Droysen rapportée plus haut et qui suppose que « la légende doit avoir été importée de Cilicie, où elle sera venue de Babylone », ne repose sur aucun fondement et elle n'a été inspirée à son auteur que par une idée préconçue. Aucun souvenir de ce genre ne s'attache à la ville du

¹ Cicéron, *Pro Flacco*, 26.

² Th. Reinach, *Les monnaies juives*, p. 72-73, note.

Celenna qui devait devenir Apamée; jamais le surnom de *Kibociz* ne lui est attribué.

Appliqué à Apamée, le nom de *Kibociz*, se rencontrait-il dès l'époque où la ville fut fondée par Antiochus I^{er}, ne prouverait rien en faveur du mythe phrygien, puisqu'Apamée était une colonie juive en grande partie; il ne sera pas inutile toutefois d'observer que ce nom de *Kibociz* apparaît pour la première fois dans Strabon (XII, 569); on le trouve ensuite dans Ptolémée (V, 2, 23) et dans Pline (*Hist. nat.*, V, 29). Ainsi, il n'est usité par les auteurs qu'à l'époque romaine, c'est-à-dire au temps où la colonie juive était le plus prospère, et où l'on montrait sans doute déjà les prétendues reliques de l'arche¹.

Les témoignages littéraires sur lesquels on s'appuie pour affirmer l'existence d'un déluge phrygien ne sont pas plus concluants. Tous sont d'une époque basse et ils ne donnent aucun détail caractéristique qui distingue la tradition phrygienne de la tradition biblique. On cite d'abord les Oracles sibyllins; mais si nous ouvrons ce livre fameux, recueil incohérent de fables de tous les temps et de tous les pays, nous y constatons que le passage qui concerne le déluge d'Apamée n'est qu'une amplification fastidieuse du récit biblique: Noé en est le héros; quand il a quitté l'arche on lui adresse un discours pour l'exhorter à repopler la terre: *Nós mesokrypsis, wari, Ekari*, etc. Bref, il n'est pas besoin de se livrer à une critique bien approfondie du texte pour démontrer qu'on est en présence d'une amplification biblique d'un rhéteur des bas temps de l'Empire romain².

On cite encore le témoignage de l'historien byzantin Cedéneus³ qui, à notre point de vue, n'a pas plus d'autorité que les Oracles de la Sibylle, car on y reconnaît, au premier coup d'œil, l'influence exclusive du récit biblique, sans la moindre infiltration étrangère.

(1) Au temps de Strabon, Apamée s'appelait *Stail*, après Rhèse, la ville la plus commerçante de l'Asie Mineure. Cf. Dreyer, *Histoire de l'Asie Mineure*, t. II, p. 743.

(2) Cf. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, (ib. I, vers 201 et suiv.).

(3) Cedéneus, *Hist. compend.*, II, p. 10 (éd. de Furla).

Il ne sera pas indifférent à notre thèse de rappeler une autre légende qui avait cours aussi dans certaines parties de l'Asie Mineure et qui, tout en paraissant, de prime abord, autochtone et originale, n'a de fondement que le texte de la *Genèse*. D'après Suidas et Etienne de Byzance, on racontait qu'à Ionion avait régné, un peu avant le déluge, un saint homme nommé Annacos ou Naunacos, qui l'avait prédit et avait occupé le trône pendant plus de trois cents ans¹. Or, il est manifeste que loin d'être un héros national, cet Annacos ou Nannacos (*l'assyrien Ananias*) n'est que le *Handsch* biblique avec ses trois cent soixante-cinq ans de vie dans les rois du Seigneur².

Quant au type monétaire dont nous avons parlé et qu'on invoque également comme un témoignage palpable de la tradition



phrygienne du déluge, je ne m'y arrêterai pas longtemps, car il n'y a plus rien à en dire de nouveau. Il figure sur des médaillons de bronze qui portent au droit l'effigie de Septime Sévère, de Macrin et de Philippe pers, et les meilleurs commentaires qui aient été donnés sont ceux d'Eckhel³ et de Charles Lenormant⁴. Au lieu d'y reconnaître Deucalion et Pyrrha, comme le voulait

1) Steph. Byz., v° *Ionion*; Suidas, v° *Ναύνακος*.

2) C'est ce que Böttmann a reconnu le premier, dans le *Mythologus*, t. I, p. 176 et suiv.; cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 441.

3) *Doctr. num. vet.*, t. III, pp. 424 à 432.

4) Dans les *Mélanges d'archéologie des PP.* Cahier et Martin, pp. 199 à 207. Je dois le cliché qui accompagne la présente notice à l'obligeance de mon ami M. Théodore Reinach.

encore Minnaet, Charles Lenormant démontre en toute évidence, surtout en s'appuyant sur l'inscription bien constatée ΝΩΞ, qu'il faut y voir Noé et sa femme, c'est-à-dire une allusion au déluge biblique. Il y a le corbeau et la colombe; Noé et sa femme sont représentés deux fois, d'abord dans l'arche, puis au dehors, comme cela arrive couramment dans les représentations antiques, notamment dans les bas-reliefs des sarcophages où le principal héros est figuré plusieurs fois, suivant les développements et les épisodes successifs du mythe, bien qu'aucune séparation ne soit indiquée matériellement entre les diverses scènes. Les monnaies portent, sous les règnes de Septime Sévère et de Maximin, la légende : ΕΠΙ ΑΓΩΝΟΘΕΤΟΥ ΑΡΤΕΜΑ · Γ · ΑΠΑΜΕΩΝ, et sous Philippe père : ΕΠ · Μ · ΑΥΡ · ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ Β · ΑΡΧΙ · ΑΠΑΜΕΩΝ (sous Artémius, *agonothète pour la troisième fois*; ou, sous Marcus Aurelius Alexandre, *grand prêtre pour la seconde fois*). Le principal intérêt de la publication de Charles Lenormant est de faire connaître une sculpture en bas-relief, des catacombes de Rome, qui représente, avec un plus grand développement, une scène, identique, de tous points, au type monétaire d'Apamée.

Ainsi, en venant s'installer à Apamée, sous les premiers rois Séleucides, les colons juifs apportèrent avec eux en Phrygie leurs traditions nationales. Peu à peu, ils les localisèrent dans leur patrie d'adoption, et ce sont ces souvenirs bibliques, plus ou moins altérés et hellénisés, que les historiens modernes ont pris pour d'antiques légendes de la race phrygienne. Il ne saurait plus être question, selon nous, de syncrétisme et de pénétration réciproque de la tradition païenne et de la tradition juive, sous l'influence des idées chrétiennes. C'est partout la légende juive gardée par des colons comme un précieux dépôt, et traduite par eux en image, à une époque où ils étaient déjà complètement hellénisés, sur les monnaies de leur puissante et riche colonie. Nombre de types monétaires, dans différentes villes, s'expliquent de la même façon, par les souvenirs mythiques ou historiques spéciaux à chacune d'elles, et à ce propos nous signalerons ici une monnaie d'Elaea en Éolide, à l'effigie de Lucius Verus.

elle porte, au revers, un type encore inexpliqué, qui, plastiquement, n'est pas sans analogie avec celui des monnaies d'Apamée¹.

On nous objectera peut-être : Si les colons juifs ont transporté la tradition biblique en Phrygie, comment se fait-il que ces colons aient prétendu que l'arche de Noé s'était arrêtée en Phrygie, au mont Bérécynte ou sur la montagne voisine d'Apamée, tandis que le récit de la *Genèse* place, au contraire, l'événement « dans les montagnes d'Ararat » ? Mais il est facile de répondre à une pareille objection, car le lieu où s'arrêta l'arche n'était point fixé avec précision dans la tradition biblique, et ce sont seulement d'anciens interprètes grecs et latins de l'Écriture sainte qui ont localisé l'Ararat du déluge au mont Massis en Arménie.² La tradition juive était si vague à cet égard que la montagne où Noé sortit de l'arche est placée dans vingt régions différentes. La plupart des colonies juives en Orient soutenaient naturellement que la montagne la plus élevée de leur voisinage était celle du déluge, et si les Juifs d'Apamée prétendaient montrer aux curieux, à l'époque romaine, des débris du vaisseau de Noé, on conservait des épaves analogues dans les monts Gordyéens, ainsi que dans une localité voisine du lac de Van et dans une autre située sur le mont Massis³.

Pour rendre compte de ces variations dans la légende juive, et de la contradiction de ces souvenirs qui ont la même origine, nous pourrions invoquer un grand nombre de phénomènes analogues dans les traditions mythologiques des Grecs et des Romains. Une foule de localités où le culte de Bacchus était en honneur, par exemple, affirmaient avoir donné le jour à ce dieu et montraient dans leur voisinage la grotte où il était né, ou bien des souvenirs de son enfance et des nymphes qui l'avaient élevé. Une colonie de Thraces transporte-t-elle le culte de Bacchus dans l'île de Naxos, bientôt après, les habitants prétendent

1) Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 274.

2) Fr. Lammant, *op. cit.*, t. II, p. 3.

3) Voyez surtout au sujet de toutes ces localisations, Fr. Lammant, *op. cit.*, t. II, pp. 1 et suiv.

que le dieu est né au milieu d'eux, et l'on montre aux pieux pèlerins les lieux qui sont censés avoir retenti de ses premiers vagissements.

On a vu de même, au moyen âge, des villes nombreuses offrir simultanément à la vénération des fidèles le corps saint d'un même martyr, ou se disputer l'honneur de localiser sa légende. Il en fut ainsi en tous les temps. C'est un fait reconnu que les colons cherchaient à faire revivre dans le pays où ils se transplantèrent, la mère-patrie qu'ils avaient quittée, donnant des noms qui leur étaient chers et auxquels ils étaient habitués, aux lieux et aux objets nouveaux qui avaient quelque analogie avec ceux d'autrefois.

E. BABELON.

ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME¹

II. — LES SOURCES ET LA DATE DU DEUTÉRONOME

(Suite)

III. *La revue de la migration.* — 1. Avant d'aborder la question des sources et de l'époque de la revue de la migration, on nous permettra de revenir sur la question du rapport de l'introduction deutéronomique (chap. i-iv) avec le Deutéronome proprement dit (chap. v-xxvii). Ce problème, dont nous nous étions occupé déjà, a été repris avec beaucoup de talent et d'habileté par M. A. van Hoonacker dans le *Muséon*².

M. van Hoonacker n'admet ni l'une ni l'autre des deux hypothèses très séduisantes de M. Dillmann sur le fragment en question³. La première consiste, on s'en souvient, à releguer le chapitre iv du Deutéronome parmi les parénèses finales, d'après la seconde, la revue de la migration (chap. i-iii) aurait pour base un chapitre d'histoire transformé par un rédacteur en un discours de Moïse. D'accord avec M. van Hoonacker pour repousser cette remarquable et ingénieuse hypothèse, je me sépare de lui, d'abord lorsqu'il maintient l'unité des quatre premiers chapitres du Deutéronome, ensuite lorsqu'il en identifie l'auteur avec celui du corps du livre (*Deut.*, v et s.). Il ne traite, il est vrai, la première de ces deux questions qu'au point de vue de l'hypothèse

1) Voir *Revue de l'histoire des Religions*, t. XVI, p. 78-83 ; t. XVII, p. 1-22 ; t. XVIII, p. 320-334.

2) L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome. *Le Muséon* 1888, 464-482 ; 1889, 67-85, 141-149.

3) *Muséon*, 229 et suiv.

de M. Dillmann, mais d'une manière très originale et d'autant plus digne d'attention que plusieurs de ses arguments touchent aussi ceux qui, tout en ne déplaçant pas le chapitre iv, lui assignent cependant une origine distincte de celle des trois premiers chapitres.

Si l'on admet, à tort croyons-nous, que le code deutéronomique proprement dit commence au chapitre xn seulement, et si l'on considère les chapitres v-xi en bloc comme une introduction parénétique au code, on ne conçoit pas bien comment l'auteur des trois premiers chapitres, dont le lui est purement historique, a pu tout à coup tomber à son tour dans la parénèse et intercaler devant le grand discours parénétique (chap. v-xi) un petit discours de la même espèce (chap. iv). Il avait résumé les événements jusqu'au moment voulu, déterminé la situation historique; son but était atteint; la revue de la migration avait d'autant moins besoin de finir en parénèse qu'un très long discours parénétique lui faisait suite immédiatement.

Si l'on admet, avec raison selon nous, que le code deutéronomique commence dès le chapitre v par le rappel des dix commandements, on trouvera de même étrange, dans l'hypothèse de l'unité des quatre premiers chapitres, de la part de l'auteur de l'introduction historique (chap. i-iii) l'adjonction à la revue de la migration d'un petit chapitre de catéchisme avec le deuxième commandement (*Deut.* v. 8-10.) pour texte; car c'est bien là le caractère du chapitre iv.

On a fait remarquer aussi que les motifs historiques de la parénèse du chapitre iv ne sont pas empruntés aux récits des trois premiers chapitres, sauf en un seul endroit¹. M. van Hoonacker insiste cependant sur la correspondance qui existe dans ce passage entre la revue et la parénèse, et sur la mention, dans l'exorde du chapitre iv², du séjour au mont Horeb; par lequel débute la revue de la migration. Mais, s'il s'agit de ces rapprochements que l'auteur du chapitre iv a eu la revue sous les yeux, il n'en suit pas néces-

1) *ib.* 21. Cf. i. 37, et, 26.

2) *ib.* 10.

sairement que les deux fragments soient de la même main. M. van Hoonacker trouve très remarquable qu'au début de ce même chapitre iv l'auteur rappelle les événements de Babel-Péor, qui sont précisément suite à la notice finale du résumé historique. On pourrait au contraire trouver singulier que l'auteur du chapitre iv, s'il est le même que celui de la revue, choisisse pour exemples des faits qui se sont passés précisément après le moment où il arrête son récit.

Il faut maintenant, croyons-nous, le chapitre iv à la place qu'il occupe, mais sans l'attribuer à l'auteur de la revue de la migration. D'autre part, il n'est pas de la même main que le recueil des lois.

Ici, M. van Hoonacker entre dans une discussion très intéressante. On a fait remarquer qu'au chapitre iv la promulgation de lois est supposée déjà faite. Il est hors de doute qu'il faut traduire le verset 5 : « Voyez, je vous ai fait connaître (יָדַעְתִּי) des statuts et des commandements, comme l'Éternel, mon Dieu, m'en a ordonné, afin que vous agissiez en conséquence dans le pays où vous allez entrer pour en prendre possession », — et non pas avec M. Reuss¹ : « Voyez, je vous *ai* fait connaître des statuts et des commandements, etc. ». On peut conclure de là, ou bien que le chapitre iv est à placer après la collection de lois (Bilimann); ou bien que l'auteur de ce chapitre, qui ailleurs reste très bien dans son rôle et annonce la proclamation imminente de la loi, s'est oublié ici : qu'il avait le recueil de lois sous les yeux; qu'il est par conséquent différent de l'auteur de ce recueil. D'après le chapitre v du Deutéronome, étant donnée la situation historique voulue par la revue de la migration, la loi des deux tables seule a été promulguée directement par Dieu au Horeb; les lois et les préceptes qui figurent en sus dans le Deutéronome ont été révélés à Moïse seul, après que le peuple effrayé par la théophanie se fut retiré dans ses tentes; et, maintenant, sur les bords du Jourdain, dans le pays de Moab, Moïse les promulgue pour la toute première fois. Par conséquent, l'auteur même du code deutéronomique ne pouvait pas mettre dans la bouche de Moïse au chapitre iv ces paroles : « Voici, je

1) *Théologie sainte et la loi*, II, p. 282.

vous ai fait connaître des statuts et des commandements ». C'est ce que Moïse est précisément en train de faire, mais il ne l'a pas fait encore.

M. van Hoonacker s'inscrit en faux contre cette manière de voir. Quel est le but du chapitre v? C'est, dit-il, et son observation est très juste, d'inculquer au peuple la conviction que la loi dont Moïse va lui donner communication vient de Dieu même. Le peuple tout entier a entendu les dix commandements directement de la bouche de Dieu. Puis, effrayé, il s'est retiré, et Moïse seul est resté en tête-à-tête avec Dieu. « Mais toi, reste ici auprès de moi, pour que je te dise tous les commandements, décrets et statuts que tu leur enseigneras, afin qu'ils les pratiquent dans le pays que je leur donne en propriété » (v. 34). L'origine divine de la législation que Moïse va promulguer est donc aussi certaine que celle des dix commandements. Par conséquent, le peuple doit obéissance et fidélité aux préceptes qui vont lui être inculqués sur l'ordre de Dieu lui-même, par l'intermédiaire de Moïse. « Peut-on conclure de là, dit M. van Hoonacker, que, dans l'intervalle qui sépare la théophanie du mont Horeb de la promulgation de la loi de Moab, Moïse n'a rien communiqué au peuple? Il n'y a pas dans le chapitre v un seul mot d'où l'on puisse conclure que le peuple, avant la législation deutéronomique, n'aurait pas reçu communication, par l'intermédiaire de Moïse, des lois que Dieu avait chargé celui-ci d'établir. Il y est dit seulement que le peuple ne voulait pas entendre Dieu lui-même et qu'il chargea Moïse de prendre les ordres de Dieu : voilà tout. » Par conséquent, si le chapitre v ne s'oppose pas à la possibilité de communications antérieures, il n'est pas nécessaire de transférer le chapitre xv à cause du parfait *תָּמִיד* à la fin du livre, ni de l'attribuer à une autre main que le code.

Il me semble pourtant que M. van Hoonacker fait erreur. Quelles lois Moïse aurait-il déjà données au peuple précédemment, et à quelle occasion, afin que le peuple se règle en conséquence dans le pays dont il doit prendre possession? On ne le dit pas. Mais ce sont précisément ces lois pour le pays de Canaan que Moïse promulgue « aujourd'hui » (v. 1). Après la ré pé-

tion des dix commandements, que le peuple connaît déjà pour les avoir entendus de la bouche de Dieu même. Moïse rappelle aux Israélites que l'Éternel lui a révélé, à lui seul, d'autres lois encore, qu'il doit les leur communiquer et qu'ils auront à les observer (v, 34). Par conséquent, il ne les leur a pas communiquées encore. Puis il leur dit (vi, 1) : « Voici maintenant le statut, les ordonnances et commandements que l'Éternel, notre Dieu, a ordonné de vous apprendre pour les mettre en pratique dans le pays où vous allez passer pour en prendre possession. » Si Moïse les leur enseigne maintenant, c'est qu'il ne l'avait pas fait encore. Il y a correspondance entre v, 34 et vi, 1. Ce que Dieu a révélé à Moïse au Horeb, en sus des dix commandements, c'est précisément ce que Moïse transmet au peuple réuni dans les plaines de Moab. Il n'est dit nulle part, dans tout le code, que Moïse répète, ou résume, ou complète, ou modifie, dans le Deutéronome, des instructions qu'il a déjà données au peuple dans l'intervalle entre la révélation du Horeb et l'arrivée dans le pays de Moab. Si dans ce moment, Moïse, dans l'idée de l'auteur, les communiquait à ses auditeurs en deuxième édition, il n'aurait pas manqué de leur rappeler, comme pour les dix commandements, que cet enseignement n'est pas nouveau pour eux. Mais il dit : Outre le décalogue, que vous avez entendu autrefois de vos propres oreilles, Dieu m'a donné encore d'autres commandements pour vous ; ces commandements, les voici. Il n'y a pas de place au chapitre v, entre la révélation des dix commandements et la promulgation de la loi, pour une législation intermédiaire. C'est bien ainsi que l'a compris l'auteur de la notice de la fin du code (chap. xxviii, 69) : « Ce sont là les paroles du pacte que l'Éternel ordonna à Moïse de faire avec les Israélites dans le pays de Moab, indépendamment du pacte qu'il avait fait avec eux au Horeb. » La mention du Horeb, dit M. Hédas avec raison, nous ramène à la première ligne du code¹. Or la base de ce premier pacte, c'est la loi des deux tables, et rien de plus.

La conception d'après laquelle Moïse aurait gardé par devers

1) L. c., 321.

lui, pendant quarante ans, la loi que Dieu lui avait révélée, avant de la communiquer au peuple, est certainement fort étrange; mais nous n'y pouvons rien. Est-il du reste hors de doute que les premiers rédacteurs de la collection deutéronomique aient placé la promulgation de ces lois dans les plaines de Moab, à la veille du passage dans la terre promise? M. Wellhausen dit quelque part, à propos du chapitre xvi, 47, 48 : « Das führt auf keine andere Situation als auf Ex. 19 und Ex. 34. Das Deuteronomium betrachtet sich demnach wohl ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches und lässt den Mose die Gesetze und Rechte, die er auf dem Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumtragen, sondern sie sogleich dem Volke publiciren¹. » Il y aurait lieu de chercher dans cette direction. Mais, dans aucun cas, on ne peut loger une législation intermédiaire entre la promulgation des dix commandements et celle de la loi.

Il suit de là que le chapitre iv n'est pas de la même main que la collection de lois, de quelque manière qu'on interprète le v, 5. En effet, en admettant avec M. van Hoonacker qu'il y soit question d'une législation promulguée antérieurement au Deutéronome, il y a contradiction avec le chapitre v. Si, au contraire, le parfait עָרַב² est un *lapsus calami*, c'est que l'auteur du chapitre iv avait le code deutéronomique sous les yeux. Il y a donc lieu de distinguer dans tous les cas l'auteur de ce chapitre de l'auteur du code.

De plus, le but du chapitre iv n'est pas seulement d'inculquer au peuple la devoir de l'obéissance à la loi, mais encore d'expliquer le deuxième commandement du décalogue. L'interdiction des images se lit au chapitre v, 8-10. Elle est motivée au chapitre iv, 12-19 : « L'Éternel vous parlait du milieu du feu; vous entendiez la son des paroles, la voix seule, mais vous ne voyiez pas de forme.... Or donc, puisque vous n'avez point vu de forme le jour où l'Éternel vous parla au Horeb du milieu du feu, prenez bien garde à vous-mêmes pour que vous n'agissiez pas mal en vous faisant des images de la forme d'un objet quel-

1) *Zeitschrift für deutsche Theologie*, 1877, vol. XXII, p. 464.

conque. — Suit alors l'explication des termes employés au chapitre v, 8: « Tu ne te feras pas d'image d'aucune figure dans le ciel en haut, ni sur la terre en bas, ni dans les eaux au-dessous de la terre. » Le chapitre iv, 16 et suivants précise: ni figure d'homme, ni de femme, ni figure de quadrupèdes « qui sont sur la terre », ni figure d'oiseaux « qui volent au ciel », ni figure de bêtes rampantes « sur la terre », ni figure de poissons « qui sont dans les eaux au-dessous de la terre »; puis, revenant à la première catégorie des figures qui sont au ciel en haut, le scribe du chapitre iv passe au soleil, à la lune, aux étoiles et à toute l'armée céleste, que Dieu a créés pour être adorés par les nations, mais non par Israël, qu'il s'est réservé pour lui seul (explication de v, 9: « Car moi je suis Jahveh, ton Dieu »). Ensuite, nous trouvons aux versets 24 et suivants la reprise du *apôche* du chapitre v, 9, et le développement de v, 9-10. L'auteur du chapitre iv a eu par conséquent le chapitre v sous les yeux: il en a expliqué un point spécial, en encadrant son exégèse dans des formules d'introduction à la loi. S'il en est ainsi, il faut bien le distinguer de l'auteur même du code deutéronomique. Le fragment en question (*Deut.*, iv, 1-40) est donc dès à présent hors de cause.

2. Ce qui a donné l'éveil à la critique et l'a conduite à scinder les quatre premiers chapitres du Deutéronome (i-iv, 43) du corps de l'ouvrage, ce sont certaines singularités dans la composition de cette introduction et la manière dont elle est rattachée à la collection de lois. Il y a d'abord un premier titre, — plus ou moins interpolé, mais cela ne fait rien à l'affaire, — qui annonce la Thora et indique la situation historique (i, 1-5). Vient alors un discours dans lequel Moïse résume l'histoire de la migration depuis le départ du Roëb jusqu'à l'arrivée dans les plaines de Moab (i, 6-m). Ce discours est suivi d'une parénèse contenant l'annonce de la loi, des exhortations à l'obéissance, et surtout, comme nous l'avons vu, l'explication du deuxième commandement (iv, 1-40). Puis le discours est interrompu par une notice relative à l'institution de trois villes de refuge à l'est du Jourdain (iv, 41-43). Cette notice est suivie d'un deuxième titre, correspondant à celui du chapitre 1^{er}.

et qui lui-même est double (iv, 44, 45-49). Le verset 44 annonce la promulgation de la loi : les versets 45-49 de même, en d'autres termes, avec adjonction de détails géographiques et historiques correspondant aux données des trois premiers chapitres; ils servent à fixer une fois de plus la situation. Enfin, au chapitre v, 1 le discours reprend, non sans que Moïse lui-même, par surcroît, annonce qu'il va maintenant promulguer la loi. Singulier arrangement ! iv, 44, suffirait à lui seul et rend inutile iv, 45. Les données géographiques et historiques des versets 45-49 sont superflues après le discours historique des trois premiers chapitres. Et même le double titre tout entier est inutile, étant donné v, 1, où vous avez d'abord la reprise : « Et Moïse appela tout Israël et leur dit : — puis l'annonce de la loi qui va suivre : « Écoute, Israël, les lois et les commandements que je vous donne aujourd'hui... » Il n'est pas étonnant qu'on ait soupçonné des retouches en cet endroit, et ces retouches elles-mêmes ne peuvent avoir été occasionnées que par l'adjonction à la collection de lois de pièces qui lui étaient primitivement étrangères. De là l'opinion que les quatre premiers chapitres du Deutéronome pris au bloc sont d'une autre main que le code lui-même.

Cependant M. van Hoonacker entreprend de démontrer que tout ici est bien en ordre et d'expliquer le plan de l'auteur. Tâche difficile, qu'il ne s'est pas facilitée en maintenant l'intégrité en bloc des quatre chapitres d'introduction ! Il s'attache d'abord à justifier la présence d'un second titre avant *Deut.* v, 1. M. Kuenen lui fournit le point de départ de son raisonnement. Ce savant dit quelque part que si l'exposition des lois commençait à partir du chapitre v, on s'expliquerait la présence d'un second titre¹. Or, de fait, — et M. van Hoonacker a parfaitement raison de le soutenir, — l'exposition des lois commence formellement au chapitre v, par la promulgation, ou plutôt le rappel du décalogue. S'il en est ainsi, M. Kuenen est bien obligé d'admettre que le second titre n'a rien que de naturel, que l'auteur a pu juger opportun de faire précéder le discours du chapitre v d'une nouvelle inscription.

1) *Der Hebräer*, p. 112.

Mais M. van Hoonacker et M. Kuenen oublient qu'au chapitre v même l'auteur s'est chargé de ce soin en mettant l'annonce de la législation dans la bouche de Moïse lui-même. Le second titre était donc, en soi, inutile. Il ne fallait pas interrompre aussi longuement le discours. Non point, dit M. van Hoonacker; cette interruption était imposée à l'auteur par l'idée qu'il a eue de raconter au chap. iv, 41-43 la désignation par Moïse de trois villes de refuge à l'est du Jourdain. Si elle est authentique, cette notice explique pourquoi l'auteur n'a pas pu se contenter de mettre l'annonce de la législation dans la bouche de Moïse, comme il le fait aux chapitres v, 1; vi, 1; xii, 1. Il fallait faire reprendre le discours; dès lors, il n'y avait rien que de très naturel à annoncer ce discours lui-même. Port bien: mais vi, 1; xii, 1 ne sont pas de la même nature que v, 1. Le discours n'y fait que continuer, sans la moindre interruption, tandis qu'au chapitre v, 1 il se reprend qu'après que le fil a été relevé et la reprise faite: « Et Moïse appela tout Israël et leur dit ». Voilà bien l'annonce du discours, avant le discours lui-même.

De plus, l'authenticité de la notice relative aux villes de refuge (iv, 41-43) est-elle hors de doute? On comprendrait que cette donnée eût été englobée dans le discours historique, mais elle en est séparée par une longue parenthèse. On l'a donc considérée comme une intercalation postérieure, et M. van Hoonacker dit lui-même: « Sans doute, au premier moment on est tout surpris de voir ce petit bout du récit qui vient prendre place entre les deux discours. » Il y tient toutefois à cause du chapitre xix, où il n'est question que de trois villes de refuge à instituer à l'ouest du Jourdain. Ces deux textes correspondant l'un à l'autre. Il n'en est pas moins étrange que la notice en question ait été aussi maladroitement intercalée au lieu d'avoir trouvé place dans le discours historique, où Moïse rappelle précisément des faits intéressants qui se sont passés pendant la migration. C'est que, dit M. van Hoonacker, cette donnée est originale et ne se trouvait pas dans les récits déjà existants; par conséquent, elle ne pouvait pas figurer dans le discours des trois premiers chapitres, qui ne fait que rappeler plus ou moins sommairement

des événements supposés connus. Singulier raisonnement! Voyez-vous cet auteur qui se serait interdit d'admettre dans sa revue de la migration des faits qui ne figuraient pas dans les quatre premiers livres? Mais la revue contient précisément une série de données originales¹, au point qu'on a pu croire qu'elle représente une forme plus ancienne de la tradition². Au reste, d'où M. Hoonacker sait-il que le fait en question ne se trouvait pas dans les récits déjà existants, dont nous ne possédons que des fragments, mais que l'auteur pouvait bien connaître encore dans leur intégrité? Ou bien l'auteur aurait-il simplement inventé?

M. van Hoonacker n'a donc pas réussi à légitimer la place qu'occupe dans notre texte la donnée relative aux villes de refuge. On ne peut pas s'en servir comme d'un argument en faveur de l'unité d'origine de l'introduction deutéronomique et de la collection de lois. Si elle était de la même main que la loi sur les villes de refuge du chapitre xix, il serait étrange que l'auteur, qui prévoit l'augmentation du nombre de ces villes jusqu'à six, n'eût pas fait mention des trois qui existaient déjà à l'est du Jourdain et dont il a raconté la désignation quinze chapitres plus haut. La loi deutéronomique ne tient pas compte des villes de refuge transjordaniques; elle ne les connaît pas; iv, 41-43, ne s'accorde même pas avec xix, 8, 9³. Il est probable que la notice du chapitre iv a été intercalée pour mettre la prescription deutéronomique plus ou moins d'accord avec la législation des Nombres. Dans cette hypothèse, le parallélisme de iv, 41, 43, avec xix, 2, 4, 6, 7, n'a rien d'étonnant, mais le chapitre xix ne présuppose pas nécessairement l'existence de la donnée du chapitre iv, 41-43⁴.

Si donc le discours de Moïse n'a pas été primitivement inter-

1) V. Dillmann, *Nam.-Jah.*, p. 610.

2) Bunsen, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, col. XII, 1880, p. 255-289.

3) V. Wollhausen, *l. c.*, p. 460.

4) M. Meyer attribue le fragment au Code sacerdotal, v. Z. A. W., 1881 *kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas*.

rompu par le petit fragment en question, il n'y avait pas lieu de le faire reprendre, ni d'en annoncer la reprise, non pas une fois, mais trois fois de suite, et d'une manière aussi verbale, que M. van Hoonacker explique par la manie des répétitions emphatiques chères à l'auteur. Ici, nous recueillons en passant l'aveu précieux que le Deutéronome ne fut pas composé d'un trait, mais à diverses reprises, ce qui expliquerait certaines de ses répétitions emphatiques. Le livre porte donc bien la trace de différentes solutions de continuité. Est-ce négligence de la part de l'auteur? N'est-ce pas plutôt la marque de l'intervention de plusieurs mains dans la rédaction du livre?

Il est clair que l'amour des répétitions et de l'emphase ne suffit pas pour expliquer la présence du deuxième titre (iv, 44-49). Ou bien, il est authentique et de la main de l'auteur du code, mais alors cet auteur n'est pas celui-là même qui a rédigé les quatre chapitres d'introduction; car l'introduction rend ce titre inutile. Le sous-titre iv, 45-49 provient, s'il est authentique, de quelqu'un qui ne reconnaissait pas l'introduction: les quatre, resp. les trois premiers chapitres sont donc postérieurs et d'une autre main. Si l'auteur lui-même du code les avait ajoutés postérieurement, il n'aurait pas maintenu un titre aussi circonstancié. L'authenticité du second titre emporte l'inauthenticité de l'introduction¹.

Ou bien le second titre en bloc est inauthentique et a été ajouté par le rédacteur de l'introduction. C'est l'opinion de M. Dillmann². Cependant, peut-on mettre sur le dos d'un rédacteur une maladresse tellement insignifiante qu'on se refuse à l'admettre de la part de l'auteur, supposé unique, de l'introduction et du code? Pourquoi le rédacteur, dit M. van Hoonacker, aurait-il jugé opportun de résumer ici les indications topographiques et autres déjà amplement données aux chapitres ii et iii? Cependant, le fait s'explique, si l'on admet qu'entre l'introduction historique (chap. i-iii) et la collection de lois (chap. v et s.), déjà rattachées l'une à l'autre, une main étrangère, dans un stade ultérieur de la rédac-

¹ Cf. Kuenen, *l. c.*, p. 142-143.

² *l. c.*, p. 364.

tion du Deutéronome, a inséré une nouvelle pièce, le chapitre iv, 1-16, rejetant ainsi m, 29, à une grande distance de v, 1.

On s'explique qu'arrivant alors à la promulgation de la loi, l'interpolateur ait voulu reprendre le fil déjà bien tenu qu'il avait brisé par son intercalation : de là la titre circonstancié, dans lequel sont reprises et résumées les données des trois premiers chapitres. Or, nous avons vu précédemment que le chapitre iv n'a fait corps primitivement ni avec les chapitres i-m, ni avec la collection de lois (v et s.). Ce qui paraît certain, c'est que le second titre a été rédigé par quelqu'un qui connaissait les trois premiers chapitres¹. Il n'est pas authentique, précisément parce qu'il les présuppose tout à la fois et qu'il n'a pas de raison d'être venant à leur suite, et nous nous retrouvons ici d'accord avec M. Dillmann pour y voir le produit d'une phase postérieure de la rédaction du Deutéronome.

3. Le chapitre iv, y compris le deuxième titre, étant définitivement écarté du début, il ne se trouve plus en présence que la revue de la migration et la collection des lois deutéronomiques, qui, à un moment donné, lui faisaient suite immédiatement. Si le chapitre iv est une interpolation postérieure, la collection de lois a-t-elle eu du moins pour cadre, dès l'origine, la revue de la migration?

Il est beaucoup plus facile de démontrer l'inauthenticité de l'introduction deutéronomique considérée comme une seule pièce, œuvre d'une seule main, qu'en en détachant le chapitre iv, dont le caractère secondaire est frappant.

L'argument tiré de l'analogie de style dans la revue et le code en faveur de l'unité d'origine de ces deux pièces n'est pas probant. Reportons-nous aux listes très suffisantes de M. Kuenen². Des soixante termes deutéronomiques contenus dans les listes du § 7, notes 1 et 16, quinze seulement se retrouvent dans les trois premiers chapitres. Cela n'est pas énorme. Il faudrait qu'ils fassent bien caractéristiques pour servir d'argument solide en faveur de

1) V. Dillmann, *l. c.*, p. 361.

2) *L. c.*

l'identité d'origine. La tournure la plus frappante est l'emploi d'*Élohim* avec pronom suffixe et précédé de *Jahveh*. Elle se trouve, d'après Colenso, trois cent-sept fois dans tout le Deutéronome; vingt-cinq fois, si j'ai bien compté, dans les trois premiers chapitres. Mais ce qui enlève à cette coïncidence toute sa valeur, c'est que d'abord cette tournure, tout en n'étant nulle part ailleurs aussi fréquente, se retrouve presque par toute la littérature juive; c'est, ensuite, qu'elle est répandue précisément dans toutes les parties du Deutéronome sans distinction, dans la collection de lois, dans le chapitre iv (dix-huit fois), dont nous avons démontré l'inauthenticité, dans les parties récentes et les parties les plus anciennes du chapitre xxviii, etc. Les autres termes (N° 19, 20, 23, 27, 32, 33, 38, 46, 49, 54, 55, 57, 59, 60 des listes de M. Kuenen) ne sont guère caractéristiques ni originaux, comme on peut s'en assurer en jetant un coup d'œil dans la concordance. Leur emploi n'en contribue pas moins à donner à tous les fragments deutéronomiques, y compris les trois premiers chapitres, un certain air de parenté; mais on ne saurait conclure de là, de prime abord, à l'identité d'origine. Le style des auteurs qui ont apporté successivement leur contribution à la rédaction du Deutéronome a dû prendre par la force même des choses une teinte assez uniforme; aussi, M. Kuenen a-t-il raison de dire qu'il ne faut pas s'exagérer la force de l'argument tiré de la ressemblance du style des trois premiers chapitres avec celui de la collection de lois¹.

Dans l'hypothèse de leur disjonction, je n'insisterai pas sur les *hithpaal* du chapitre ii, 5, 9, 19, 24. L'emploi du substantif *עֵלֶל*, ii, 5, 9 *bis*, 12, 19 *bis*, est cependant, quoi qu'en dise M. van Hoonacker, remarquable. Il ne reparait pas ailleurs dans le Deutéronome; son synonyme *עָלָה*, par contre, qui ne se trouve pas dans les trois premiers chapitres, est usité dans le reste du livre. Le fait est d'autant plus curieux que le verbe *עָלָה* paraît tant dans la revue que dans tout le reste du livre. Cela pourrait être un indice.

On a remarqué encore que, dans la revue, le terme d'*Émorites*

¹ 1. 1. p. 117.

est employé dans une acception plus vaste que dans le corps du livre (c. i, 7, 19, 20, 27, 44; iii, 9 avec vii, 1; xx, 17), et M. van Hoonacker prétend à tort que l'acception restreinte se trouve aussi i, 4; iii, 2, 8.

On ne peut pas faire grand fonds sur la contradiction apparente entre ii, 29 et xiii, 4-7, l'intégrité du texte n'étant pas au-dessus de tout soupçon dans le second de ces passages. On peut soutenir aussi avec M. van Hoonacker que le reproche d'avoir refusé le pain et l'eau aux Israélites se rapporte aux Ammonites seuls, et celui d'avoir sondoyé Bileam aux Moabites; cependant, dans l'hypothèse de l'identité d'auteur, il serait singulier que ni l'un ni l'autre de ces deux faits, importants pour la législation, n'ait trouvé place dans l'introduction historique.

On a mis encore un autre argument en avant. A deux reprises il est question dans la revue de la condamnation et de la disparition de la génération qui fut rebelle à Qadès-Barnés (i, 34 et s.; ii, 14 et s.) Or, au chapitre v, 2, Moïse dit: «Jahveh, notre Dieu, a conclu avec nous une alliance au Horeb. Ce n'est pas avec nos pères que Jahveh a contracté cette alliance, mais avec nous-mêmes, qui sommes ici aujourd'hui, nous tous vivants.» On a conclu de là que l'auteur du code ne tient pas compte de la disparition de la génération rebelle, qu'il y a contradiction entre les deux textes, que, par conséquent, ils sont de deux mains différentes. On peut concéder néanmoins à M. van Hoonacker que l'auteur du chapitre v, 2 et s., a voulu se mettre au point de vue de la solidarité et de la continuité de la nation, que la contradiction est plus apparente que réelle, qu'il n'est pas même exact de dire avec M. Kuonen¹ que l'auteur des trois premiers chapitres, contrairement à celui de *Deut.*, v, tend à distinguer les deux générations que le second identifie, car l'auteur de la revue se place lui-même à plusieurs reprises au point de vue de l'unité de la nation (i, 6, 9, 19, 20, 22, 26, 46); si beaucoup d'individus, si toute la génération des hommes de guerre rebelles a disparu, la nation est toujours là. Tout cela me paraît exact. Néanmoins il y a au chapitre v, 3, dans

¹ *U. L.* c. p. 117.

les mois, quelque chose qui choque. A quarante ans de distance, après tant d'événements malheureux, après la disparition de toute la génération des hommes de guerre sortis d'Égypte, je ne comprends pas que Moïse, considérant la nation en bloc, dans son ensemble, constate non seulement que Dieu « a conclu l'alliance du Horeb, non avec les ancêtres, mais avec le peuple présent au ce jour dans le pays de Moab, » avec nous qui sommes ici aujourd'hui », mais qu'il insiste et ajoute : « nous tous vivants ». Sans y prendre suffisamment garde, j'avais cité ce verset — M. van Houwacker est bien aimable de le relever, ainsi que la faute d'impression nos pères au lieu de nos pères — d'après la traduction de M. Rausse : « Ce n'est pas avec nos pères que l'Éternel a fait ce pacte, mais avec nous-mêmes qui sommes tous encore vivants aujourd'hui ». Il y a un mot de trop, et pourtant c'est bien le sens. C'est avec la nation sortie d'Égypte que l'alliance du Horeb a été conclue, et les individus dont cette nation se compose — « nous tous » — sont présents et vivants le jour où Moïse entreprend de leur communiquer la loi que Dieu lui a révélée à lui seul. M. Dillmann aussi est dans l'embarras et fait intervenir gratuitement le rédacteur pour éliminer le passage gênant : Il y a là quelque chose qui cloche et n'est pas en situation. Je doute que celui qui a écrit iv, 14 et s. ait aussi écrit v, 3. Mais ici, tout à coup la question change de face. Si, faisant abstraction de *Deut.* i-iii et du second titre iv, 44-49, nous nous trouvons (*Deut.* v, 1 et s.) comme M. Wellhausen le soupçonne, non pas dans le pays de Moab, quarante ans après la sortie d'Égypte, mais encore au Horeb, il n'est, dans la manière dont Moïse s'exprime, rien que de naturel. Du même coup disparaîtrait cette conception absurde, résultant uniquement de la combinaison de la revue avec le code, d'après laquelle Moïse aurait attendu trente-huit ans avant de promulguer la loi que Dieu, en sus des dix commandements, lui avait révélée au Horeb.

On remarquera encore que, dans les textes législatifs propre-

1) L. x., 387.

2) L. x., p. 266, 230.

ment dit il n'y a rien qui nous reporte nécessairement et d'une manière certaine au pays de Moab. Au chapitre v, 5, le terme de « en ce temps-là » reporte le lecteur à une époque déjà éloignée, mais ce terme est interpolé et en contradiction avec celui qui le précède. Les versets xii, 8-10 présupposent, il est vrai, que le peuple est à la veille de passer le Jourdain, mais on sait de quel amalgame se compose ce chapitre; les versets xxiii, 3-6, font allusion à des événements qui se sont passés après la législation du Horeb, mais leur authenticité est fortement mise en doute; au chapitre xxiv, 8-9, il est question de la lèpre de Miriam, mais ce passage est isolé au milieu d'un contexte tout à fait étranger. Il en est de même de xxv, 17-19, et xvm, 16-20 ne suppose pas nécessairement un long intervalle de temps entre la théophanie du Horeb et la promulgation de la loi deutéronomique. Nulle part ailleurs, ni dans les eu-tête, ni dans le corps des chapitres législatifs il n'est fait allusion soit au séjour dans les plaines de Moab, soit à des événements postérieurs à la révélation du Horeb, tandis que dans les parénèses, que nous tenons pour postérieures à la revue, les allusions de ce genre abondent (iv, 3; viii, 2, 4; ix, 1; ix, 7, et s.; xi, 5 et 6). Les fragments si étranges des chapitres xxvi, 16-19; xxvii, 9-10, xxix, 9-14 (les versets 15-28 mal rattachés à ce qui précède par un *et* très difficile à expliquer, sont sans doute un développement d'une époque postérieure) nous ramènent, comme on l'a déjà dit, bien plutôt au Sinaï. Il résulterait de là qu'à un certain stade de son développement la collection de lois non seulement ne comprenait pas les fragments parénétiques, mais encore n'était pas encadrée par la revue de la migration. Et la revue de la migration, quant à l'époque, vient se placer entre la collection de lois dans cette phase de sa composition et les fragments parénétiques. Cela ne signifie nullement qu'après adjonction de la revue la collection de lois soit restée absolument stationnaire. Elle a continué de croître par des adjonctions, des interpolations, des remaniements successifs, parfois, comme nous l'avons vu plus haut, en accord avec la nouvelle détermination de la situation historique. Ce sont des rapports d'une complexité extrême. Rien, du reste, ne démontre mieux la for-

mation du Deutéronome par retouches, remaniements, interpolations, additions successives que le désordre même de la collection de lois et l'analyse des chapitres xxviii-xxx. Mais déjà nous sortons de la question spéciale qui fait l'objet de ce chapitre. Nous avons à rechercher maintenant quelles sont les sources de la revue de législation et s'il y a moyen de déterminer approximativement l'époque de sa rédaction.

L. HENRY.

(A suivre)

GLANURES PAIENNES DANS L'ISLAM

Déjà, plus d'une fois, nous avons exposé dans cette *Revue*, d'une façon détaillée et avec preuves à l'appui, qu'il y a spécialement deux domaines dans lesquels se sont conservés chez les peuples mohamédians, à l'état de manifestations populaires, non officielles, de la vie religieuse, des résidus plus ou moins altérés et des survivances d'anciennes conceptions et d'anciennes pratiques païennes: d'une part, dans le culte des saints, d'autre part, dans le culte des morts. Pour donner une vue d'ensemble et pour offrir une appréciation historique de la valeur de ces résidus laissés par le paganisme dans la civilisation et la religion islamiques, dans ce double domaine, il faudrait disposer de matériaux plus nombreux provenant de toutes les parties du monde mohamétan. Constatons néanmoins que les dernières années ont apporté de divers côtés des contributions fort satisfaisantes à la connaissance plus approfondie de ce chapitre de l'histoire religieuse. De tout premier ordre notamment sont celles que M. Alfred von Kremer, le maître regretté de l'histoire de la civilisation mohamétane, a réunies dans la dernière partie, posthume, de son dernier ouvrage: *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte*¹.

Il va de soi qu'en pareille matière le progrès résulte avant tout d'un examen attentif et d'une appréciation judicieuse des mœurs et des coutumes locales. En cet ordre d'études, nous nous empressons de signaler les matériaux d'une réelle valeur contenus dans un ouvrage tout à fait récent et des plus nourris qu'a fait paraître le savant homme d'État égyptien, Ali Râschâ Mubârak, à l'effet de donner à ses contemporains du xix^e siècle une mono-

1) P. III et IV, dans *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe d. k. Akademie der Wissenschaften in Wien* (t. CXX, Vienne, 1889). Les deux premières parties ont paru dans le même tome en 1889.

graphie sur l'Égypte, analogue à celle que Al-Makrizi composa au ^{xv}^e siècle pour les hommes de son temps. Cet ouvrage¹, dont les diverses parties provoqueront sans doute des jugements différents, occupera certainement à bien des reprises l'attention des érudits qui s'intéressent d'une façon spéciale à l'Égypte. Nous en avons donné ailleurs un compte rendu détaillé. Ici nous ne voulons y relever qu'un trait particulier. Dans les parties VII à XVII, qui forment à peu près la moitié de l'ouvrage, l'auteur présente selon l'ordre alphabétique une description topographique et historique des principales localités de l'Égypte — à l'exclusion du Caire, auquel sont consacrées les premières parties. Il y joint les biographies des hommes les plus marquants, originaires de la localité ou s'y rattachant par un lien quelconque. Il décrit avec soin les coutumes populaires locales. L'étude du culte des saints profitera beaucoup de son œuvre, car, pour chaque endroit, il signale les tombeaux sacrés et mentionne avec détail les fêtes populaires qui s'y rattachent et les jours de fête commémorative (*mélid*) qui s'y rapportent. Jamais encore, depuis le grand Livre du pèlerinage de 'Abū al-Ganī al-Nābulusi, nous n'avons disposé d'une collection aussi abondante de renseignements sur le culte des saints dans une province déterminée de l'Islam. Quelques exemples, recueillis au cours de la lecture de l'ouvrage, permettront aux habitués de cette *Revue* de se faire une idée des précieux matériaux qu'il fournit à l'étude des survivances païennes dans l'Islam.

Voici d'abord, en ce qui concerne le culte des morts, une coutume funéraire du lieu appelé Nushajla (département de Syūt, district d'Ahū Tig, sur la rive occidentale du Nil), où l'on rencontre encore d'autres usages antiques inconnus au reste du monde islamique. « Lorsqu'il y meurt un homme des classes supérieures, on ensevelit avec son cadavre une cruche à eau, une tasse, une chibouque à bout d'ambre, une hague à tabac, un service à café

¹ *Al-Chifā al-baṭṭiyya al-qadīda*, 20 parties, in-4°, Bouliq, 1306 (1889). Voir dans la *Orientalische Bibliographie* d'August Müller (III, p. 49, n° 1026) le sommaire général.

² *Von Werner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1880, p. 347-52.

complet, ainsi que les meilleurs de ses vêtements. On détruit tous les objets dont il avait l'habitude d'user de son vivant. Dans le cortège funéraire, son cheval, couvert de henné, suit immédiatement le cercueil - (XVII, p. 6). Nous retrouvons dans ici l'usage commun à un si grand nombre de peuples dans l'antiquité, et qui existe encore chez les peuples non civilisés de nos jours, consistant à fournir au défunt les moyens de se procurer dans la tombe les satisfactions auxquelles il était accoutumé durant sa vie¹. On voit en outre que cet antique usage, complètement étranger aux mœurs de l'Islam, a non seulement passé de l'antiquité aux temps modernes, mais encore y a pris une nouvelle extension en s'appliquant à des besoins d'origine plus moderne, tels que ceux du *halal* ou du *café*.

Les morts viennent aussi chercher eux-mêmes la nourriture que les pieux survivants leur destinent. Dans la région de Tell el-Amâra, s'éleve, tout près du Nil, le *Gebel el-Sheikh Sa'îd* qui renferme, outre plusieurs carrières, le *mukâm* ou lieu sacré d'un saint Sa'îd. Celui-ci doit être rangé sans doute parmi les *sanati ignâ* qui, en Egypte comme ailleurs, peuplent un grand nombre le panthéon mohamétan. Son *mukâm* est évidemment un ancien sanctuaire auquel les mohamétans ont donné un nouveau titulaire. Les bateliers du Nil, lorsqu'ils passent devant cet endroit, ont l'habitude de jeter des miettes de pain dans le fleuve et ils sont convaincus que les oiseaux qui viennent picorer ces miettes les portent au *mukâm*, où elles sont conservées pour être utilisées plus tard. D'après eux, en effet, l'oiseau n'est rien moins que l'âme même du *sheikh Sa'îd* (X, p. 43)*.

Dans l'ancien paganisme arabe, il était d'usage, en certaines circonstances, de consacrer, en sacrifice votif ou d'actions de grâce, des chameaux que l'on exceptait dès lors de toute espèce de service quotidien. Il était défendu de les charger, de les monter, de les traire, de leur couper le poil, etc. Ces chameaux votifs étaient

1) Cf., aussi von Krieger, *Studien zur vergleichenden Culturgegeschichte* (III et IV, p. 58).

2) Cf., *Annales de l'Histoire des Religions*, II, p. 374.

appelés *Sa'ida*, c'est-à-dire laissés en liberté. Dans le *Coran*, Mohammed défendit le maintien de cette pratique religieuse païenne¹. Elle ne s'en est pas moins conservée dans le culte des saints de l'Égypte mohamédane. En parlant du lieu appelé Tadhwat al-'Ash, dans le département de Garbija, district de Zifka, Ali Bâschâ Muharrak mentionne, à côté d'une vieille mosquée attribuée à l'époque des « compagnons », une autre plus petite dans laquelle se trouve le tombeau d'un saint nommé Dâwûd al-'Ash († 668), un prétendu descendant de Mohammed ibn al-Hanaffija. Les habitants de la région tiennent ce saint en grand honneur. L'histoire de sa vie s'est enrichie de nombreux récits de miracles et l'on fête sa mémoire dans un mûlid annuel. — Parmi les coutumes de cette région, il y a celle de consacrer au saint des buffles mâles qu'on laisse aller en liberté et auxquels on permet de manger impunément les semences, sans que personne ose les en empêcher, tout comme aux sawâ'ib² des Arabes antérieurs à Mohammed (*Coran*, sur, v, 102). Celui qui a consacré ces animaux de la sorte ne peut les abattre que lorsqu'il est à même de donner un grand banquet ou une soirée dite *dhîr*. Il en est de même des sacrifices votifs en l'honneur de Sejjid Ahmed al-Bedawi³ dans la plupart des régions de l'Égypte. On coupe la pointe de la queue à ces animaux, afin qu'on puisse les reconnaître comme animaux consacrés⁴ et que personne ne les moleste. Ils peuvent faire ainsi beaucoup de mal aux semences, et les hommes mêmes craignent d'être attaqués par eux. Si quelqu'un les voit sur son champ, il n'a pas le droit de les chasser; il arrive même qu'ils renversent avec leurs cornes des hommes et des bêtes qu'ils rencontrent sur leur chemin. — (X, p. 309).

LEX. GOLZINGER.

1) Springer, *Leben und Lehre des Mohammed*, II, p. 476. — Wellhausen, *Erste urhistorische Heldenentwürfe*, p. 61.

2) Dans le texte il y a, à tort : *awâ'im*.

3) Cf. dans cette Revue, I, t. I, p. 303 et suiv., et nos *Muhammedanische Studien*, II, p. 328-342.

4) On rapporte, au sujet des animaux consacrés chez les anciens Arabes, qu'on leur bandait les yeux : *Das Hisham*, ed. Wattenfeld, p. 68, 4.

ORYX ET LES ÉTOILES FILANTES

UNE ANCIENNE RELATION ÉGYPTIENNE SUR UNE PÉRIODE STATIONNAIRE D'ÉTOILES FILANTES
FORNANT DU CAPRICORNE AU TEMPS DU LÈVÉE DE SIRIUS

Établir un rapport entre les observations astronomiques et les fables mythiques des peuples anciens, pourrait paraître téméraire à bien des gens. Cependant, si l'on tient compte de ceci, que les peuples anciens aimaient à voir, dans les événements se déroulant dans la nature, la manière d'agir des êtres animés, il ne faut pas trop s'étonner qu'on retrouve, de temps à autre, au ciel étoilé, sous la forme plus ou moins voilée de la fable, l'observation de faits caractéristiques. C'est ainsi que les Égyptiens, qui se représentaient de préférence les constellations sous forme d'animaux, ont déterminé, sous le rapport du temps et du lieu, et cela dans une merveilleuse relation sur un prétendu animal, un des phénomènes célestes les plus attrayants.

Cette relation se trouve dans Élien, *Hist. anim.*, lib. VII, cap. viii: « Les Égyptiens me racontent que Ὀρυξ (Oryx) remarque le premier le lever de Sirius et le témoigne en éternuant. » Damascius, dans Photin, donne une relation semblable.

Il y avait donc, selon les Égyptiens, un animal Ὀρυξ qui saluait le lever de Sirius en éternuant. Que les anciens aient considéré comme une chose très importante, comme un présage de bonheur, un éternement occasionné par tel ou tel motif, c'est ce

1) Nous présentons ici à nos lecteurs la traduction française d'un article qui a paru en allemand dans une revue d'astronomie de Cologne et qui offre un certain intérêt au point de vue de nos études. (*Wissenschaft für Astronomie, Meteorologie und Geographie*, rédigé par Dr H. L. Kien, 1899, n° 24.)

que prouvent de nombreux passages, par exemple : Hom., *Od.*, P, 514; Xén., *Anab.*, lib. III, cap. 6. Nous rencontrons un rapport plus détaillé dans Plin., *Nat. hist.*, lib. II, cap. 22 : « *Oryx* est la dénomination égyptienne d'un animal qui, d'après la tradition de ce peuple, se trouve vis-à-vis de Sirius à son lever, le contemple et paraît l'adorer en se mouchant. » Si l'on prend le mot *feru* (animal) à la lettre, et qu'on se figure un véritable animal, les paroles de Plin. sont singulières, inintelligibles; elles cessent d'être obscures, si l'on considère *feru* comme la désignation figurée d'une constellation. Du reste, « Il s'agissait d'un véritable animal, Plin. ne dirait pas : *être, se trouver vis-à-vis* (contra stare), mais bien : *se mettre vis-à-vis*. Le mot *contueri*, « contempler », « considérer », appuie aussi notre interprétation : Hes., (i), 659, 610.

« Quand Orion et Sirius entrent au milieu du ciel, et que l'Aurore aux doigts de rose regarde l'Arcturus. »

Ce mot *contueri* a la même signification astronomique que *Reu*, qui se dit de l'Aurore et d'Arcturus également à l'horizon : qu'Arcturus soit à l'horizon, c'est ce qui résulte de l'indication de la position simultanée pour Orion et Sirius. Le passage de Plin. que nous venons de citer : « *Oryx* regarde le lever de Sirius » signifie que cette constellation est à la même hauteur que Sirius à son lever, par conséquent également à l'horizon. Il ne reste plus qu'à examiner le mot de *sternuer*, « éternuer, se moucher »; en allemand, *niesen, sich schnäuzen*. Il faut d'abord remarquer que le grec *sternuō* (éternuer). l'allemand *sich schnäuzen* se disent aussi, outre la signification d'éternuer, d'une lampe, comme le latin *sternuere* s'emploie aussi d'une lampe qui pétille. De même *μωχ*, (mouchure) : en allemand, *Schnuppe* ou *Lampendocht*; en français, *lumignon, moucheron, mouchure de chandelle*, dérive de (*μωχ*)-*μωχ*-*μωχ*, *niesen, sich schnäuzen*. *Schnuppe* n'est qu'une forme dialectale (bas-allemand) de *Schnupfen*, rhume de cerveau. Dans *Sternechnuppe*, étoile filante, nous retrouvons le même mot de *Schnuppe*; le fait que *Schnuppe* est uni au mot *Stern*, « étoile », indique assez que *Schnuppe* ne signifie pas, comme d'ordinaire, *lumignon, mou-*

chures de chandelle, mais bien une *Schnuppe* qui consistait en une étoile. L'image est parfaite, les étoiles filantes étant comparées à des mocherons, des mocherons de chandelle qui parlent, en nombre plus ou moins grand, d'un point commun de radiation pour s'éteindre bientôt. Nul doute que la même figure métaphorique ne se retrouve dans *sternuere*, ou plutôt dans le mot égyptien que Plin^e traduit par *sternuere*. Cette métaphore se rencontre dans l'emploi du mot allemand *sich schneuzen*, « se moucher ». Nous lisons dans Humboldt, *Kosmos*, 393: « Nach der rohen Volksephysik *schneuzen* und putzen sich die Himmelslichter », « d'après la grossière physique du peuple, les étoiles se mouchent (filent) ».

Sandara offre d'autres exemples de l'expression encore usitée au Rhin moyen: « der Stern *schneuzt* sich ». Mon collègue, M. le professeur Lejolle, me communique qu'en wallon on dit également « la steule au moker », témoin ce passage de *La Semaine* (numéro du 9 août 1896), journal publié à Malmédy:

L'dixhe d'ocht et les nites d'après
Les steules au moker.

(Le dix août et les nuits d'après, les étoiles se mouchent.)

La relation concernant un certain animal *oryx*, présentée sous une figure métaphorique, signifie donc qu'au temps du lever de Sirius pour l'Égypte avait lieu une pluie stationnaire d'étoiles filantes tombant d'une constellation nommée Oryx. Il est étonnant que le véritable sens, comme le prouve le contexte, ait échappé à Plin^e, d'autant plus qu'il donne exactement les détails qui lui ont été rapportés, et cite tous les faits qui auraient pu le conduire à l'explication de cette fable singulière, explication en quelque sorte amenée par certains mots significatifs de la relation. Ceci s'explique un peu si l'on considère que Plin^e, malgré sa manière détaillée de rendre les choses et la fidélité de ses récits, trahit dans plusieurs endroits de son ouvrage un manque absolu de science approfondie. Il nous donne, par exemple, une description exacte du gron, et termine par l'affirmation absurde

que le regard de cet animal tue l'homme. Il ne faut pas beaucoup de sagacité pour reconnaître là une représentation énigmatique, imaginée par l'esprit populaire, du singulier regard de cet animal que le grec appelait d'une manière caractéristique *αὐτολήναι*, *der Bodengucker*, « qui regarde le sol ». La fable a été tout simplement inventée pour peindre ce regard comme toujours tourné vers le sol et ne rencontrant, par conséquent, jamais l'œil de l'homme. Dans ce cas aussi, les paroles de Pline, lib. VIII, cap. XXII : « Id (caput catoblepae) deorsum semper in terram : alias interuicio humani generis, omnibus qui oculos ejus videas confestim expirantibus » sont telles, que l'originalité de ce trait d'esprit populaire n'est pas trop cachée. Il en résulte que Pline a soigneusement puisé à une source plus ancienne sans savoir tirer du choix des mots des conséquences qui nous paraissent assez naturelles.

Si Pline, toutefois, n'a pas saisi la véritable signification de la fable d'Oryx, sa relation détaillée n'en est pas moins importante. Nous en tirons les conséquences suivantes pour l'indication précise du point de radiation et le temps de la plate stationnaire d'étoiles filantes :

L'indication du point de radiation coïncide avec l'indication de la constellation représentée par les Egyptiens sous la forme de l'animal oryx. Il est hors de doute qu'oryx est une espèce d'antilope ou désigne, comme idée collective, tout un genre de cette famille. Cuvier prouve, dans son *Exercices IV sur Pline* (ed. Lemaire, lib. VIII, cap. XXXI) que les traits caractéristiques mentionnés par les anciens s'appliquent à l'espèce d'antilope nommée aujourd'hui *Antilope Oryx*. Pline, lib. VIII, cap. LXXIX, range parmi les *caprae* les chevreaux, les chamois, les bouquetins ou lièvres sauvages, puis les antilopes-oryx : il ajoute que les premières étaient envoyées par les Alpes, et que les secondes venaient des pays transmarins, c'est-à-dire d'Afrique et d'Asie. Je rapporte ce témoignage de l'antiquité pour montrer qu'on est parfaitement dans son droit en voyant dans le grec *αἰγόταυρος*, « bouquetin », en même temps désignation de la constellation du Capricorne, une traduction du mot égyptien *oryx*, mot sous lequel

nous comprenons, outre l'espèce d'antilope bien connue, la constellation du Capricorne. Cette supposition est d'autant plus probable que chez les Hindous aussi la même constellation porte le nom d'une espèce d'antilope indienne, à savoir de l'argali femelle (*Cervicapra bergianica*; voir Brehm, *Illust. Tierleben*, p. 608). Abstraction faite des causes qui sont renfermées dans le nom même, on trouve dans le passage de Pline, pour l'indication de la constellation d'Oryx, deux raisons, grâce auxquelles la situation de cette constellation est déterminée. Nous avons déjà montré que la constellation d'Oryx est à l'horizon en même temps que le lever de Sirius; elle est, en outre, en face du lever de Sirius. Quand on dit de deux étoiles ou de deux constellations qu'elles sont vis-à-vis l'une de l'autre, on comprend tacitement comme ligne fixe, de laquelle les deux étoiles sont également distantes, mais en sens opposé, le méridien; cette ligne divise l'arc diurne de chaque étoile en deux parties de grandeur égale, mais différant d'une manière caractéristique; en une première partie dans laquelle l'étoile se meut en ligne ascendante, et en une seconde partie dans laquelle l'étoile se meut en ligne descendante. « Être en face » signifie simplement que les deux étoiles se trouvent dans des cercles verticaux qui sont à égale distance du méridien, mais en sens opposé, de manière que si l'azimut d'une étoile est $= A$, l'azimut de l'autre est $= -A$. Grâce à cette double indication, que la constellation d'Oryx est à la même hauteur, avec azimut opposé, que le lever de Sirius, la situation d'Oryx et, par conséquent, la constellation elle-même est suffisamment déterminée. Il résulte d'abord de tout cela que Sirius et la constellation en question décrivent les mêmes cercles et ont, par conséquent, la même déclinaison. Ensuite, si t désigne l'angle horaire, indiqué en degrés, de Sirius à l'horizon, α l'ascension droite de Sirius, α_1 celle de la constellation d'Oryx, nous aurons :

$$2t = +360^\circ - \alpha_1 + \alpha.$$

Pour l'année 1870, t est pour l'Égypte (30° latit. nord) $= 80^\circ 8'$, $\alpha = 99^\circ 51'$; ainsi $\alpha_1 = 299^\circ 35'$. Les deux coordonnées équatoriales de la constellation d'Oryx (ascension droite $= 299^\circ 35'$,

décl. = décl. de Sirius = $-16^{\circ}32'$ indiquent pour l'année 1870 un point situé dans le Capricorne ou tout près du côté occidental de cette constellation, selon qu'on fixe les limites de celle dernière. Par suite du changement en ascension droite et en déclinaison, d'inégale grandeur pour Sirius et le Capricorne, changement amené par la précession des équinoxes, ce point, du temps de Plin, tombait déjà au delà de 5° de plus vers le milieu de la constellation du Capricorne. Si l'on remonte plus avant, ce changement qui se produit vers le milieu continue encore, presque avec la même force, pendant quelques milliers d'années. En déterminant la constellation d'Oryx, on arrive deux fois au même résultat, et cela par des raisons qui ne sont nullement dans un rapport de cause à effet. Une telle coïncidence est un fait dont nous n'avons pas besoin d'accentuer la force démonstrative pour la justesse de l'interprétation que nous avons fournie du passage de Plin.

Relativement au temps où avait lieu la pluie d'étoiles filantes tombant du Capricorne, nous n'avons que l'indication, à la vérité fort précieuse, que c'était au lever de Sirius pour l'Égypte. Par cette indication, le jour n'est qu'approximativement déterminé; pour l'être exactement, il faudrait que l'année et le lieu (latitude géographique de ce dernier) ou coïncidaient le lever de Sirius et la pluie d'étoiles filantes, fussent donnés. Il nous est donc laissé une certaine latitude qui dépend des limites fixées pour l'année et le lieu. La différence qui résulte de la latitude géographique des diverses parties de l'Égypte est sans doute assez considérable, en ce qu'elle se monte à un jour à peu près par la différence d'un degré; mais la chose se simplifie beaucoup, en ce sens que nous pouvons prendre pour base une valeur moyenne pour la latitude géographique, disons 30° de latitude nord. Pour la différence amenée par l'âge plus ou moins élevé de la relation, le temps de Plin représente l'époque la plus rapprochée; quant à l'époque la plus reculée, nous ne pouvons lui assigner de bornes certaines. Du temps de Plin, le lever de Sirius pour l'Égypte tombait (année naturelle) au 5 ou 6 juillet; environ 500 ans avant le Christ, au 1^{er} juillet. Les pluies d'étoiles filantes, qui avaient

alors lieu aux jours que nous venons désigner, devraient tomber aujourd'hui, d'une part, du 31 juillet au 1^{er} août, d'autre part, au 4 août. C'est dans ces jours, en ce qui regarde le temps seul, et non à la fois le point de radiation, qu'il faut chercher les pluies stationnaires d'étoiles filantes déterminées par l'observation des anciens Égyptiens.

Si, cependant, on entend par lever de Sirius le lever héliaque de cette constellation, il faudra chercher ces pluies d'étoiles filantes douze jours plus tard, par conséquent du 12 au 16 août. Cette pluie d'étoiles filantes tombant du Capricorne au temps du lever de Sirius pour l'Égypte appartient aux plus anciennes qui soient confirmées, et c'est certainement la plus ancienne de toutes avec indication du point de radiation. La relation égyptienne est donc très importante, et elle le serait encore plus par la preuve de continuité des pluies d'étoiles filantes jusqu'à nos jours.

Dr FAUST.

(Traduit de l'allemand par M. J. LEBLANC.)

UN OFFICE BOUDDHIQUE AU MUSÉE GUIMET

Une intéressante cérémonie, véritable document scientifique, a eu lieu le 21 février au Musée Guimet, devant environ trois cents invités.

Deux prêtres bouddhistes japonais, de la secte *Sin-gon*, MM. Kô-lânmi Rian-tai et Yoshitara Hôgên, de passage à Paris, avaient demandé l'autorisation de se servir des objets de leur culte figurant dans les collections de cet établissement pour célébrer l'office d'actions de grâces *Hau-on-kau*, en l'honneur de Shin-ran fondateur de la secte. Leur règle impose la célébration de cet office deux fois par an, dans le premier et le onzième mois; mais il leur avait été impossible de remplir ce devoir pendant leur voyage faute des objets sacrés indispensables.

La permission, comme on peut le penser, fut accordée avec empressement.

Au fond de la salle de la bibliothèque, transformée en chapelle pour la circonstance, se dressait un autel, supportant l'image du Buddha Amida (sû. Amitâbha), orné de lampes, de chandeliers, de vases de fleurs, de deux portoirs à offrandes chargés de petits gâteaux de diverses couleurs faits suivant les rites, et de coupes de porcelaine en forme de fleur de lotus épanouies contenant une petite quantité de ris, trois fois lavé, cuit à l'eau et au sel.

À gauche, dans un tabernacle en laque brune, est placée l'image du grand prêtre Shin-ran.

Devant l'autel, sur une table de laque, fume un brûle-encens. À droite et à gauche des vases de fleurs et deux petites tables supportant les plateaux à offrandes de fleurs, les encensoirs, la clochette, et les éventails de cérémonie des prêtres. Derrière chaque table se trouve le fauteuil d'un des officiants.

Le son d'une cloche placée dans une salle avoisinante annonce le commencement de la cérémonie.

Les deux prêtres pénètrent dans la salle suivis des assistants. Ils joignent les mains et saluent neuf fois, en se prosternant le front contre terre, le Buddha Amida.

L'un d'eux frappe trois fois le bassin métallique appelé *Do-ra*, sorte de gong, pour éveiller l'attention des êtres des trois mondes.

Puis, chacun à son tour récite deux fois, en pâli, la gâthâ suivante, pendant que l'autre offre l'encens allumé :

*Sabbha pāpassu akaranam
kusalassa upasampadā
sacittapariyo dāpanam
etam Buddhānā sāvahanam.*

(Traduction). — Ne faites aucune mauvaise action ;
Accomplissez toute bonne œuvre ;
Purifiez vos pensées ;
Voilà l'enseignement des Buddhas.

Un coup frappé sur la plaque sonore métallique, Kêi, appelle de nouveau l'attention des êtres des trois mondes. La même précaution est prise avant de commencer chaque prière.

Les prières consistent en :

1° Récitation de stances sanscrites, traduites en chinois, invitant tous les Buddhas à se rendre dans l'enceinte consacrée où on leur offrira des fleurs, représentées par du papier doré découpé en forme de feuilles de figier.

2° Lecture en sanskrit du *Sukhdevat-Vyākha-Sūtra*, ou Sūtra d'Amitabha, sūtra fondamental de la secte Sin-siou.

3° Répétition, à neuf reprises, de la formule *Namou Amida Bontou* « Adoration au Buddha Amida ».

4° Un hymne composé jadis en japonais par Shin-ran :

« Dans l'éclat du Buddha Amida, dont les rayons pénètrent tout l'univers,

« Rayonne la lumière de la Pureté, de l'Allégresse et de la Sagesse.

« 1) merveilleuses vertus de cette lumière qui apporte des bienfaits aux êtres de tous les mondes ! »

3^e Autre hymne du même auteur :

« Réduisez votre corps en poudre pour reconnaître les mérites du miséricordieux Tathâgata.

« Épuisez vos forces pour rendre grâce aux mérites de votre Maître et de votre grand prêtre. »

6^e Une stance chinoise exprimant le vœu que les mérites qui résultent de cette cérémonie se reportent sur tous les êtres de l'univers.

L'office est terminé. Trois coups frappés sur le bassin métallique en annoncent la conclusion aux Buddhas et aux autres êtres spirituels.

Alors les deux prêtres vont offrir l'encens devant l'image de Shin-rau et prononcent ses louanges en deux discours composés par eux pour la circonstance, dont nous devons la traduction à l'obligeance de M. Motoyosi-Saitou.

Discours de M. Kô-Ikumi Riau-tai :

« Il est écrit dans le livre *Dai-tai-dô-ron* que celui qui ne connaît pas la reconnaissance est au-dessous d'un animal.

« Un fils qui ne pratique pas la piété filiale n'est pas reconnaissant envers son père. Un serviteur qui ne sait pas rendre ses devoirs à son maître n'a pas de reconnaissance.

« Je suis un fils bien-aimé du Buddha, un serviteur de la très vénérable religion bouddhique. Si je ne pratiquais pas la piété filiale et l'obéissance envers mon maître, Shin-rau Kén-sin-dai-shi, je ressemblerais à un animal et je mourrais de honte.

« Nous portons la robe des prêtres ; nous ne cultivons pas la terre comme les paysans ; nous n'élevons pas de vers à soie. Pourtant nous ne souffrons pas de la faim et nous sommes vêtus.

« Si nous jouissons de ces bienfaits, si nous pouvons parcourir l'Europe, nous le devons à notre empereur, au Buddha, à nos parents, à tout le monde. Si nous sommes heureux dans cette vie, si nous l'avons été dans nos existences antérieures, c'est

grâce au fondateur de la doctrine Sin-siou, Shio-rau Ken-sin-dai-shi, qui a enseigné la voie du Nirvâna et le moyen de guider les hommes vers la paix et le bonheur.

« Ken-sin-dai-shi a promis à tous les hommes le Nirvâna.

« Après nous avoir montré que nous sommes condamnés à souffrir aujourd'hui, que nous devrions souffrir demain et toujours, il nous a ouvert une porte pour échapper au mal. Il a enseigné aussi comment il faut gouverner les hommes pour qu'ils puissent vivre heureux et devenir de plus en plus intelligents et sages.

« Kén-sin-dai-shi nous a fait comprendre la conséquence de nos actions : si nous faisons le bien aujourd'hui, nous en recueillerons nécessairement le fruit demain, et il en est de même pour le mal. Il nous enseigne la fraternité et l'égalité devant la loi naturelle qui est juste pour tous. Il nous enseigne à être bons, tolérants, pleins d'amour pour tout le monde. Il nous apprend à rendre à chacun ce qui lui est dû, depuis l'empereur et les grands jusqu'au plus humble parmi le peuple. C'est ainsi que l'on apaise les contestations et les querelles, et que l'on fait régner la tranquillité parmi les hommes. Si tout le monde est en paix dans une contrée, la contrée devient riche. Si le pays est riche, les soldats sont forts, la confiance est partout, tout le monde se réjouit. Quand la satisfaction est générale la vie est sans nuages, et quand la vie est sans nuages que peut-on demander de plus ?

Il y a sept cents ans que la doctrine Sin-siou existe au Japon. Elle a enseigné aux hommes à vivre en paix et à atteindre le Nirvâna. Avec cette doctrine une nation ne peut pas disparaître. Sans elle, les uns dégoûtés du spectacle de la vie traînent dans les montagnes chercher au milieu de la solitude le repos et la vérité : les autres donneraient libre cours à toute la violence de leurs passions.

« Ah ! rendons grâce à Kén-sin-dai-shi d'avoir enseigné sa doctrine ! Nous qui devons notre subsistance à Kén-sin-dai-shi, nous sommes heureux de pouvoir, à cinq mille lieues de notre patrie, lui témoigner notre reconnaissance en célébrant cette cérémonie en son honneur.

« C'est pourquoi nous exprimons à M. Émile Guimet, qui nous a fourni le moyen d'accomplir publiquement ce devoir, et à vous, Mesdames et Messieurs, qui nous avez fait l'honneur d'assister à cette cérémonie, notre profonde gratitude dans cette vie, et l'espérance que vous goûterez avec nous le bonheur dans la vie future.

« Permettez-nous de vous faire connaître, en terminant, notre ardent désir de répandre quelques semences de bouddhisme, et le souhait que nous adressons à la France de voir bientôt adorer chez elle les germes de la Bonne Doctrine. »

Discours de M. Yushitsura Hôgon :

« Humble prêtre de la religion du Buddha, je me tiens debout avec respect devant son image et je brûle du désir de recevoir son inspiration !

Enfant de l'Orient, venu dans cet extrême Occident qui ignore le culte du Buddha, combien je suis sensible à l'accueil bienveillant que j'y trouve ! Je m'empresse de témoigner toute ma reconnaissance et d'adresser mes remerciements aux personnes qui nous ont fait l'honneur de donner plus d'éclat par leur présence aux hommages que nous venons de rendre à Kén-sin-dai-shi.

« Nous ne dissimulons point que notre vœu le plus cher est de voir la France devenir un foyer de développement pour la doctrine bouddhique.

« Paris est un grand centre de civilisation matérielle. Nous espérons qu'il deviendra bientôt une des routes de la vérité immatérielle. Alors, grâce au Buddha, le peuple parisien goûtera un bonheur qu'il ne connaît pas encore au milieu des peines de la vie de concurrence et de lutte. Son âme aura atteint toute sa perfection.

« Le Buddha a voulu faire connaître aux hommes cette loi, que tout le mal qu'ils font leur est compté dans leurs vies suivantes. Toute douleur retombe sur celui qui l'a causée. La pratique convaincue de la doctrine bouddhique aurait donc pour effet de

mettre fin aux luttes, aux abus des passions, et aux misères qu'ils engendrent.

« Le résultat de toute bonne action est heureux, celui de toute mauvaise action est funeste. Telle est la *Loi universelle*.

« La religion bouddhique s'est donné la tâche de faire triompher le sentiment de cette vérité. Nous sommes heureux de ne pas quitter l'Europe sans avoir eu l'occasion d'y jeter, au moins une fois, quelques germes, si rares et si légers qu'ils soient, de son enseignement.

« Ne m'en veuillez pas pour le venu étrange par lequel je termine ces mots. La meilleure expression de gratitude, dans une pensée de bouddhiste, c'est le souhait que je vous fais à tous d'obtenir une heureuse condition dans votre vie future! »

Cette cérémonie était empreinte d'un remarquable sentiment de grandeur et différait entièrement de celles que célébraient les honnêtes annamites aux Invalides pendant l'Exposition.

L. G.

REVUE DES LIVRES

E. Hardy, *so. Professor an der Universität Freiburg i. B.* — **Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. I. — Der Buddhismus nach älteren Pāli-werken dargestellt. Nebst einer Karte « das heilige Land des Buddhismus ».** — Münster : W. Aschendorfsche Buchhandlung 1898. — vin-168 pages in-8°.

Le titre du livre de M. Hardy en indique nettement l'objet : c'est une exposition du bouddhisme d'après les anciens textes pāli, ou, ce qui revient à peu près au même, d'après les documents du Canon singhalais, tel qu'il est constitué à Ceylan depuis au moins le vi^e siècle et qu'il a été adopté dans la suite en Birmanie et au Siam. L'ouvrage se place ainsi naturellement à côté de ces excellents livres, le *Buddhismus* de M. Hirs David et le *Buddha*, ou vie, ses doctrines et son église de M. Oldenberg, et il n'est pas indigne d'en paraître voisinage. Il n'a pas l'élégance et l'agilité soignée du premier, et on n'y trouve pas non plus cette sobriété magistrale du second d'où, avec laquelle l'auteur du second a su discerner en toutes choses l'essentiel et produire pour ainsi dire sans effort, en un sujet si confus, une œuvre d'une perfection classique. Mais il est fait avec soin et compétence, et, comme *Manuel*, il rendra des services qu'on sous-estimerait surtout à l'un et à l'autre. Il entre davantage et plus uniformément dans le détail, s'attache à préciser l'ensemble de la terminologie et fait une place suffisante à la bibliographie. Dans les limites que s'est tracées l'auteur, je ne vois guère de fait de quelques lacunes concernant directement le bouddhisme primitif, pour lequel on ne trouve chez M. Hardy des informations premières, puisées aux bonnes sources. Toute l'ancienne littérature, en fait de moins qu'elle ne parait, a été mise soigneusement à profit. Les citations, très nombreuses, sont bien choisies, toutes caractéristiques et utiles¹, et le parti

1) Toutes ces citations, y compris les termes techniques, sont fidèlement et littéralement traduites. Parfois, parfois, M. H. se permet des paraphrases, par exemple p. 3, quand il rend *dharmasamuppāda* par « Gröndung des Reiches der Heilschaftlichkeit ». Au lieu de ces trois substantifs n'est exact et conforme à l'esprit des textes. Quant à l'expression de la finitude, M. H. sait aussi bien que personne que, pour les bouddhistes, le *Buddha Gautama* n'a rien « fondé ».

qu'il prit l'air de rejeter ses notes et schématisations à la fin du volume, s'il est fidèle à certains égards, lui a dû moins perna; entre autres son livre de l'antiquité d'un grand nombre de faits et d'observations indépendantes à l'étudiant, mais dont le lecteur non spécialiste se souviendra d'ordinaire médiocrement.

En faisant son étude du bouddhisme pâli, M. H. n'a fait qu'un tiers de son devoir, et il l'a fait d'autant mieux que, dès le début, il présentait loyalement son lecteur qu'il n'est de ce bouddhisme, en ce temps ou autre dont les documents nous fournissent parfois à des aspects totalement différents. En voulant donner la peine du travail ou de simplement emparer son deux mètres d'information, il a assuré à son œuvre l'avantage d'une incontestable unité et l'apparence, du moins, d'une solide logique interne. Je dis l'apparence, car le procédé est trop commun pour ce qui a été ses inconvénients. Le livre n'est pas seulement un exposé doctrinal; heureusement il contient aussi un essai de reconstruction historique, et c'est par ce côté qu'il me attirait le moins. Et jusqu'à l'époque, même moi, avant l'ère, de la constitution de ce Canon, il n'y a pas eu autre chose encore dans le bouddhisme que ce qui nous est offert dans cette littérature de même, quelle sa première histoire, je ne dis pas à Ceylan, mais dans l'Inde, reste pour moi inexplicable. Il ne suffit pas de me présenter une doctrine de ce fait, comme l'Inde en avait été une plusieurs et de fort ambivalentes, il faut encore me montrer ce qui a pu la rendre populaire. Or, à cet égard, les documents nous sont tout pauvres. La plupart du temps on y cherche vainement ce qui a pu agir sur l'émission des masses; c'est à peine s'ils laissent deviner à de rares occasions, sans les traits de leur histoire idéal, est elle transmettant ou, comme je le disais ici-même¹, « la fin » que le bouddhisme a dû admettre en la personne du Buddha. Bien avant de pouvoir de Canon. Je ne veux pas rentrer ici dans cette question qui a été discutée si souvent d'un bon dans la Revue. L'ajoutera seulement que la bonne production par cette élimination de parti pris des documents de bouddhisme concernent est d'autant plus sensible que, sans d'autres rapports encore, le milieu dans lequel la religion nouvelle a pris naissance et a grandi, n'a été l'objet que d'une critique insuffisante. Il y a longtemps qu'on a remarqué que, dans les Upanishads, nous avons une sorte de bouddhisme brachmanique, et qu'on a signalé l'étroite ressemblance de la discipline de l'hindouisme orthodoxe et de celle de sangha. M. H. n'a pas négligé cet ordre de faits, il leur a même consacré un chapitre spécial; mais je doute qu'il les ait mis en pleine lumière. Par contre, il n'a été tout au plus compte de ces autres religions sur un plan personnel, ou bien encore, un dieu humain, védantisme et gaulois, mithraïsme et indigénisme, dans lesquelles on découvre chaque jour plus nettement des mouvements parallèles au bouddhisme. Il n'a été fait d'exception que pour l'athéisme du bouddhisme, le jaïnisme, qui a été l'objet d'une monographie spéciale, complète, trop complète même, et, comme M. H., on le

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. V, p. 242.

tient pour indépendant du bouddhisme¹. Malheureusement, la conséquence est ici si fréquente qu'elle n'apprend pas grand chose : c'est plutôt une seconde vue du bouddhisme, qu'une vue de ses sources. Ce sont là, dans l'exposé historique de M. H. des lacunes graves, aussi graves que si, dans une explication personnelle rationaliste des origines du christianisme, on parlait plus ou moins à côté des idées manichéennes, de la spéculation juéo-alexandrine et de l'esprit qui soufflait dans les milieux orientaux contemporains.

Ka faisait ces réserves, quant à la façon dont M. H. a présenté les origines et les premiers développements du bouddhisme, je tiens à répéter qu'il en pouvait guère faire autrement, du moment qu'il s'en rapportait uniquement aux documents paliers que ce parti pris prend d'ailleurs, dans l'état actuel de nos connaissances, se défendent par de bons arguments, et qui, dès le début, par le choix même du titre, le lecteur est prévenu de ce qu'il trouvera et ne trouvera pas dans le livre. Je tiens à répéter surtout que ces réserves ne touchent pas à l'exposé de la doctrine, telle qu'elle se dégage de ces mêmes documents. Celui-ci est excellent d'un bout à l'autre, en partie neuf et original, et aussi complet qu'il pouvait l'être dans les limites restrictives d'un *Monist*.

Le livre se termine par une comparaison du bouddhisme et du christianisme, un peu longue sur certains points, mais en général judicieuse et modérée. Le développement de l'esprit ne peut toujours qu'en y voir après M. H., qui, d'admirateur et presque d'apologiste du bouddhisme, passe subitement au réel opposé, devenu plutôt de l'incertitude littérale, qu'il n'implique une contradiction réelle. M. H. ne s'est pas trompé dans l'évaluation de l'ombre et de la lumière; mais il aurait pu mieux les répartir, en montrer même optimisme dans ses juges de la doctrine, et indiquer à temps les endroits où elle semble craindre. Comme observations de détail, je m'étonne que M. H. n'ait pas marqué davantage que tout ce Clavis est en somme apocryphe, à part peut-être si, chez nous, les écrits apostoliques et toute la littérature des anciens Pères étaient uniformément attribués au fondateur. Je crois aussi qu'il a forcé la note en présentant le bouddhisme comme une religion dans laquelle l'homme est pris de tout ce que nous appelons les sensiers d'un-bout, et ne peut compter que sur lui-même. Cela serait vrai tout au plus du Sākhya et de certaines branches du Vedānta; ce ne l'est déjà que fort peu du bouddhisme jñā, et ne l'est plus du tout du bouddhisme tel que nous le connaissons d'ailleurs. Pour ceux qui ont vu le *Buddha*, sa présence a été une source de grâce; de même, sa parole, ses écrits, ses reliques sont une source de grâce pour ceux qui sont venus

1) M. H. tient pour prouvé l'indépendance de ces deux sectes, telle qu'elle est défendue par MM. Böttger et Junod, par ce dernier surtout. Il paraît accepter sans toutes les conséquences que M. Jacobi en tire pour l'histoire des origines du jainisme, sans doute parce qu'aucune objection récente n'a été faite à ces vues en Allemagne. Ici encore, il est dans son droit; mais je n'ai pas besoin de répéter dans cette *Revue* que je persiste autant que jamais dans l'opinion contraire.

après lui. Lui-même, il a eu l'assistance d'être ditus. Le bouddhisme, il est vrai, ne connaît pas la prière, et encore! Mais, dans les hymnes, dans l'examen, dans les mantras pieux, il y a une vertu mystique effluante, et, de bonne heure, ils ont été considérés comme constituant un trésoir de mérites que le fidèle peut, en totalité ou en partie, valoir à des dieux. A aucune époque, l'Inde n'a été aussi sobre que la fait M. H.

En traitant des influences réciproques que les deux religions ont pu exercer l'une sur l'autre, M. H. a parfaitement montré ce qu'avait d'insensational le *travail* de M. Seydel, qui ramène le vie du Christ à un proto-français, lequel n'aurait été qu'une traduction libre, faite à Alexandrie, d'une vie du Buddha. Mais il n'a pas essayé de concilier ceux qui admettent sur ce point des influences indirectes : en tout cas, moi qui suis de ce nombre, je ne me suis pas senti tenté par la discussion.

A la page 143, il y a une note sur le neo-bouddhisme, qui aurait pu être rédigée en termes de meilleur goût, mais à laquelle, pour le fond, je consens d'autant plus volontiers que je crois y avoir collaboré. M. H., sans rien dire, en a pris la substance dans mon dernier Bulletin. Je n'en serais rien dit de mon côté, bien que quelques-uns de mes renseignements se soient trouvés pas sans être exacts, si M. H. s'était de moins donné la peine de les mettre au jour. Mon Bulletin est du commencement de 1889 et son livre est daté du 24 mars 1890 : dans l'attente, on a publié dans l'Inde.

Les notes, les appendices et les tables, qui sont données à la fin du volume, sont excellentes. En somme, bien que sur des points importants, je diffère d'avis avec M. H., je me plais à reconnaître que son livre est une des publications les plus utiles, les mieux faites qu'on puisse consulter sur l'ancien bouddhisme.

A. HART.

ALFRED HILLEBRANDT. — *Die Sonnenwende in Alt-Indien*. — Erlangen und Leipzig, 1889.

Dans un ouvrage paru il y a quelques mois, M. Hillebrandt a signalé des ressemblances curieuses entre les fêtes de solstice telles qu'on les célèbre encore aujourd'hui chez quelques peuples du nord de l'Europe, et quelques-unes des grandes cérémonies védiques appartenant au « *sattr* » ou « *Gavāmayana* ». Après avoir étudié la question de plus près, l'auteur en est arrivé à se convaincre que les principales cérémonies de la religion védique ont en point point.

1) Cf. *Brue de l'Histoire des Religions*, t. XI, p. 177.

2) Saison religieuse : série de jours fériés.

3) Le « *sattr* » appelé « *Gavāmayana* » comprend une année entière.

du départ des fêtes populaires solennelles, analogues à celles que l'on célèbre encore de nos jours chez les Germains et chez les Slaves, et qu'elles remontent ainsi, comme ces dernières elles-mêmes, à l'époque qui a précédé la séparation des races germanes.

Les faits exposés par M. Hilkebrandt pour la justification de sa thèse peuvent se résumer ainsi :

« Parmi les solennités les plus importantes du culte védique se trouvent le « Višuvant » et le « Mahāvratā », deux jours de sacrifices qui font partie du grand cycle annuel appelé le Garimayana. Or, ces deux grands jours, par leur position dans l'année religieuse, correspondent aux époques des deux solstices d'une l'année solaire : de plus, chacun d'eux présente certains caractères spéciaux qui se retrouvent précisément dans l'une ou dans l'autre des fêtes du solstice en Germanie et chez les Slaves.

« Placés entre deux périodes de dix jours d'une composition liturgique spéciale, et symétriquement échelonnés entre elles, le Višuvant est, en raison de cette circonstance, désigné allégoriquement dans les Brâhmanas sous le nom d'« Ekavimsa », c'est-à-dire vingt et unème. Or, chez les peuples du nord de l'Europe, la période religieuse qui accompagne la fête du solstice d'hiver comprend précisément vingt et un jours. La coïncidence est caractéristique et semble attester l'identité des deux solstices. Le Mahāvratā, de son côté, se distingue des autres jours du sattrā par des cérémonies d'un genre particulier : on y voit figurer des jeunes filles portant sur la tête des vases remplis d'eau, qui dansent autour du feu en poussant des exclamations de joie. Si l'on prend quelque les mêmes coutumes se retrouvent exactement dans la fête de Saint-Jean célébrée chaque année, au solstice d'été, chez les Germains et les Slaves, il semble naturel de ramener ces deux solstices à une commune origine.

« Mais, ici, une grave difficulté se présente : l'époque promise par la liturgie brahmanique pour la célébration du Višuvant d'une part, du Mahāvratā de l'autre, semble en opposition avec les analogies que nous venons d'indiquer : par sa position au milieu du Garimayana, le Višuvant représenterait plutôt, sous ce rapport, la fête solsticiale d'été, le « Juhannī », tandis que le Mahāvratā qui termine le sattrā correspondrait plus ou moins étroitement avec l'antique Juhannī. Évidemment l'obstacle n'est pas insurmontable. Admettons, en effet, que le point de départ de l'année solaire ait été déplacé d'un semestre à une époque indécise et pour une raison qui nous échappe, le Garimayana, modifié sur le cours de l'année, aura dû subir une transposition analogue. S'il en était ainsi, la contradiction qui nous embarrassait ne serait qu'apparente, et, pour la résoudre, il suffirait de rétablir, par la pensée, la disposition primitive du sattrā. Le Mahāvratā, comme un solstice d'été, correspondrait exactement à la fête du Juhannī : le Višuvant avec son « vacœta » de vingt jours, reculerait pour se placer au solstice d'hiver, conformément aux analogies constatées. Or, cette explication ne repose pas sur une simple hypothèse, et il y a des raisons sé-

tenance de l'adopter. Si, en effet, l'on étudie en détail le *Chândogya* et le *Viâkranta*, et l'on considère en particulier les âlâmas qui y sont employés, on tient compte des vers qui les accompagnent et de certaines allusions du *Big-Veda* qui déterminent la signification de ces âlâmas; si l'on demande enfin aux spéculations théologiques des Brâhmanes ce qu'elles peuvent nous fournir de positif sur la nature et le sens de ces deux âlâmas, on sera forcé de reconnaître : 1^o que le *Mahâvrata* était dédié à Indra, et spécialement à Indra dispensateur des nuages; 2^o que le *Viâkranta* avait pour divinité Surya, le Soleil, et en particulier le Soleil occupant le point le plus bas de sa course annuelle (apparente). Cette constatation ne laisse aucun doute sur l'époque primitive du vers deux âlâmas : c'était évidemment la saison des pluies, c'est-à-dire le milieu d'été, pour la première, et le solstice d'hiver pour la seconde.

On peut encore citer à l'appui de cette opinion un passage du *Itaïga Brâhmana* où l'auteur relate la doctrine de certains théologues qui voulaient qu'on sacrificiât le *Mahâvrata* au milieu de l'été. Ce fait prouve clairement que, même à l'époque brahmanique, on avait encore conservé le souvenir de l'ancien culte rituel.

La même conclusion est suggérée par une prescription du *Chândogya* (v. 12, 1) qui ne remonte aussi dans le *Kaushîtiki-Brâhmana*, et en vertu de laquelle la célébration pour le *Garâmâyana* peut commencer, soit dans le mois *Mâgha*, soit dans le mois *Tâisha*. Or le mot *Tâisha* dérive de *Tâhya*, nom d'une étoile qui semble pouvoir être identifiée avec Sirius, appelé dans l'*Âvasta* *Tisthya*. Le mot *Tâisha* s'aurait été désigné pour l'inauguration du rituel que par un souvenir plus ou moins confus de l'époque où le *Garâmâyana* recommençait effectivement au milieu de l'été.

D'après ce rapide exposé, le lecteur pourra se faire lui-même une opinion sur valeur des théories soutenues par M. Hillebrandt. Pour nous, part, sans reconnaître la vraisemblance de quelques-unes de ses hypothèses, nous devons faire nos réserves sur certains points qui ne nous ont point paru suffisamment démontrés. L'auteur s'est trop souvent appuyé sur des passages vieillottes, dont le sens allégorique se prête difficilement à des conclusions précises. Quelques-unes de ses hypothèses semblent démenties par leurs conséquences mêmes. Si par exemple nous admettons, avec M. Hillebrandt, que le *Mahâvrata* représentait, parallèlement avec le *Johani*, une fête préhistorique ou l'existence des Kaû, célébrée au commencement de la saison pluvieuse, il nous faudra, en vertu d'une déduction rigoureuse, placer le séjour primitif des races indo-européennes dans une région à période pluvieuse, c'est-à-dire sous une latitude tropicale. L'auteur ne s'est probablement pas avisé de cette conclusion inattendue. On comprendrait d'ailleurs difficilement qu'une fête des Kaû eût pu se maintenir pendant tant de siècles, après la séparation des races, parmi les Aryas de l'Europe.

1. C'est à M. Victor Henry que nous devons cette remarque si juste et si judicieuse.

pour laquelle elle n'aurait plus eu la moindre signification. Si l'on y voit, au contraire, une *Die* solennelle, se s'expliquer sans peine qu'elle ait survécu à travers les âges et sous des latitudes diverses.

Il reste, nous sommes peu disposés à admettre la transposition totale de *salha*, supposée par M. Hillebrandt. Une semblable hypothèse, en opposition avec tous les textes moniques, ne pourrait se soutenir qu'à l'aide de documents indiscutables, et l'auteur ne nous a guère fourni que d'ingénieuses conjectures. Nous pensons d'ailleurs que le problème peut recevoir une solution différente.

Il est incontestable, et M. Hillebrandt l'a reconnu lui-même, qu'un échange de cérémonies a dû se produire, dans la période qui a précédé l'établissement du rite définitif, entre le Visnavant et le Mahāvratā. On ne peut guère douter non plus que cet échange se soit fait aux dépens du Visnavant, dont le rituel primitif est fort simple, tandis que le Mahāvratā se distingue par l'étendue et la physionomie toute particulière de son rite. Si l'on admet, d'autre part, que le caractère populaire de certaines cérémonies a bien pu déterminer les brahmanes à en dissimuler l'origine et les déplacer, on nous accordera sans peine que quelques-uns des rites attribués au Mahāvratā dans la liturgie brahmanique peuvent avoir appartenu primitivement au Visnavant et se rattacher ainsi, par leur origine, à la fête populaire du solstice d'hiver. Mais, si nous admettons cette hypothèse, comment expliquons-nous l'analogie signalée par l'auteur entre la période religieuse du Visnavant et celle du Jalsat? Pour nous, cette analogie est bien contestable, et la similitude de chiffres sur laquelle elle repose ne nous paraît pas suffisamment établie. En effet, d'après M. Hillebrandt, le Jalsat et le Visnavant auraient été accompagnés l'un et l'autre d'une période religieuse de vingt et un jours. Malheureusement, on ne voit nullement le Jalsat, ce chiffre se f'appuyant sur aucun document précis : et l'on ne voit pas bien de quel droit il s'est substitué, en cette circonstance, à celui de dix-neuf jours, consacré par la tradition. Nous admettons toutefois ces vingt et un jours : mais la concordance avec le Visnavant n'en démontre pas moins une hypothèse sans certitude. En effet, au lieu de prendre place, comme la fête germinative, immédiatement après le dernier jour de la période qui l'accompagne, le Visnavant en occupe exactement le centre : cette période ne comprend d'ailleurs que vingt jours, et pour obtenir le chiffre 21 il faut adjoindre le jour principal « les yeux de la période adéquate » : c'est pour cette raison que le Visnavant reçoit quelquefois dans les Brāhmanas le nom de « vingt et unième » (*viṁśatī*). Or, si nous voulions employer pour le Jalsat une dénomination analogue, c'est sous le titre de « vingt-deuxième » qu'il nous faudrait le désigner. Il n'existe donc pas de concordance exacte entre ces deux périodes religieuses, ni pour le nombre des jours, ni pour leur disposition : et nous pourrions déjà, par cela même, repousser l'hypothèse de M. Hillebrandt, basée uniquement sur cette prétendue symétrie.

Mais nous croyons pouvoir lui opposer un argument décisif en établissant à

notre jour, et sur des analogues parfaitement exactes, l'identification du Jallai, non pas avec le Vishuvai, mais avec le Mahāvraia. Nous avons vu plus haut que M. Hillebrandt avait attribué vingt et un jours à la période religieuse du Jallai. Mais l'auteur reconnaît lui-même (page 5) que ce chiffre n'est pas certain, et que la tradition ordinaire donne celui de douze jours. Nous avons dans le droit de choisir le dernier chiffre comme le plus authentique. Or, précisément, si l'on consulte le rituel du Gaudāyama, on remarque que le Mahāvraia est également prescrit d'une période particulière de douze jours : au Visheṣama, au Aṅgastama, et au Dapūṭina; et cette période est aussi nettement distinguée des études ordinaires que les deux séries de jours qui précèdent et suivent le Vishuvai (*Āṅ. Op. Sūtra*, XI, 7, 3-11). L'identification des deux cérémonies paraît donc, selon nous, au moins très vraisemblable. Dans tous les cas, notre hypothèse l'emporte sur celle de M. Hillebrandt par l'exactitude et l'authenticité des chiffres : elle a surtout l'avantage de respecter l'ordre traditionnel du gaudāyama.

Telles sont les principales objections que soulevaient les théories formulées par M. Hillebrandt. Nous aurons eu également à signaler, dans son travail, quelques négligences matérielles, quelques inexactitudes de détail. Mais on lui connaît pour certainement trop bien, et nous avons déjà dépensé les limites d'un simple compte rendu bibliographique. Nous reprocherons seulement à l'auteur de n'avoir pas donné une cohésion suffisante à l'ensemble de son ouvrage, de n'en avoir pas disposé toutes les parties dans l'ordre le plus favorable à sa démonstration, de telle sorte que la suite du raisonnement semble parfois devenir invraisemblable.

Le travail de M. Hillebrandt n'en présente pas moins d'excellentes parties. L'auteur, qui possède à fond les livres sacrés de l'Inde et le rituel brahminique, a mis cette connaissance au service de ses nouvelles théories : la plupart de ses arguments s'appuient sur des textes védiques rapprochés et interprétés de la façon la plus exacte et la plus ingénieuse. Ajoutons qu'autour de la question principale, celle des fêtes équinoxiales, il a groupé un certain nombre d'études qui se rattachent plus ou moins étroitement au même ordre d'idées, et dans lesquelles on remarque également une rare faculté d'analyse jointe à une vaste et solide érudition. Nous signalerons entre autres les chapitres relatifs aux états, à leur origine populaire, à l'emploi du tāmadvaya (sāman) dans les fêtes équinoxiales, etc. En somme, le livre de M. Hillebrandt intéresse tous ceux qui étudient l'origine des religions ; toutefois, elle s'adresse de préférence aux indianistes, et c'est surtout à ces derniers que nous le recommanderons la lecture.

P. H. SCHAEFFER

H. ACHARD. — Israël et ses voisins asiatiques, la Phénicie, l'Armée et l'Assyrie, de l'époque de Salomon à celle de Sanchérib. — Genève, in-8, Hachard et C^{ie}, 1890.

C'est un beau livre qui sera présenté aux lecteurs de la *Revue*, magnifiquement imprimé sur fort papier et orné de deux cartes soigneusement dressées par l'auteur. Mais il y a plus. C'est une heureuse tentative de remettre Israël en place au milieu du tumulte des nations environnantes. L'auteur, qui est un tout jeune homme, écrit dans un style vif, original, parfois puissant, la tragique histoire des Beni-Israel, de Salomon à Sanchérib. Il n'a point voulu, avant d'entreprendre d'écrire l'histoire d'Israël, puisque l'il n'a pas touché aux origines, sujet peut-être trop délicat; il s'est contenté, en choisissant comme sujet de sa monographie l'une des périodes de l'histoire d'Israël où les documents abondent, de mettre à profit les savantes recherches des Renan, des Halévy, des Leprieux, des Hammet, des Schœrer, etc. sur les Phéniciens, les Assyriens, les Babyloniens et d'assigner à Israël sa place dans ce concert des nations asiatiques. Nous avons constaté avec plaisir que l'auteur avait banni de son texte les discussions exégétiques ou historiques, pour les reporter soit en notes, soit dans les appendices de la fin. La règle ne fait qu'y gagner. Les notes sont abondantes. M. A. indique toutes les autorités et n'affirme rien sans apporter un luxe de citations puisées dans les recueils d'inscriptions et dans les ouvrages spéciaux qui ont mis à découvert tant des secrets de l'histoire de l'ancien Orient.

Pour bien comprendre l'histoire politique et religieuse d'Israël, il ne faut pas le séparer de ses voisins. Tout d'abord, à partir de Salomon, principalement sous Achaz qui s'épousa une princesse phénicienne, Israël eut l'influence prépondérante de la Phénicie. M. A. nous donne un tableau très complet et solidement documenté de la civilisation et de l'activité commerciale de la Phénicie, et nous montre par quelles causes cette supériorité matérielle s'est imposée à Israël (p. 75-121). Peut-être l'auteur a-t-il un peu abusé des données fournies dans ce tableau des cultes religieux de Tyr et de Sidon; il est vrai que le tableau n'en est que plus frappant. Il n'a pu se résister à expliquer aussi la fameuse intervention d'Élie et d'Élize, à en montrer même la nécessité, quand il nous dépeint l'influence dévorante du luxe phénicien sur ce peuple de pasteurs, soumis à l'ambition désignée paternelle.

Seule, la Phénicie a eu une influence religieuse et économique sur Israël; l'Armée et l'Assyrie n'ont eu avec lui que des rapports politiques. « Les dieux d'Assyrie entrèrent assez tard dans le panthéon des rois polythéistes et n'y occupèrent jamais la première place » (p. 126). Israël échappa, par des réactions violentes, à l'enlèvement des Phéniciens. Il fut plus malheureux dans ses rapports avec l'Assyrie.

Aux 12^e siècle avant Jésus-Christ, deux grands États luttèrent pour l'hégémonie: l'Armée et l'Assyrie. De récentes découvertes, dans aux patientes recherches des

archéologues, nous ont révélé cette belle antiquité que nos textes bibliques ne suffisent pas à nous faire pressentir. Ben-Hadad a tenu les assyriens. Doué d'une activité et d'une impétuosité remarquables, il liguait les petits États, les vassaux, les tribus nomades en une confédération disciplinée et il ne rêvait rien moins que de s'opposer aux progrès grandissants de l'Assyrie. Pour s'en être battu que Damas ne fasse son poids à Ninive (p. 115). A un moment donné, l'armée assyrie, sous le commandement de Ben-Hadad compte six-cents-trois mille deux cents fantassins, mille neuf cents cavaliers, trois mille neuf cent quarante chars et mille chariots. A Khar, Schammar les défit, non sans avoir eu des pertes considérables. C'est une victoire à la Pyrrhus. Mais la ligue est rompue et le Bat envahit le pays. Quand, après Ben-Hadad, l'assesseur Hozai aura été assassiné, l'Assyrie, exilée de butin, s'avancera toujours. Les petits États livrés à leurs seules forces lutteront en vain. Samarie tombera et, quand, plus tard, l'Égypte voudra s'opposer à la dévastation, elle aussi sera obligée, après une défaite cuisante, de capituler dans le repos; alors Jérusalem, déjà une fois réduite à la dernière extrémité par les armées assyriennes, aura le sort de toutes les villes libres, de tous les États minuscules qui ont été balayés par le grand ouragan. Jérusalem deviendra esclave. Babel sera prise dans le monde le plus de Ninive.

La troisième partie de cette histoire traite en détail d'Eschbas et de Sanchérib. Il sera bien difficile de faire mieux; car M. A. n'a rien négligé d'important parmi les sources, et il a su grouper avec art les nombreux faits mentionnés dans les diverses inscriptions (le prisme de Bellino, le prisme de Taylor, un prisme nouvellement publié par Schrader, l'inscription des Taureau, qui se rapportent aux campagnes de Sanchérib). La critique des textes bibliques en a été considérablement facilitée. Nous avons remarqué particulièrement l'intelligence avec laquelle l'auteur a employé ces documents assyriens pour jeter quelques lumières sur l'œuvre importante de compiler même de roi, le prophète Ésaïe. Il nous a paru avoir contribué pour sa bonne part à projeter quelques lumières sur une portion de l'histoire partiellement obscure du prophète Jérémie, qui attend encore ses historiens. C'est que la science a marché depuis Eubara et Knauf; le récent ouvrage du professeur Kuenen suffira à le prouver. Et encore, c'est une monographie solidement traitée qui résume bien les résultats acquis jusqu'ici, et qui ne sera pas la seule, nous osons l'espérer, et l'auteur poursuit le bien qu'il a si bien commencé à exploiter.

J'ai déjà dit que les notes contenant des discussions ou des éclaircissements, ont été rejetées à la fin du volume (p. 373-430). Nous attirons particulièrement l'attention sur la première, *Chronologie de l'Histoire d'Israël au 2^e et au 3^e siècle*. Enfin en Index, une liste des passages de l'Ancien Testament cités ou commentés, une table des matières, et deux cartes dressées par l'auteur, l'Égypte assyrien à l'époque de Sanchérib; La Palestine, l'Arabie et la Perse, complétant utilement l'ouvrage.

X. KASSEL.

Edouard Reuss. — *Les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.*

Introduction à la lecture de la Bible. — In-12, Moulon, imprimerie J. Kreitz-Bellmann, 1900.

« J'adresse le présent ouvrage à la jeunesse, car j'ai vu à la conversion latente que l'avenir de nos églises dépend de la mesure ou non, qui, jeunes aujourd'hui, demain jeteront le combat de la vie, sauront allier l'indépendance scientifique au respect de la religion. » Ce n'est donc pas une étude purement critique de la Bible que nous offre M. Reuss. Tâché au courant de toutes les questions critiques, nourri de fortes lectures, il a conçu le projet d'écrire à l'usage des jeunes gens un petit livre, modeste d'allure et de format, continuant le résumé populaire des recherches savantes sur les *Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Mais ce n'est pas tout. Il a voulu aussi dégager des obscurités de la critique la forte allure religieuse du livre, afin de présenter à la jeunesse, qui ne veut pas qu'il y ait incompatibilité entre la science et la religion, un manuel où « elle pourrait trouver tout ce qui lui permettrait d'aborder la lecture de la Bible avec confiance et respect. C'est là un but fort louable. On oublie trop souvent que la littérature de l'Ancien aussi bien que du Nouveau Testament ne peut être en tous points comparée aux littératures des autres nations. Les livres de la Bible n'ont pas été écrits et collectionnés dans un but purement historique; c'est en vain que l'on voudrait y chercher des données exactes de chronologie ou des détails précis d'histoire. Les livres bibliques sont, avant tout, des livres religieux, des documents nous présentant des états d'âme, des croyances religieuses à un moment donné; ce sont des miroirs nous reflétant des âmes religieuses à différentes périodes de l'évolution religieuse de l'humanité, dans un milieu spécial et dans des conditions déterminées. Il est donc plus scientifique, au lieu de les juger à autre point de vue philosophique, d'étudier ces documents en eux-mêmes, pour ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent dire. Ils ne donnent comme des manifestations de l'esprit religieux; prenons-les comme tels. Et si, par malheur, les conceptions philosophiques et religieuses d'un Hézié ou d'un Jérémie ne concordent pas avec les systèmes en faveur de nos jours, saisissons reconnaître que ce qui a été a eu le droit d'être. En agissant ainsi, nous ne risquons pas d'errer. C'est, si je ne me trompe, le point de vue auquel s'est placé M. R. C'est le bon.

M. R. ne nous offre pas seulement dans ce petit volume les résultats de ses propres études; il a aussi interrogé les sommets de l'exégèse et de l'introduction critique, les Reuss, les Gieseler, les Kauten, etc.; et, s'appuyant sur leur science, il a accompli modestement sa tâche, qui est de populariser leurs recherches savantes. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont révisés dans leur milieu historique; l'auteur donne de chacun une analyse sommaire, mais très précise. Les chapitres sur les *Prophéties et les livres prophétiques*, sur *saül Paul et ses épîtres*, sont très excellents.

Nous sommes convaincu que cet ouvrage sera très utile et très profitable à la classe de lecteurs auxquels il est destiné son auteur.

X. KORMAN.

ERNEST JARROLD. — *The Rise of Christianity*. — London, Kegan Paul, Trench, Trubner et Co, 1896; 1 vol. in-8 de xvi-409 pages.

Si nous n'étions pas en présence d'un respectable volume de 500 pages, nous pourrions nous demander si l'auteur est bien sérieux, et si son livre n'est pas un travail d'appât, ou une satire ingénieuse des procédés quelquefois un peu lestes et des hypothèses parfois un peu risquées de la critique contemporaine. Mais non; cela va sans dire à chaque page, l'auteur est sérieux et très sérieux. Il a publié en 1887 un volume consacré à l'étude des origines du christianisme comme religion, *Antiquities of the Christian Church*, dans lequel il s'efforce de prouver que le christianisme n'est pas sorti de la prédication de Jésus ou de quelque autre prophète ayant vécu au commencement de notre ère, mais que c'est un système d'idées mystiques beaucoup plus récent, et tiré de l'Ancien Testament arbitrairement interprété. Aujourd'hui, il reprend son étude à un autre point de vue et consacre un nouveau volume à la recherche des origines du christianisme considérées plutôt comme Église.

L'idée principale de M. Jarrold est que, des trois grandes religions monothéistes venues de l'Orient, et qui ont entre elles d'innombrables rapports de filiation, la plus ancienne est l'islamisme; vient ensuite le judaïsme; et, en dernier lieu, le christianisme. Les trois religions se suivent historiquement dans le même ordre que leurs jours consacrés, vendredi, samedi et dimanche. Voici comment l'auteur se représente la succession des faits. Des rabbins espagnols établis à Cordoue se séparent peu à peu du l'islamisme, dont ils conserveront pourtant en grande partie les traditions. Ils fondent une religion nouvelle, à laquelle ils s'efforcent d'assigner une antique origine en imaginant une série ininterrompue de prophéties remontant jusqu'à Moïse; ils créent une langue sacrée, pareille à l'arabe, dans laquelle ils écrivent toute une littérature, y compris les livres de l'Ancien Testament, et bâtissent des synagogues pour répandre leurs doctrines. Leurs adhérents forment un peuple nouveau, le peuple juif, qui prétend descendre d'Abraham non par Isaac, mais par Isaac et Jacob. Tout cela se passe dans le cours du xi^e et du xii^e siècle. C'est du judaïsme, ainsi fondé à cette date, que le christianisme est sorti. Il y avait, au xii^e et au xiii^e siècle, en Italie et dans le sud de la France, des convents de moines basiléens et bénédictins qui

1) Voir *Revue*, t. XVII, p. 183 et suiv.

vivaient d'après des idées mytiques à une particulière. Ils se trouvaient en contact avec des juifs qui avaient probablement abandonné leur culte et s'étaient réfugiés chez eux pour échapper à la persécution, et apprirent à connaître par eux l'Ancien Testament et les traditions arabes. C'est avec des matériaux auxquels ils mêlaient leurs propres idées, que ces hommes construisirent à leur tour une religion nouvelle, et écrivirent toute une littérature, laquelle et y compris les livres du Nouveau Testament, pour se donner à eux-mêmes une antique origine et avoir une histoire qui put servir à leurs projets.

Voilà, en deux mots, les idées de M. Johnson. C'est une conception historique absolument différente de celle qui est actuellement admise, et en soi immédiatement tout ce que supposent ces deux hypothèses fondamentales. L'histoire du peuple d'Israël et du peuple juif, telle que nous croyons la connaître jusqu'à présent, du moins dans ses lignes principales, n'est qu'une pure fable; ce sont les rabbins de Cordoue qui ont imaginé et layé de tout cela en recueillant la tradition arabe. Le nom même de Jérusalem est inconnu jusqu'au *xiv^e* siècle pour Jérusalem. Aïna, la ville sainte des musulmans. Les livres de l'Ancien Testament, tels que la Bible, nous a appris à les connaître, avec leur grande variété d'idées, de points de vue, d'inspiration, et la façon tout à fait particulière dont quelques-uns ont été composés, sont l'œuvre de quelques rabbins obscurs et ont été écrits entre le *xv^e* et le *xvi^e* siècle dans un espace de temps relativement très court. L'histoire du christianisme jusqu'au *xiv^e* siècle n'est également qu'une œuvre d'imagination; ce sont les moines basilites et les rédacteurs qui l'ont faite et qui en ont fabriqué les documents avec une richesse et une abondance vraiment merveilleuses. Ce sont eux qui ont écrit les ouvrages que nous croyons écrits de la plume de Jésus, de Tertullien, d'Insaïte, d'Augustin, de personnages imaginaires qu'ils ont eu rendre vivants. Tous les auteurs profanes qui parlent des juifs ou des chrétiens ont été corrompus, modifiés, interpolés par ces mêmes moines, qui n'ont reculé devant aucun moyen pour donner valeur à leurs inventions, et qui ont accompli cette œuvre compliquée avec un tel succès, que, jusqu'à M. Johnson, les plus habiles critiques n'y ont vu que du bon.

Il est bien évident que si M. Johnson en est arrivé à formuler et à publier une hypothèse qui soulève à chaque instant de nouveaux problèmes et de nouvelles difficultés, ce n'est pas sans avoir à l'avance quelques preuves ou du moins quelques faits qui lui semblent suffisamment probants. Il explique habilement le fait que toute la littérature du passé nous a été conservée par des clercs, et en particulier par les moines. Ce sont eux qui ont copié les manuscrits qui nous en restent; ils ont pu tout à fait modifier, interpoler les uns et fabriquer les autres de toutes pièces. L'auteur nous les représente dans leurscellules, en livrant à leur travail favori, travaillant avec l'évangile et les caractères des moines précédents, pour mieux tromper leurs contemporains et la postérité, les ouvrages auxquels ils voulaient attribuer une origine ancienne, et qui lui permet de fixer au *xiv^e* siècle le

data des plus anciens manuscrits du Nouveau Testament. Nous n'avons donc aucun moyen positif de contrôler leurs dires et les textes qu'ils nous ont transmis, puisqu'ils sont les seuls témoins existants. Or, leur bonne foi est très suspecte, puisqu'ils l'avaient dit, ils ont mis en circulation de nombreuses légendes et fabriqué des documents importants, comme la donation de Constantin et les fausses décrétales. Ce qui prouve qu'ils ne se sont pas limités aux quelques preuves dénuées par la critique et qu'ils ont fabriqué également tout ce qui concerne l'histoire des deux premiers siècles de l'Eglise, n'est pas, d'après notre auteur, jusqu'au sixième siècle, les inscriptions, quand on les interprète universellement, l'architecture, les monnaies, — celles du moins qui sont authentiques, — les bas de l'Empire, ne constituant que trace de l'existence du christianisme et de l'Eglise chrétienne. L'auteur qui figure sur les monnaies de quelques empereurs est, non un symbole chrétien, mais un symbole païen du victoire; les bas qui témoignent du christianisme de l'Eglise ont été fabriqués après coup. Les circonvolutions de l'ancien Empire romain qui n'ont pas été remaniés par les chrétiens, et ceux qui ont subi leurs interpolations, quand on les a exemptés de ces interpolations, ne contiennent pas la moindre mention d'une institution qui, d'après la tradition de l'Eglise, aurait joué un si grand rôle dans l'empire à partir du sixième siècle. Voici les preuves que nous présente M. Johnson. Il se borne à nous en très grand nombre, sans les prouver, sans les discuter, les faits qu'il veut utiliser à sa thèse; nous ne lui en ferons point un reproche, car il lui aurait fallu, pour prouver tout ce qu'il avance, toute une bibliothèque; mais, comment n'a-t-il pas pu en qu'un seul des groupes de faits qu'il invoque n'a la moindre valeur probante? Le bas de côté l'architecture qui n'a pas grande importance dans la question. Mais les inscriptions? Il faut d'abord se débarrasser de celles qui sont fausses; les monnaies? Il faut rejeter d'abord celles qui ne sont pas authentiques, et ne parler de mal interpréter une partie des autres; les bas? Il faut attribuer des malentendus à des moines inventifs; les autres bas? Il faut d'abord les exempter avec soin des additions qui y ont été faites. Il faut pour chacun de ces groupes de faits, séparer l'erreur du bon grain; ce n'est qu'après avoir subi cette opération qu'ils peuvent être considérés comme probants; or, en faisant cette opération, l'auteur tombe dans un cercle vicieux dans il ne parvient pas à sortir. La seule raison alléguée pour prouver que les passages des auteurs latins où il est question des juifs ou des chrétiens ne sont pas authentiques, c'est qu'à l'époque où ils ont écrit, il n'y avait ni juifs ni chrétiens; et la seule preuve qu'il n'y avait ni juifs ni chrétiens, c'est que ces auteurs n'en parlent pas.

Malgré l'accumulation des faits ci-dessus, les raisons alléguées sont donc d'une remarquable faiblesse. On voit surtout que l'auteur n'a pas un terrain solide sous les pieds, et sur hypothèses, qu'il avance presque à chaque page, sont ses hypothèses faustiques. Ce manque de force des arguments fait ressortir davantage encore la frappante invraisemblance de ses conclusions. Ces raisons de

xix^e siècle ont en effet montré une habileté véritablement merveilleuse : ils ont composé de toutes pièces une énorme collection d'ouvrages, attribués à des auteurs imaginaires qui sont supposés avoir vécu et écrit dans un espace de douze siècles, et ils l'ont fait avec une telle adresse et un tel art qu'il en est résulté une véritable *Antioir*, avec sa perspective, ses luites, ses développements d'idées, de doctrines, de coutumes, d'institutions; et, en même temps, ils ont agi avec une telle maladresse que l'envenime de cette histoire va directement à l'encontre du but qu'ils se proposaient, et qu'ils ont dû la retravailler après coup pour donner quelque appui à leurs prétentions. On dirait que les uns ont agi purement par amour de l'art en traçant cette belle ordonnance de faits et d'idées, et que d'autres, plus positifs mais moins habiles, ont ajouté çà et là quelques matériaux disparates qui viennent rompre l'harmonie de l'ensemble. N'est-ce pas là une chose incroyablement irrémédiable ?

Et que dire de l'idée fondamentale de M. Johnson, que la tradition arabe est plus ancienne que celle des juifs et des chrétiens ? Il a eu la mauvaise inspiration de donner dans son livre un long résumé de ces traditions arabes, telles qu'elles se trouvent dans le *Coran* et dans la *Chronique* d'Al-Tabari. Il suffit de lire cette *Chronique* pour avoir l'impression irrésistible que les traditions qu'elle contient sont de beaucoup postérieures à celles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toutes ces légendes arabes sont surchargées d'un merveilleux grossier et poétisé. Les récits bibliques sont en comparaison d'une simplicité et d'une sobriété remarquables. L'auteur a, je crois, bien senti cette différence; il a même essayé de l'expliquer en faisant de son hypothèse en présentant le Nouveau Testament comme un raffinement du ses grossiers antérieur; mais c'est là une hypothèse absolument inadmissible. L'Ancien Testament écrit au x^e et au xii^e siècle par des rabbins de Cordoue nourris des légendes arabes, impuissants du merveilleux de la *Chronique* d'Al-Tabari, le Nouveau composé par des moines du xii^e siècle, prenant pour point de départ la légende d'Isa, ce sont là des choses qu'une critique qui n'a pas perdu tout son sens n'admire jamais, tant qu'on ne lui en aura pas fourni des preuves directes et positives.

Une autre irrémédiablement, c'est la rapidité avec laquelle, dans le système de M. Johnson, le judaïsme et le christianisme ont dû se répandre. Les rabbins commencent leur œuvre au ix^e siècle; leurs livres écrits ne sont achevés qu'au xiv^e, et déjà, à la fin du x^e siècle, les premières bandes de Croisés qui traversent l'Allemagne pillent et massacrent les juifs qu'ils rencontrent partout sur leur passage. Au xiv^e siècle, les moines sont encore au fond de leurs couvents, occupés à préparer leur formidable dossier historique, et déjà, semble-t-il, le christianisme est partout répandu : c'est l'époque, en effet, où fleurit l'architecture gothique et où s'élèvent les grandes cathédrales. Comment cela s'est-il fait ? Ce n'est pas tout d'ailleurs d'un trait de plume douze siècles d'histoire, il faut encore que ce par quoi on remplace cette histoire explique suffisamment les événements qui suivent, et ce n'est pas le cas pour l'hypothèse que nous discutons :

le peuple juif surgi tout à coup inexplicable, à la lumière, et le monde chrétien surgi, comme une éoligne, de cette conspiration de mains venues, aux mêmes, on ne sait d'où.

M. Johnson a été, d'un bout à l'autre de son travail, ébloui et comme aveuglé par son idée fixe; et c'est vraiment dommage qu'il ait dépensé tant d'efforts et tant de science, je ne dis pas pour aboutir à une conclusion absolument irrémédiable, mais pour essayer de mettre sur pied une hypothèse historique qui n'a pas le moindre fondement. Mais prévenu, il est peut-être devenu plus d'un point obscur des origines de l'Eglise chrétienne, ou mis au jour quelque pieuse supercherie monacale non encore démasquée par la critique. Mais ce qu'il n'a pas fait, son livre inspirera peut-être à d'autres le désir de le tenter.

EUG. PIERRE.

FEDERICO PATETTA. — La ordalie, studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato. — 1 vol. in-8 (x et 500 p.). Torino, Fratelli Bocca, 1899.

L'ouvrage de M. Patetta est essentiellement un traité de droit comparé; comme tel, il ne tombe pas sous la critique de cette Revue. Mais le sujet de l'ordalie appartenant aussi à l'histoire religieuse, nous pourrions examiner, à ce point de vue, le savant travail qui nous est présenté.

Considéré dans son ensemble, le livre de M. Patetta est une sorte d'encyclopédie, tant l'auteur a mis de soin à rassembler tous les faits, anciens et modernes, qui, de près ou de loin, touchent à l'ordalie; on pourrait presque lui reprocher d'être parfois trop minutieux, et de signaler des cas qui tendraient à peiner de l'ordalie. Ce qu'on ne saurait contester, c'est son érudition, sa connaissance approfondie de la matière et de la bibliographie qui lui est spéciale. L'ouvrage est écrit à une modeste; mais, quand on veut être complet, il est rare qu'on sache se borner.

Vient le plan de l'ouvrage. Dans un premier chapitre, l'auteur expose les origines, les causes et l'évolution de l'ordalie; nous revenons dans un instant à ce chapitre, le plus important, au point de vue de l'histoire religieuse. Après cette introduction, se déroule, depuis les temps anciens jusqu'aux temps modernes, et des races sauvages aux populations les plus civilisées, le tableau des transformations par lesquelles a passé l'idée d'ordalie. Ce sont les non-civilisés qui ouvrent la marche; ils sont suivis par les Chinois et les Hindous, les Indes et les Perses, les Grecs et les Romains, les Celtes et les Slaves, enfin les Germains, qui fournissent une ample matière à l'historien du droit; nous

ludges chaplains sont consacrés, en effet, aux populations d'origine germanique. En terminant (chapitres 12 et 13), l'auteur étudie la position prise par l'Eglise chrétienne à l'égard de l'ordalie et les dernières transformations subies par le « jugement de Dieu ».

Quelles sont les origines de l'ordalie? Avant de les déterminer, l'auteur examine les conditions qui ont favorisé sa naissance et ses premiers développements. Ces conditions sont purement religieuses; dans leur exposé, M. Palencia fait preuve d'une connaissance personnelle de l'état spirituel des premières sociétés. L'homme primitif n'a pas la notion d'un ordre constant dans la nature; il croit à tout un monde d'êtres surnaturels, en sorte que sa religion est l'animisme. Ces esprits mystérieux exercent une action décisive sur la vie de l'individu; il ne peut se défendre de leur protection ou de se soustraire à leur néfaste influence; de là naissent les formes des religions primitives, qu'on appelle l'incantation, la magie, etc. L'ordalie est un phénomène de la même catégorie. L'origine doit en être rattachée aux animistes primitifs, qui, dans la pensée de l'animiste, ne peuvent provoquer que des esprits offensés; il en résulte que celui ou ceux qui ont offensé les esprits, doivent être punis: le salut de la société dépend de cette réparation, car il y a eu crime de lèse-divinité, et ce crime retombe sur la tribu tout entière. Mais comment découvrir le coupable qui se livre à la justice humaine? En s'adressant à la divinité elle-même: c'est la l'ordalie. L'ordalie, dans le sens le plus large qu'on puisse attribuer à cette idée, est donc une demande adressée aux esprits, dans de certaines conditions, en vue d'en obtenir une réponse, ou, pour préciser, c'est un procédé pour amener des êtres surnaturels à manifester, dans un cas donné, leur décision sur une question préalable d'effets juridiques.

Il nous est impossible, dans un simple compte rendu, de passer au crible toutes les affirmations de l'auteur, dans le vaste champ de l'histoire des religions; nous ferons, nous le devons dit, synthétiser, en effet toutes les religions, car il n'en est guère où l'ordalie n'appartienne sous une forme quelconque. Nous nous bornons à présenter quelques observations de détail.

Les Assyriens-Babyloniens auraient pu fournir de plus amples renseignements à l'auteur; pour n'en citer qu'un seul exemple, les formules d'immolation, publiées par Seyce et par d'autres assyriologues, portent des traces fréquentes de l'ordalie, dans le sens large du mot; en dépliant les trésors de l'épigraphie sémitique, on rencontrerait singulièrement aussi le nombre des faits enregistrés au compte des summes. Mais je me hâte d'ajouter qu'il sût été difficile à M. Palencia d'entreprendre un pareil travail; son livre est un ouvrage de droit, et ce n'est qu'occasionnellement que l'auteur est historien des religions.

En citant un texte des *Proverbes*, l'auteur se réfère à l'opinion de M. Bâtes, à savoir que cette collection a été compilée depuis la fin de l'exil. Il est très bon de noter que le contenu du *Deuteron* est, dans sa majeure partie, très certainement bien antérieur à l'exil. A propos du *Péginon* de *Ourim* et *Touman*,

Il est incontestable que ce soit une forme de l'indolence, nous devons trouver notes abscondes ignorance sur l'objet désigné par ces mots : tout ce que l'on a dit sur ce point est purement hypothétique.

Nous aurions bien d'autres remarques à présenter, par exemple, à propos de la religion égyptienne, des Aryas primitifs, etc., mais ces observations ne touchent point au sujet même du livre, et il y aurait unraisons grâces de notre part à s'appliquer sur tout ce qui ne rentre pas directement dans le cadre de l'indolence. On ne saurait exiger d'un auteur, si bien intentionné fut-il, d'être passé toutes dans toutes les sciences qui conduisent à celle dont il a fait sa spécialité.

L'ouvrage si intéressant de M. Palella nous a montré une fois de plus la vérité de cette affirmation, que j'ai souvent entendu répéter par un de mes collègues de l'Université de Gênes, professeur de droit, à savoir qu'il existe de très étroites rapports entre le droit et l'histoire du droit, d'une part, et la théologie et l'histoire des religions, d'autre part. Personne, après avoir lu le livre de M. Palella, ne pourra douter de cette assertion, et ce ne sera pas un des moindres fruits de votre si laborieux travail interprété et mis à fin par notre auteur que d'avoir intéressé ses lecteurs à cette science naissante, mais appelée à un grand avenir, et qu'on nomme l'histoire des religions.

ROMANO MORERI.

E. POTTIER. — *Les Statuettes de terre cuite dans l'antiquité* (1 vol. in-10, Paris, Hachette, Bibliothèque des sciences, 1900).

Quiconque, par plaisir d'amateur ou par curiosité d'archéologue, aime ces productions exquises de l'industrie hellénique qu'on appelle les terres cuites, saura que M. Pottier a écrit le charmant volume que nous venons de lire.

Toutes les fois qu'un érudit dont le nom fait autorité veut bien en un court volume à l'usage des gens du monde condenser sa science, quand cet érudit avec le goût d'un bon historien et d'un délicat critique possède ces qualités et franchises de netteté dans la composition, d'éloquence et de clarté dans l'exposition, son livre est un regret, et l'on doit reconnaître l'intelligence éclairée qui nous l'offre.

Mais nous ne voudrions pas, sous le couvert de cet éloge, faire qu'on se méprenne sur la valeur et la portée de l'ouvrage; nous n'apprenons qu'à demi la modestie de M. Pottier qui déclare n'avoir écrit qu'un livre de vulgarisation. Espérons, certes, qu'il augmentera le nombre des gens de goût qui voudront visiter au Louvre les salles de la céramique, et se prendront, après tant d'autres, d'admirer pour les charmantes figures de Tanagra ou de Myrina. Mais les a-

éthologues aux-Indes, que leurs études ont ramené à s'adresser aux questions multiples que soulèvent les terres cultes, s'ils sont, comme nous, de modestes disciples, apprendront beaucoup; s'ils sont des maîtres, et la France en a plus d'un, apprendront assurément quelques choses.

L'étude de M. Potliar est complète. Son livre est d'abord l'histoire de l'évolution des coropactes en Orient, dans les pays grecs à l'époque archaïque, à l'époque classique, à l'époque hellénistique, et dans les pays où tôt ou tard se répandit la civilisation grecque, en Afrique et en Grèce, en Asie Mineure, en Sicile et en Italie, puis en Gaule; il nous apprend de plus les secrets de la fabrication des terres cuites, et chacun de ses chapitres est riche en enseignement que nous regrettons de ne pouvoir résumer ici. Nous nous bornerons à montrer ce que le livre apporte à l'histoire des religions antiques.

Et d'abord M. Potliar nous aide à comprendre comment l'étude des terres cuites fait pénétrer plus avant dans la connaissance des types figurés des dieux. Car si le collectionneur s'inquiète peu des sujets traités par les coropactes, ou du moins ne s'y intéresse qu'au point de vue de l'art, et se met de différence entre les figures religieuses et les autres que celle qui provient d'une conception, d'un style, d'une facture plus ou moins artistique, l'archéologue, après qu'il a admiré, aime surtout à rechercher des ligues jet sur la vie intime des anciens, leurs coutumes de chaque jour, leurs attitudes familières, la vie leurs sentiments, leurs croyances et leur piété. Dans les musées, dans les richesses d'antiquaires, nous trouvons les dieux et les demi-dieux des Orientaux, des Grecs et des Romains, des Gaulois nos ancêtres; nous voyons en Chaldée le genre le double, tenant des deux mains un lourd épau, des dieux coulés de la tère à double paire de cornes, des démons à têtes de carreaux; de Babylone nous venons des idoles anthropomorphes, d'un dérivant l'Anahis des Perses, l'Artémis des Éoliens, l'Astarté phénicienne. À Bile, à Chypre, à Rhodes, à Ténos même et à l'Acropole d'Athènes ont été trouvées ces informes ébauches qui « nous transportent à l'âge où une pierre dressée, un bloc mal équarré, un sautoir représentait un dieu ». Sur toute la surface du monde hellénique, à mesure que s'est développée la civilisation des âges archaïques, se sont multipliées les divinités-amours, assises, les mains posées sur les genoux, ou debout et priées à la marche, relevant leurs tuniques, servant contre leur sein un dieu ou une fleur; puis s'est, aux siècles classiques, tout le cortège des divinités et des héros, Déméter et Coré, Dion, Minerve, Vénus, l'Amour, Bacchus, Hermès, les Satyres et les Silènes, le Sphinx, Bellerophon et la Chimère, Pirixus et le balley, Callydon et la serpent, Persée et la Méduse, Attilon, enfin tous les rois et tous les héros mythologiques.

Toutes ces figures du panthéon hellénique défilent sous nos yeux, et plus d'un trait nous révèle ce que les œuvres de la statuaire ne nous disaient pas, ce nous disent même bien. Mais il y a plus; ces modestes ouvrages d'artistes qui sont du peuple, ou près du peuple, dont l'aspect n'a dû subir l'influence

et des esprits forts et des philosophes, sont bien souvent les plus instructifs des documents. Ils nous permettent par exemple de suivre dans la transformation des types la transformation des pensées et des croyances religieuses. On aime, avec M. Pottier, à se reporter aux époques lointaines d'ignorance profonde et de foi naïve où de simples plaques d'argile décomposées vaguement et répétées aux éternités, avec de colossales appendices figurant les bras, des boucliers figurant les yeux, un peu de pâte mince et saillante figurant un nez, ou plutôt un bec crochu, désignent pour les dévots comme pour les coroplastes les images répandues des dieux-mères. On aime à voir l'ébauche effarée prodigée par le peu une forme, s'affiner, s'arrondir, se préciser; puis, par l'effort des générations successives dans le goût s'affiner, dans la main devient plus légère, devenir légère précieuse et vraiment divine, Déméter ou Coré radieuses de majesté terrene. On aime à reconnaître dans l'urnette de Vénus le papillon hilouissant sorti de la somnolence chrysalide pléistocène, la reine poétique de Crète, arrivée-petite-fille d'Asiatte, que le pur génie des Grecs a tirée de son naturalisme sévère. Chaque page, dans ces chapitres où M. Pottier étudie les motifs mineurs, les vases primitifs dans les pays grecs, la constitution des styles et des sujets, le style attique, nous apprend des transformations et des développements de même nature; et surtout un exposé très classé et chronologique nous révèle plus d'un trait intéressant que l'on soupçonnait, que l'on connaissait parfois, mais dont les preuves sont ici d'autant plus présentes qu'elles sont plus rares. C'est ainsi que nous pouvons établir, pour ainsi dire, une succession de naissances entre les divinités. Les terres noires cueillies dans les tombeaux ou les temples nous indiquent à quelle époque tel ou tel dieu est entré dans l'Olympe; d'abord les divinités végétales qui symbolisent la nature grecque, les déesses-mères ou nourrices, issues de l'Orient, les Aphrodités, les grandes déesses éleusiniennes; puis Dionysos et ses suivants, dieux satyriques, dieux infernaux, comme Déméter et Coré dans la croissance le cortège, puis les dieux jeunes, les demi-dieux et les héros, tous les habitants de l'Olympe et tous ceux qui sur la terre se sont mêlés à la vie des Olympiens, tels que les ont conçus d'abord les contemporains de Phémos et de Polyphème, puis ceux de Praxinos et de Scopos. C'est l'âge où les grandes divinités mythiques d'autrefois ont reculé devant les humilités d'essence de figures et de poésies plus humaines, où peintres et sculpteurs, et d'après eux, plus qu'eux encore les coroplastes, s'attachent à Vénus et à l'essaim d'Amours qui l'entourent, aux Nymphes, aux Panx, aux Silènes, aux Satyres, à ces tendres et voluptueuses figures des amoureuses des dieux, à ces bergers et ces chasseurs, beaux et trouillants éphèbes d'affaire un peu trop langoureux pour qui s'hannalaient les déesses.

Partout, traitant ces questions délicates, M. Pottier nous conduit par la méthode la plus sûre. Faisant, lorsqu'il le faut, le part aux abstractions comme au symbolisme, il a bien soin de nous montrer que d'ailleurs, dans cette histoire

du développement et de la transformation des types, les causes de créations et de modifications sont simples, facilement explicables par des raisons naturelles. Voici du reste un exemple qui forme aux idées justes de l'esprit traitant et simplement scientifique de l'auteur. Quelconque s'est occupé des terres noires a promptement constaté que les images de déesses sont beaucoup plus nombreuses que les images de dieux, et que la disproportion augmente à mesure que la civilisation grecque devient plus florissante. On se sent tenté d'expliquer ce fait par des raisons psychiques et philosophiques; mais comment M. Pottier résout le problème; nous citons volontiers cette page parmi les mieux venues du volume (p. 32) : « Nous avons montré que, dès les origines, quand le surnaturel s'efforce de maintenir l'union intime de la poterie et de la statuaire, c'est le corps féminin qui sollicite de préférence l'attention des modelleurs. Il y a là une prédilection artistique qu'expliquent la beauté plus simple des femmes et la grâce de la physionomie. L'Orient y mêle bientôt une idée religieuse en faisant de l'idole féminine l'image de la déesse universelle. Le génie grec était par tempérament trop philosophique et trop amoureux du beau pour oublier cette double destinée contenue dans les œuvres des précédentes civilisations. Le type de la déesse-mère recouvre l'essence panthéiste de sa religion, qui, dans la variété multiple des divinités olympiennes, ne perd jamais de vue l'unité de la force agissante. En outre, les yeux de ses artistes sont plus sensibles que d'autres au charme des attitudes féminines. Dans leur effort perpétuel pour rendre les effets des draperies, c'est au modèle féminin surtout qu'ils se réfèrent, tandis que la nudité balnéaire des hommes offre au ciseau du statuaire des difficultés sérieuses dont il n'a pas encore appris à triompher. La religion et l'art sont donc d'accord pour attribuer aux représentations de la femme un rôle prépondérant ».

Nous ne pouvons qu'indiquer ainsi, d'une manière générale, les questions auxquelles touche la plus grande partie du livre; l'histoire des religions antiques n'y est d'ailleurs en jeu qu'en passant; mais le dernier chapitre, sur la desti-

1. Disons en passant que nous avons été un peu surpris de voir M. Pottier se départir de sa rigoureuse et prudente méthode, justement dans les pages auxquelles fait allusion la première phrase citée. Nous n'admettons pas sans scrupule la confusion que M. Pottier croit avoir été établie à l'origine entre les deux branches distinctes de la statuaire, la fabrication des figurines et celle des poteries. « Remarquons, dit M. Pottier (p. 13), que le vase s'est toujours prêt à des rapprochements avec la structure humaine, type de toute proportion élégante et sculpturale. Ne disons-nous pas encore le col, les lèvres, les oreilles, la poigne, le pied d'un vase? Qu'est-ce autre chose que l'aveu inconscient du modèle étendu d'où dérivent la plupart des œuvres produites par des mains humaines? Enfin, sans aller chercher un symbolisme trop profond dans des extensions de ménage, ne peut-on croire que le choix du corps féminin n'a pas été absolument dicté? L'idée de contenance et de résignation, la ressemblance des parois du vase avec de larges flancs avallant naturellement cette assimilation n'est-elle pas des esprits un peu ingénieux? » Les restrictions de M. Pottier ne prouvent-elles pas qu'il se sentait la sur un terrain peu solide?

italien des terres cuites, est tout entier un important chapitre d'histoire ethnographique. M. Pottier y a résumé dans quelques pages lumineuses un immense labeur qu'il a publié en 1883 (*Diagnosi et storia della civiltà etrusca repubblicana* deponenza, Paris, Thorin), et qui méritait de devenir accessible à un plus grand nombre de lecteurs.

M. Pottier a posé la question très nettement : « Plusieurs fois il nous est arrivé de faire allusion aux emplacements sur lesquels on recueillait des terres cuites. Nous avons surtout signalé des nécropoles, quelquefois des sanctuaires, plus rarement des habitations privées. Ce sont les trois genres de résidences que l'antiquité paraît avoir assignées à ce petit peuple de statuettes. Le lecteur a pu se demander souvent quel motif avait amené les anciens à déposer des figurines d'argile dans leurs tombeaux, dans leurs temples ou dans leurs maisons (p. 262). » La solution du problème importe beaucoup à l'histoire des sentiments religieux, de la dévotion aux divinités, et de celle des morts. M. Pottier a tout à fait examiné les principales théories relatives à la destination des terres cuites.

Les terres cuites sont-elles, comme l'a voulu Blander, des objets symboliques employés dans les mystères dionysiaques, et qui n'étaient placées que dans les tombeaux des initiés? Sont-elles de simples échafauds, ornements des habitations humaines, que les défunts supportent avec eux dans la tombe comme souvenirs de leurs goûts et de leurs richesses terrestres? C'est l'opinion de Welcker, de MM. Lüders, von Rohden, Lemmermeyer, Martha, Cartault. Ou bien faut-il les assimiler avec MM. Haussay, Ravaisson, Froehner, Reusch, Fortwängler, qu'à des figurines de terre cuite sont des images de divinités qu'on place auprès des morts pour le protéger? Ou enfin — et c'est l'avis de MM. Hays, Collignon, Haussay, Cartault — « les figurines de terre cuite représentent-elles des offrandes faites aux morts, ou bien et plus des victimes humaines que la religion ancienne commandait de sacrifier sur le tombeau? ».

M. Pottier discute et réfute ces quatre théories. A la première il oppose son caractère de réserve obscure et vague; aucun texte ne l'appuie, aucun fait ne l'autorise, et beaucoup le combattent, ceux-ci entre autres que les terres cuites sont très fréquentes dans les tombeaux d'enfants, à qui leur âge interdisait toute initiation, et qu'elles sont surtout rares dans les tombeaux de l'Attique, bien qu'en Attique surtout se soit répandu le goût de l'initiation et des mystères éleusiniens.

Le second système a bien plus d'avenir. Qu'était en effet le tombeau pour les peuples d'Orient et pour la Grèce même aux âges primitifs? La demeure où le défunt vivait une autre vie, où il devait retrouver non seulement ce qui devait soutenir une existence nouvelle, mais encore ce qui faisait la charne de sa demeure et de sa vie terrestre, vases à boire, flûtes à parfums, boîtes à fard, anneaux, etc., qu'on a pu nommer le mobilier funéraire. M. Pottier est ici bien graduel, et ne nie pas la vérité de ces idées primitives sur la mort et la sépulture.

tée; mais si le raisonnement peut être juste pour le mobilier funéraire, — comme croyons-nous que sur ce point M. Pottier fait trop de concessions — est-il prouvé que les anciens eussent le goût que nous leur prêtons des « tibulètes et des algues d'étagère ? » Ces statuettes trouvées dans les niches des maisons pompéiennes n'ont-elles pas, malgré leur aspect familial, un sens intimement religieux ? Ces niches ne sont-elles pas de véritables *laraires* ? M. Pottier ajoute avec beaucoup de finesse que d'ailleurs la plupart des terres cuites recueillies dans les tombes, *Dionysos et Coré, Damia des Mystères, Sirenas douloureuses, Eros appuyés sur leurs taches rouscées*, n'ont jamais eu l'air pour orner, à simple titre d'objets d'art ou de curiosité, les maisons des vivants; elles ont une signification ou religieuse ou funéraire.

Quant à penser que les figurines sont des images de divinités protectrices, le principe, dit M. Pottier, est juste pour la série des vases qui s'étend des origines de l'art hellénique jusqu'au 1^{er} siècle; et, la tradition persistant, on suppose que les images des dieux sont en l'argente, dans les tombes, la même destination. Mais que dire des sujets empruntés à la vie familiale, que malgré les efforts d'une dialectique subtile on arrive difficilement, depuis le milieu du 1^{er} siècle, à rattacher aux idées antiques sur la vie d'outre-tombe, et sur le besoin de protection divine qui suit le mort envoyé dans les ténèbres souterraines ? La petite fille assise et écrivant sur son diptyque, dit M. Pottier, le jeune garçon prenant une leçon de lecture sous la surveillance de son précepteur, le groupe du pédagogue avec ses élèves, celui des personnages jouant au jeu de dames, etc., et tant d'autres compositions amusantes ou gracieuses de l'art écumique n'ont plus rien à faire avec les idées de protection assurée au mort par la présence d'idoles amies (p. 271) ».

Enfin la dernière théorie, que l'on peut appeler théorie de la substitution, et qui veut montrer dans la coutume récente la transformation de la coutume barbare qui, aux temps homériques, faisait ériger sur le bûcher de Patrocle quatre outres, neuf chiens et deux jeunes Troyens, ou sacrifier Polydore sur le bûcher d'Achille, la théorie de la substitution ne satisfait pas davantage M. Pottier. Il s'agit ces homicides barbares que comme des exceptions monstrueuses et ne croit pas que ces rites aient pu servir de base à un usage si régulier que l'offrande des terres cuites, en admettant que le sacrifice s'en fût converti à travers les siècles (p. 275). Il ajoute que malgré la présence de sujets familiaux dans les tombes du 1^{er} et du 2^e siècle, un long espace de temps s'est écoulé entre l'âge homérique et les âges classiques, pendant lequel la coutume des terres cuites funéraires ne semble pas avoir existé, et qu'on ne figure manifestement que traditions des époques barbares se rattachant même altérées, même transformées, après des siècles de civilisation progressive.

Il nous ne saurions trop louer toutes ces pages d'exposition et de controverse. M. Pottier n'est jamais obscur, ni bédouille à exprimer les pensées et les systèmes des autres; sa discussion est un modèle de précision et de bon sens, il

donne un exemple heureux de cette méthode qui vient si fort et si justement en honneur chez les archéologues de notre École d'Athènes, et qui se résume en deux termes, observation rigoureuse, interprétation simple et prudente des textes et des faits. Ces mêmes qualités prédominent au contraire dans l'exposé du système que M. Potinier oppose aux précédents. Le voici tel qu'il l'a formulé lui-même : « L'industrie céramique n'a pas pour objet unique les rites d'ensevelissement. Elle a quatre destinations, d'une importance à peu près égale : les jouets d'enfants, l'ornementation des chapelles privées dans l'intérieur des maisons, les offrandes apportées aux dieux dans leurs temples, les dons faits aux morts. Chacune de ces catégories donne naissance à un groupe spécial de terres cuites : le genre de statuettes a un rôle bien marqué de jouets, un autre d'éléments de parure ou de culte des dieux penchés, un troisième est fabriqué à l'usage particulier des pèlerins qui se rendent dans les sanctuaires, un quatrième s'adresse exclusivement à la clientèle des nécropoles. Mais, en dehors de ces produits dont l'attribution est déterminée, les modeliers ou fabricants en font plus grand nombre qui, n'ayant aucune caractéristique précise, sont à même de satisfaire à tous les besoins du public. C'est un domaine commun où chacun puise à son gré, une catégorie neutre, de plus en plus fournie de sujets familiers à partir du III^e siècle. L'art s'y exerce en pleine liberté, sans autre guide que sa propre inspiration ou les leçons de la statuaire contemporaine. Les types qui se font partie représentent la vie humaine sous tous ses aspects. Ils n'ont aucune destination spéciale dans l'esprit de celui qui les façonne. C'est l'acheteur qui leur donnera une signification précise, en les plaçant dans son autel, dans un temple, dans un tombeau. Ces images seront un cadeau d'amitié, une idole protectrice du foyer, un ex-voto pieux, une offrande funéraire, suivant l'intention du donneur (p. 278-79). »

Il nous semble difficile qu'on ne se rende pas aux arguments rassemblés par M. Potinier en faveur de sa thèse. La première il a comprise et montré qu'il ne faut pas isoler en un groupe à part les terres cuites trouvées dans les tombeaux, et négliger toutes les autres ; il a tenu compte non seulement des renseignements donnés par les fouilles de nécropoles, mais aussi de ceux qui donnaient les explorations de temples ; il y a joint les légendes des textes et des monuments figurés : la conclusion s'est présentée d'elle-même, c'est que les terres cuites, sauf des exceptions toujours faciles à expliquer, n'ont par elles-mêmes aucune signification religieuse, à plus forte raison funéraire ; elles sont essentiellement indifférentes, mais chacun peut leur donner un sens précis : le même fragment de stuc peut être un simple bocher, un ex-voto pieux, une figurine funéraire ; la même jolie sautoire peut être la poupée d'une fillette, l'offrande qu'elle consacra à Diane, protectrice des jeunes filles, la compagne qui dormira avec elle dans le même tombeau ; c'est l'intention du donneur qui fait tout, comme dit M. Potinier, qui applique par exemple à une cérémonie funéraire ce qu'elle aurait pu destiner à toute autre cérémonie.

Mais d'il en est ainsi, n'est-il pas vrai de dire que le livre de M. Potliet nous en fait tout nouveau sur les croyances populaires des anciens, des Grecs en particulier? Chez eux, comme chez les peuples modernes, c'est par les offrandes que se manifeste surtout la dévotion populaire; les courtes simples, de la consécration, sont généreux envers la divinité dont ils invoquent la bonté tutélaire, et leur reconnaissance s'exprime naïvement par les dons matériels. Les chapelles des églises chrétiennes comme les autels païens se couvrent d'ex-voto suspendus, mais chaque âge, chaque pays a ses ex-voto qu'il préfère. Les terres cultes et tous les habitats qu'on peut leur sembler nous montrent comme le culte des Grecs était libre, comme leurs idées sur ce point étaient larges, et comme la religion pouvait se mêler chez eux de la façon la plus intime aux actions les plus communes, aux objets les plus familiers.

Aussi nous avions raison de penser que les présentations de M. Potliet sont trop modestes. Précieux pour l'histoire de l'industrie, précieux de l'art des coroplastes, précieux pour la connaissance exacte des figures, précieux pour l'histoire de la dévotion hellénique, ce petit livre est digne des deux superbes volumes que M. Potliet, avec son collaborateur, M. Sélimon Flannery, a consacré à ses fouilles, désormais célèbres, de Myrina.

Pierre Paris.

CHRONIQUE

Publications récentes. — Les trois premiers mois de l'année 1891 nous ont apporté une moisson peu abondante qu'à l'ordinaire de livres, et même de gros livres, sur des sujets d'histoire religieuse. La plupart seront l'objet de comptes rendus spéciaux, ici nous nous bornons à les annoncer.

Notre collaborateur, M. Goblet d'Alviella, a publié chez Leroux *La Migration des symboles* (n-8 de 343 p.). Plusieurs parties de cet ouvrage ont déjà paru dans les *Mémoires de l'Académie de Belgique* et dans diverses revues, notamment la même (t. XX, p. 135). Les symboles étudiés par M. Goblet d'Alviella sont principalement la croix gammée ou intrascèle, l'arbre paradisiaque, le globe ailé, la caducée phénicienne et le triangle équilatéral. Outre que ces divers symboles ont été complétés depuis leur publication première, ils gagnent beaucoup par le fait seul d'être réunis en un beau volume illustré, puisque leur juxtaposition permet mieux au lecteur de saisir l'accent dans les déclarations d'ordre général auxquelles il veut nous conduire. Le principal résultat que M. Goblet d'Alviella a tiré de ces études est, en effet, d'avoir dégagé quelques-unes des conditions générales des symboles religieux et d'avoir ainsi, par une méthode rigoureuse, relevé du discrédit où l'arbitraire fait tomber de faiblesse exagérées, l'histoire du symbolisme religieux.

M. Maurice Vernes continue, avec la aide d'un apôtre, la conversion des critiques de l'Ancien Testament à une méthode réformée et à une doctrine de rapprochement des écrits bibliques. Jusqu'à présent, le succès ne paraît pas couronner ses efforts, mais M. Vernes se console à la pensée que les premières déclarations de l'école gressénienne ne rencontreront pas davantage un succès favorable, et il pense que ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de frapper à coups répétés sur les esprits récalcitrants jusqu'à ce qu'ils se rendent à merci. Ainsi prend-il et reprend-il, sous toutes les formes, la thèse qui lui est chère, que la Bible juive, y compris les Prophètes, est l'œuvre de docteurs qui vivaient environ de 400 à 300 avant notre ère. Après le *Précis d'Histoire Juive* de 1889 et les *Résultats de l'Exégèse biblique* de 1890, voici les *Essais bibliques et interprétatifs polythématiques des Hébreux* en 1891 et, pour un avenir prochain, *Les plus anciennes poésies bibliques*.

Les *Essais bibliques* (Leroux; in-12 de xiv et 373 p.) ne sont que la réimpression d'une série de sept mémoires déjà publiés à part ou dans diverses revues,

sur la Question de Deutéronome, la Méthode en littérature biblique, la Date de la Bible, les Travaux de M. d'Eichthal, etc. M. Vernes, d'une part, a voulu fertiliser ces thèses en la présentant successivement à divers points de vue; d'autre part, il a montré comment il devait appliquer ses principes dans les deux études sur les « Populations primitives de la Palestine » et sur « l'origine et le droit des gens ». Les juges compétents connaissent déjà ces travaux.

Il en est autrement du volume que M. Vernes vient de publier dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études. On sait que depuis 1898 la Section des Sciences religieuses de cette École a entrepris, à l'exemple de la Section des Sciences historiques et philologiques, la publication d'une collection de travaux et de mémoires où chacun des professeurs maîtres, sous sa propre responsabilité et à son tour d'inscription, le fruit de ses études. L'assignation des crédits disponibles ne permet guère que la publication d'un volume par an. Le premier volume avait été l'œuvre collective de la Section, afin de donner une idée de la nature de l'enseignement qui s'y donne. Les tomes II et III — ce dernier sont pressés — sont constitués par le grand travail dans lequel M. Vernes s'efforce d'édifier, avec tous les détails nécessaires, la thèse dont il est l'auteur. Quelle que soit l'issue de la discussion à laquelle il soumet ses adversaires, la science critique ne saurait que profiter du débat chargé en de telles proportions. Car, soit que les défenseurs des conclusions généralement adoptées aujourd'hui dans l'école dite critique repoussent violemment les attaques de M. Vernes, soit que celui-ci parvienne à établir le bien fondé de tout ou partie de ses affirmations dites réformatrices, la connaissance du développement littéraire et religieux du peuple juif en sortira plus complète et plus saine.

Le titre choisi par M. Vernes, *La prétendue polythéisme des Hébreux*, ne donne qu'une idée incomplète du contenu du premier volume que nous avons sous les yeux. La sous-titre est plus exact : *Essai critique sur la religion du peuple d'Israël sous l'aspect d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques* (Paris, Leroux; gr. in-8 de 415 p.; 7 fr. 50). M. Vernes, en effet, étudie successivement les sanctuaires du peuple d'Israël, les rituels et les cultes divins, les fêtes et les sacrifices, l'alliance du Sinaï, le clergé et les prophètes, en examinant chaque fois les enseignements que fournissent les livres historiques, les livres législatifs, les livres prophétiques et, lorsqu'il y a lieu d'en tenir compte, les hagiographies. Son but est bien plutôt de justifier l'idée qu'il s'est faite de l'origine post-exilique de tous les écrits bibliques que de démontrer la permanence du monothéisme chez les Hébreux.

Tandis que M. Vernes trouble la critique biblique dans la satisfaction d'un triomphe bien mérité, les esprits flattés par le Bouddhisme ne cessent pas de plaider sur tous les tons les mérites du « Lotus de la bonne Loi ». Nous ne nous occupons pas ici des révéries de la Théosophie bouddhiste, dont un de nos collaborateurs, qui a vu de près les chefs de ce mouvement bizarre, a résumé les doctrines une fois pour toutes il y a déjà plusieurs années (I. X, p. 43 et 101).

L'Essai sur la philosophie bouddhique de M. Augustin Chabossou (Paris, Carvè, in-8 de 734 p.), a tout au moins le mérite de dégager l'idéal bouddhiste des fantasmagories de l'ésotérisme philosophique; mais nous craignons que ce ne soit pour alimenter d'autant plus dans une autre illusion une erreur spéculative, qui consiste à se faire un Bouddhisme philosophique à l'usage du monde occidental qui soit si bien dégagé de toutes les écorces de ses manifestations historiques et positives qu'il n'ait plus qu'une existence idéale. On peut lire tout le volume de M. Chabossou sans se douter que le Bouddhisme est, avant tout, une religion de mœurs, et que toute part où on s'est distillé sans provoquer un ritualisme excessif. Cela ne diminue pas la beauté d'une partie des enseignements moraux qu'il propage, mais cela suffit à établir combien il est imprégné à alimenter la vie spirituelle de nos races occidentales, avides d'action et de vie. M. Chabossou voit le Bouddhisme à travers les lunettes d'un philosophe et il n'a pas la moindre notion de la méthode historique.

Le culte des empereurs dans la moitié gréco-romaine est moins populaire que le Bouddhisme parmi ceux de nos contemporains qui sont en quête d'une religion nouvelle, mais il a eu, une fois de plus, le privilège d'attirer l'attention de quelques-uns de nos historiens compétents. M. l'abbé Bourlier lui a consacré sa thèse française de doctorat de lettres, au Sorbonne, *Le culte impérial, son histoire et ses organisations depuis Auguste jusqu'à Justinien* (Paris, Thorin: Tr. Gr.). Après avoir reconstitué les origines du culte des empereurs, M. Bourlier en poursuit l'histoire, d'abord jusqu'à Constantin. Il trace les louanges rendues aux empereurs et les fêtes célébrées pour les glorifier, soit à Rome, soit dans les assemblées provinciales, soit dans les municipalités; il passe en revue les institutions et les personnages consacrés à ce culte, avec bien les corporations créées spécialement dans ce but que les anciens collèges qui ont subi des modifications peu à peu leurs fonctions religieuses premières au culte impérial, aussi bien le culte des collèges publics que celui des collèges privés et des particuliers. Seuls, les Juifs et les Chrétiens font exception; leur opposition est traitée dans un chapitre particulier. La dernière partie de cette thèse — *Un des meilleurs qui ait paru dans ces dernières années* — est consacrée au culte impérial après Constantin. M. l'abbé Bourlier a traité ce sujet après beaucoup d'autres. Il lui était difficile de faire beaucoup de découvertes sur un terrain déjà tant de fois battu. Il a de moins eu dire ce qui est, et l'on a pu dire avec raison que, jusqu'à la découverte de nouveaux documents, son livre peut être considéré comme épuisant le sujet.

Mais un sujet est-il jamais épuisé? Au moment même où paraissait la thèse de M. Bourlier, nous recevions le premier fascicule des *Annales de l'enseignement supérieur de Grande-pose 1881*, qui contient un remarquable mémoire de M. Ed. Bourdoux, professeur à la Faculté de droit, sur *Le culte des empereurs dans la Grèce antique*. M. Bourdoux a voulu faire pour la Grèce antique, d'après les inscriptions du tome XII du *Corpus*, ce que M. Hirschfeld

a fait jadis pour l'Afrique, après la publication des inscriptions de l'Algérie par Reuser, une monographie qui épuise le sujet et qui ne laisse pas de côté, ainsi qu'on a coutume de faire dans les travaux plus généraux, les prières impériales des empereurs, les flamines des villes. Il n'a pas pu avoir connaissance de la thèse de M. Boudier; autrement il aurait, sur ce point, fait exception en sa faveur. Le mémoire de M. Besançon est le fruit d'une étude très approfondie, très documentée, et d'une portée plus générale que la thèse ne le faisait supposer. La conclusion qu'il a le plus à cœur de bien poser, c'est que dans les provinces d'Occident, comme en Italie, le culte personnel à des empereurs vivants ou à des personnages de la famille impériale encore vivants n'a guère appartenu qu'à Auguste lui-même ou aux proches de sa famille. M. Besançon a en la tent, semble-t-il, de poser, pour terme fondamental d'appréhension le culte des empereurs tel qu'il était pratiqué en Italie. C'est là qu'il était certainement le plus salubre. Nous lui reprocherions aussi volontiers de traiter les inscriptions et les médailles un peu trop comme des textes de loi, sans tenir compte du caractère plus indéterminé notamment des inscriptions ecclésiastiques. L'association d'un personnage impérial et d'une divinité n'acquiesce pas à leur identification, mais ne fait pas doute, mais elle établit entre eux un rapport d'analogie qui, dans la dévotion populaire, se traduit par une assimilation pratique. Le fascicule des *Annales* qui paraîtra au mois de juin contiendra la suite du mémoire.

L'histoire religieuse a été particulièrement favorisée ces jours par les résultats au *diplôme de lettres*. Si M. Boudier a consacré sa thèse au culte des empereurs, M. F. Allégret, maître de conférences à la Faculté des lettres de Lyon, a consacré son *adversaire* à l'une des divinités les plus intéressantes pour l'histoire de la religion gréco-romaine, à la Fortuna, à Tyche : *Étude sur la déesse grecque Tyche, sa représentation religieuse et symbolique, son culte et ses représentations figurées* (in-8 de 242 p.; Paris, Letour; forme in-4, XIV de la « Bibliothèque de la Faculté des lettres de Lyon »). Tyche apparaît tout d'abord sous Homère comme nymphé des eaux. Elle devient la déesse lunaire, président au bonheur en général. M. Allégret dit la genèse de cette évolution et, lorsqu'elle est achevée, il est parvenu à étudier le rôle de la déesse, son rapport avec l'idée du bien-être dans la religion grecque au 1^{er} siècle et avec l'idée du bonheur, les rapprochements et les identifications de Tyche avec d'autres divinités et enfin son culte, notamment sous la forme de Tyche cornues et des particularités. La troisième partie traite des représentations figurées de la déesse. Les conclusions de M. Allégret ont été vivement discutées à la soutenance. Dans notre prochain numéro, nous publierons un article de notes honorables et laborieuses, M. Boudier-Louchet, qui les soumet à un examen approfondi, dignes de l'importante contribution que l'auteur a apportée à la science des religions.

L'avancement principal dans le domaine de nos études a été ces jours l'apparition depuis longtemps annoncée des deux gros volumes de M. Gaston Bataille,

Le *fin du paganisme. Études sur les dernières luttes religieuses en Occident au ve siècle* (Paris, Hachette; 2 vol. gr. in-8 de 463 et 514 p.). Déjà d'importants fragments nous en avaient été communiqués dans diverses revues, notamment dans la *Revue des Deux-Mondes*. Sautant par dessus le *ms siècle*, pourtant d'un si grand intérêt pour l'histoire religieuse, M. Boissier achève sa *Religion romaine, des origines classiques, par le récit de la substitution du christianisme à l'ancienne religion*. Son livre commence à la conversion de Constantin. Ce qui en fait le grand intérêt, c'est moins ce qui touche à l'histoire proprement dite de l'Eglise, que l'étude détaillée de la façon dont le christianisme s'accoutuma des traditions et des habitudes de l'éducation romaine et se revêtit des dépouilles de la culture antique. La fin du tome I^{er} : « Comment les éléments sacrés et profanes se sont fondus ensemble dans le christianisme » et la plus grande partie du tome II, consacrées à la poésie latine chrétienne et à la description de la société païenne du IV^e siècle, sont particulièrement intéressantes pour les historiens ecclésiastiques, parce qu'ils y trouveront une connaissance exacte des lettres latines par un auteur qui n'a pas désigné ce que ses analogues amusaient en général comme une diatribe et qu'ils y trouveront, sous une forme très agréable, beaucoup de renseignements précieux sur la composition et les mœurs de la société après le triomphe officiel du christianisme. Nous y revenons.

Le bel ouvrage de M. Boissier trouve son complément dans un livre encore moins intéressant qui a paru en même temps, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps* (Hachette; gr. in-8 de xvi et 334 p.) par M. Armand Pouch, professeur adjoint à la Faculté des lettres de Rennes. M. Boissier, en effet, s'est occupé d'une façon presque exclusive de la société et de la littérature latine. M. Pouch a fait de Jean Chrysostome le centre d'un large tableau de la société chrétienne orientale. Ce sont bien deux mondes différents. La séparation des deux empires d'Orient et d'Occident est faite dans les mœurs, dans les lettres et même dans l'Eglise, avant d'être définitivement acquise dans la politique. Le livre de M. Pouch est la reproduction du mémoire que l'Académie des sciences morales et politiques a couronné en 1900, dans la séance sur la question suivante : « Exposer, d'après les œuvres de saint Jean Chrysostome, quelles étaient les mœurs de son temps, et montrer, au point de vue moral, la manière dont il les juge ». Après avoir présenté le grand orateur qui vient déposer à sa barre, M. Pouch traite successivement des classes de la société, de la famille, de la religion, des spectacles, de la cour et de l'empire. Une vive sympathie pour Chrysostome anime l'auteur, sympathie bien compréhensible pour l'une des plus nobles figures de l'antiquité chrétienne, mais qui ne va pas jusqu'à rendre son historien aveugle pour les faiblesses de l'Eglise de ce temps. Ce qui nous manque dans l'ouvrage de M. Pouch, c'est ce que nous trouvons justement dans les deux tomes de M. Boissier, l'analyse du christianisme aux idées et aux mœurs de la société païenne orientale, soit dans une nature étrangère comme celle de Chrysostome, soit dans le monde de Jérusalem fidèle.

auquel il s'adresse. Une critique plus détaillée reprendra plus d'une assertion de l'auteur; mais, dans son ensemble, ce livre est d'un grand intérêt et fait honneur à M. Pouch.

Ce n'est pas non plus en quelques lignes d'une chronologie que l'on peut parler comme il convient d'une autre thèse du docteur de la Tour, les lettres de M. P. Imbart de la Tour, maître de conférences à la Faculté des lettres de Bordeaux, sur *Les Élections évangéliques dans l'Église de France du ix^e au xiv^e siècle* (Paris, Hachette, gr. in-8 de xxx et 354 p.). M. Imbart de la Tour a voulu suivre, plutôt en moins, le développement du principe électif dans l'Église de France. Il a bien vu, en effet, pour comprendre cette situation qui se fit définitivement au x^e siècle, il fallait remonter jusqu'à Charlemagne. Dans les deux premières parties, l'auteur analyse les éléments de la procédure et du droit électoral au ix^e siècle. Il part de là pour étudier les transformations internes et externes du régime électoral et leurs rapports avec les transformations de l'état social pendant les siècles suivants. Il montre les grands papes du ix^e siècle insistant en faveur du droit populaire. M. Imbart de la Tour reconnaît qu'il serait contraire à la vérité historique de prétendre que la réforme n'ait beaucoup accru l'influence de la papauté dans les élections (p. 118). Mais il s'en conclut que moins que la papauté s'efforça de rétablir l'ancienne coutume, sans indiquer que, dans l'intérêt de l'Église d'alors, la suppression des droits ou des empêchements (comme on vendra) des évêques laïques et la limitation incessante du pouvoir métropolitain par les papes tendaient ce prétendu rétablissement de l'ancienne coutume illusoire et ne produisaient en réalité qu'à la papauté. M. Imbart de la Tour est faussé par une conception de la papauté qui tient plus du dogme que de l'histoire.

Il nous reste à signaler quelques ouvrages, datant de 1890, où l'histoire religieuse qui étudie le moyen âge ou la Réforme trouvent d'utiles renseignements. Ce sont d'abord les *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, par M. R. Huard (t. I^{er}, Klinckschek; in-8 de vii et 495 p.), où l'on trouvera des renseignements sûrs touchant la date et la provenance d'un grand nombre de sermons, de poèmes et de traités qui concernent la vie sociale, moral et religieux du moyen âge. Ce volume est à rapprocher de l'*édition des « Exempla » de Jacques de Vorre*, publiée récemment en Angleterre par M. Cross pour la Folklore Society, et d'un recueil de textes publiés récemment par M. L. Kohnen sous le titre de *Gemeinschaftsfrage im Mittelalter* (Leipzig, Voss), qui fournit un grand nombre d'extraits des sermons relatifs à la manière de vivre du xiv^e à la fin du xv^e siècle.

Ce sont ensuite deux ouvrages relatifs à l'histoire de la Réforme en France. Quelques pages sur *l'Histoire des Huguenots*, d'Eugène Herzer (Paris, Fischbacher; in-12 de xvi et 230 p.) et la *Réforme française avant les guerres civiles* de M^{lle} C. Coignet. Ce dernier est une œuvre de vulgarisation écrite par une femme d'une intelligence distinguée et d'un esprit généreux. Dans le volume

où les amis de M. Bernier ont ramassé des discussions relatives à l'histoire des Huguenots, il y a plus que de la simple vulgarisation. Les études sur Coligny, sur les Académies protestantes, sur l'écueil que la réconciliation de l'Édit de Nantes rencontrait auprès des grands personnages de l'époque et sur l'industrie des réfugiés français, reposent sur un fond très solide de connaissances directement puisées aux sources et, en maint endroits, la forme, toujours très heureuse, s'élève jusqu'à la haute élégance. Ce petit volume mérite de prendre rang parmi les chefs-d'œuvre de la littérature historique de notre temps.

Le livre de M. Lamm sur Bossuet (Londres-Québec; in-18 de xiv et 522 p.) n'est pas moins solidement étayé d'informations très précises. Mais c'est une apologie plutôt qu'une étude littéraire ou historique, et quand M. Lamm, avec content de faire de Bossuet le maître de la belle éloquence classique, prétend encore le présenter comme le modèle de l'historien, du penseur, du moraliste et du politique pour le xix^e siècle, il fait du tort à nos héros à force de vouloir l'exalter. Il ne fait plus œuvre d'historien, ce ne se bornant pas à juger Bossuet dans le milieu auquel il appartenait, et il fournit lui-même des armes pour séduire ses paradoques, comme le fait à cet égard justement montre M. Jules Stang, dans la livraison de mars de la *Revue Pédagogique* (p. 193 et suiv.).

Nécrologie. — Le mois d'avril a enlevé à la science religieuse de langue française deux hommes qui, à des titres divers et avec des méthodes différentes, lui ont rendu de précieuses services. Le 8 avril, M. Étienne de Pressensé est mort à Paris, à l'âge de soixante-sept ans. M. de Pressensé a été l'un des hommes qui ont fait le plus d'honneur à sa génération par la fermeté de sa vie et par l'incalculable dévouement qu'il a témoigné pour toutes les causes libérales, sans aucunement négliger les données étalées de sa vie, mais à nos époques où il y avait quelque mérite à braver les rigueurs officielles. Ce libéralisme politique et ecclésiastique d'ailleurs chez M. de Pressensé à des convictions religieuses fermement orthodoxes. Il a été en France, avec M. Bernier, le représentant le plus éminent du système des églises libres, séparées de l'État et soutenues par les seules souscriptions de leurs adhérents. Il a mené de front l'activité pastorale, la vie pontificale et le travail scientifique. Quand la mort l'a enlevé, après une longue et douloureuse agonie, il était sénateur et membre de l'Académie des sciences morales et politiques; il n'aurait pas cessé d'être pasteur.

M. de Pressensé était avant tout érudit. Sa pensée se coulait naturellement dans la forme du discours. C'est là ce qui fait le mérite et la solidité à la fois de son œuvre scientifique. Nous avons analysé et critiqué ici-même les premiers volumes de son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne* (t. XV, p. 200; t. XVIII, p. 212; t. XX, p. 217). On y trouve trop souvent le ton de l'apologiste; on regrette parfois, comme dans son *Jeux-Chréti*, son temps, sa vie, son œuvre qui a vu sept éditions, que les convictions dogmatiques de l'auteur aient le libre essor de la méthode critique moderne. L'écrit y est habile et parfois supérieures. Mais, malgré tous ces défauts, les ouvrages histo-

riques de M. de Pressensé n'en conservent pas moins une réelle valeur par le milieu généreux qui les anime, par le talent de l'auteur pour faire revivre les scènes du passé telles qu'il les voit, enfin par les services qu'ils ont rendus et qu'ils rendent encore à la science en histoir pénitente, dans un monde trop souvent fermé par son étroitesse dogmatique, une partie des emulations les mieux étalées de l'histoire scientifique du christianisme. Nous ne saurions, en particulier, oublier ici la large part que M. de Pressensé a faite à l'histoire des religions dans la nouvelle édition de son *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*. Il avait compris la nécessité d'élargir l'histoire de l'Eglise en tenant compte des autres religions au milieu desquelles ou à la suite desquelles elle s'est développée. En dehors des ouvrages déjà mentionnés, l'histoire religieuse moderne doit encore à M. de Pressensé : *Le Concile du Vatican, son Histoire et ses conséquences politiques et religieuses*; *La liberté religieuse en Europe depuis 1870*; *L'Eglise et la Révolution française*; *Alexandre Vast, d'après sa correspondance inédite avec Henri Lutteroth*.

Aussi M. de Pressensé était l'homme de la parole publique, aussi M. Romano Henne était l'homme de cabinet, le savant tout entier concentré sur ses livres et absorbé par ses cours. Il est mort, le 15 avril, à Strasbourg, sur cette terre allemande où il avait toujours vécu et à laquelle il appartenait par toute sa fibre et sa personnalité. Il avait atteint l'âge de quatre-vingt-deux ans et se reposait de son immense labeur dans le cadre merveilleux de l'une des plus belles bibliothèques privées qu'un théologien ait jamais possédées. Il avait eu le rare privilège d'achever l'œuvre à laquelle il s'était consacré dès sa jeunesse et à laquelle il a voué toute sa vie. Rien n'aurait pu le détourner de la tâche qu'il s'était assignée, ni les controverses antécédentes, ni les considérations intéressées, ni même les terribles catastrophes dont l'Alsace a eu la victime. Sa conscience de savant était indestructible, sa persévérance au travail, insatiable. Il a été le type du benedictin protestant. Édouard Reuss était la personnification la plus accomplie de cette école de théologie de Strasbourg, dont la place est marquée dans l'histoire de la pensée au XIX^e siècle. Il réunissait en lui les qualités de l'esprit allemand et de l'esprit français, l'érudition minutieuse, la science massive qui, pendant la plus grande partie de ce siècle, ont été le privilège de l'Allemagne, et la clarté de conception, la netteté dans la disposition des pensées qui caractérisent la méthode française. Aussi son œuvre a-t-elle acquis une valeur universelle et durable et son influence s'est-elle étendue puissamment sur les diverses générations d'étudiants qui se sont succédé au pied de sa chaire.

La Bible, voilà quel fut l'objet constant de ses études. Tantôt il montre de quelle façon se sont formés les divers livres qui la composent dans sa *Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*; tantôt il retrace l'histoire de la pensée chrétienne primitive telle qu'elle se déroule dans les ecclésiastiques, comme dans les deux volumes de son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle*

apocryphes, tantôt encore il s'agit de quelle façon le recueil lui-même s'est formé, dans son Histoire du Canon des Écritures saintes dans l'Église chrétienne. Il le fait à travers ses âges dans ses formes modernes de publication. Ici, il s'occupe des bibliographies du moyen âge et des traductions de la Bible dans les langues nationales par des Érudits des Hochschulen ou dans les Fragments littéraires et critiques sur l'Histoire de la Bible française. Adieu, il traite en abrégé magistral de toutes les éditions du recueil avec dans la langue originale, comme dans la Bibliotheca Novi Testamenti Græci. Enfin, il rassemble les fruits de son étude prolongée dans les quatre volumes de La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, qui démontrent comme le monument classique de l'interprétation critique du plus grand livre de l'humanité dans notre littérature théologique française moderne.

C'est surtout dans son application à l'Ancien Testament que la critique de Reuss a été minutieuse. Il est le véritable père du système que l'on appelle ordinairement, du nom d'un autre théologien, le système de l'école gessénienne, et qui est aujourd'hui généralement admis dans vos grandes écoles par tous les critiques indépendants de la tradition ecclésiastique. Nos lecteurs ont assez souvent eu l'occasion d'en faire connaissance dans cette Revue pour qu'il ne soit pas nécessaire de le reproduire à nouveau. L'homme de cabinet, l'érudit peut-être a remis en une véritable révolution, d'autant plus intéressante qu'elle s'est faite en silence, les bases de nos conceptions par des sentiments hostiles à l'Église ou par des passions anti-religieuses, mais qu'elle procède exclusivement du désir de faire mieux comprendre le livre saint.

Des travaux sur Flavius Josèphe et sur les Sybilles chrétiennes se rattachent aussi à l'étude de toute apocryphique et de la Bible. N'en parle-on pas davantage, jusqu'à un certain point, de l'autre grande entreprise à laquelle M. Reuss a consacré son nom, l'édition magistrale de toutes les œuvres de Calvin (*J. Calvini Opera omnia opera omnia*)? Commencée avec le concours de MM. Reuss et Caillé, elle a été achevée par Édouard Reuss seul. Déjà quarante-deux volumes grand in-4° à deux colonnes ont paru chez Schwetschke, à Brunswick. Ce qui reste à publier est complet en manuscrit. Il y a plusieurs années déjà que M. Reuss nous montrait les épreuves près pour l'impression.

Ainsi, non seulement Édouard Reuss, après l'acquisition de l'Alsace, a donné à la France un principal service, La Bible, mais encore il a commencé une grande partie de ce vaste travail à donner aux Allemands l'œuvre la plus grande de la théologie française du xvi^e siècle. La France lui doit un souvenir éternel. Et nous qui lui devons tant, nous tous ceux de notre génération qui ont fait des études bibliques, nous avons à cœur de lui adresser l'expression de notre pleine gratitude.

J. B.

Nouvelles diverses. — Le jeune philologue M. Adolphe Vais a rejoint d'une mission épigraphique en Algérie, avec la collaboration de M. J. Leclerc, du mois d'octobre 1889 au mois de février 1890. Le rapport circonstancié des

résultats de cette mission a été inséré dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'Ecole française de Rome (t. X) et en tirage à part (Rome, Cag-giani). Les résultats obtenus par les deux explorateurs intéressent à la fois l'épigraphie chrétienne et païenne. L'Algérie a déjà beaucoup donné aux épigraphistes; si elle était méthodiquement explorée, elle fournirait certainement une moisson bien plus abondante encore.

— 2° Nous avons reçu de M. Louis Pincau un petit volume de la collection de contes et chansons populaires publiés par Latouche : *Les Contes populaires du Poitou*. Aucun de ces contes n'offre une grande originalité. L'histoire des croyances populaires n'y puisera pas de documents nouveaux. Ce n'est pas l'éditeur qu'il faut en rendre. Il a opéré sur un tel pauvre, mais il a mis une grande simplicité dans ses recits et la table analytique et alphabétique de la fin permettra aux chercheurs d'y retrouver facilement les éléments de comparaison avec des contes d'autres régions. M. Pincau a eu raison de penser que cela valait mieux que de se lancer à l'aventure, soi-même, dans le folk-lore européen.

— 3° La *Revue théologique* de Montauban a cessé de vivre par suite du départ de M. Bois, doyen de la Faculté de théologie, qu'une douloureuse maladie oblige à quitter ses travaux¹. Mais elle disparaît sous son ancienne forme pour reparaître sous le titre de *Nouvelle Revue de théologie et des Questions religieuses* et elle cesse d'être dirigée par M. Bois père, pour être dirigée par M. Henri Bois, fils du président. Le programme dogmatique reste le même, mais on nous promet plus de variété et plus de régularité. Les questions religieuses y seront traitées à côté de la théologie pure.

— 4° Il convient de signaler dans le cahier de janvier-avril du *Journal asiatique*, une note de M. de Harlez sur le Yi-King, sa nature et son interprétation, qui a pour but de justifier l'auteur des reproches que son système de traduction de ce livre mystérieux lui a valu. « Il y a donc à choisir, écrit M. de Harlez (p. 173), entre un système qui fut du Yi-King, sans y rien changer, un livre comme tous les autres, ayant un sens en toutes ses parties, celles-ci étant bien entendues, qui en explique la transformation d'une manière très naturelle inscrite sur l'histoire, et qui lui envoie tout ce qu'elle a d'irrational en soi; et cet autre, fondé sur une tradition uniquement antique, qui représente le livre chinois comme un recueil de sentences-questions de non-sens, de notions innombrables, ayant chacune pour titre un son dépourvu de sens tout comme le reste, et dont rien ne justifie le caractère tellement irrationnel que les commentateurs se contredisent souvent eux-mêmes, parce que leur bon sens naturel les dégoûte des explications reçues et les force à reconnaître la règle d'usage du vieux King. »

M. de Harlez estime que le Yi a été transformé en livre de consultation du sort. Les devins ont été amenés à faire abstraction de la signification de l'en-

¹ Depuis la rédaction de cette Chronique, M. Bois est décédé.

semble et des différentes sentences dans leurs rapports mutuels. Les titres des chapitres ont été laissés de côté; leur valeur s'est perdue. Quant aux «*numi*» ou hexagrammes, ce sont des figures servies à la divination et pouvant fournir matière à différents horoscopes, ou des signes de numération. Le système du savant sinologue de Louvain a tout au moins l'avantage de la vraisemblance sur tous ceux qui ont été présentés jusqu'à présent et qui finissent parfaitement incompréhensibles.

ANGLETERRE

Publications récentes. — W. M. Ramsay. *The historical geography of Asia Minor* (Londres, Murray; in-8 de vi et 495 p.). M. Ramsay parcourt depuis de longues années les régions orientales; mal connu de l'intérieur de l'Asie Mineure. Il est célèbre par le grand nombre d'inscriptions et de monuments qu'il a retrouvés et dont tous les recueils archéologiques ont parlé. La Société géographique de Londres a eu la bonne idée de publier dans ses «*Supplementary papers*» (t. IV) le résumé de ses admirables études historiques sur la géographie de l'Asie Mineure. Ce travail vaudra les plus grands services à tous ceux qui s'occupent de l'histoire profane ou ecclésiastique de ce pays; d'une part en leur faisant connaître les grandes voies de communication aux diverses époques historiques, d'autre part en leur offrant les renseignements géographiques les plus complets sur les sites et les évènements des diverses provinces de l'Asie Mineure et, parfois même, de précieuses données sur les milieux locaux qui y ont leur origine. L'ouvrage de M. Ramsay est un livre à consulter plutôt qu'à lire facilement.

Scriptura biblica et exegese, II. (Oxford, Clarendon Press). Les membres de l'Université d'Oxford qui s'occupent d'études bibliques et d'histoire ecclésiastique, continuent avec une sage lenteur la publication d'un recueil destiné à faire connaître les résultats de leurs recherches. Le premier volume a paru en 1885 ou 1886. Le second a vu le jour il y a quelques semaines. On y remarque un travail très nourri du savant bibliothécaire de la Bodléienne, le Dr Neulauer, sur les titres des Psaumes, une monographie de M. Higg sur les Hymnes évangéliques, et un mémoire de M. F. H. Woods sur l'Origine et les rapports réciproques des évangiles synoptiques. M. Woods considère notre Évangile de Marc comme la base originale des deux autres, sans recourir à l'hypothèse d'un Proto-Marc. Le présent volume, on le voit, n'offre rien de bien nouveau. Il est intéressant plutôt comme symptôme des efforts tentés par quelques hommes très compétents pour répandre parmi les gens d'Oxford la méthode et les conclusions de la théologie indépendante. Dans les dernières livraisons d'une excellente Revue qui, plus que les *Scriptura biblica* d'Oxford, pourrait contribuer à l'éducation théologique de l'Angleterre, il s'agit de l'Expositio, M. le professeur Sanday a traité d'une façon intéressante cette même question de l'origine de nos évangiles synoptiques.

Nouvelles diverses. — 1° *Les Congrès de Londres.* Il se tiendra en six sessions successives à Londres. Le 1^{er} octobre, les Adhérents tiendront le leur à la Société des antiquaires. Il y aura quatre sessions : celle des ecclésiastiques et ecclésiastiques traditionnelles sera présidée par M. FOST. PATRICK; celle des ecclésiastiques populaires, par M. E. Sydney Harland; et la session de mystiques, par le professeur Ryle.

C'est au commencement de septembre que doit se réunir à Londres le Congrès des Quakers, du milieu d'une partie d'autre sur. On sait, en effet, qu'à la suite de certains incidents du Congrès de Stockholm, la division s'est au camp de ces hommes. Les uns veulent se réunir à Londres en septembre 1891, les autres à Oxford en 1892. Comme toujours, le conflit se complique ici de considérations personnelles et de brèves d'argent-propre. Il n'appartient pas à des étrangers de se mêler des dissensions intestines des sectes anglaises. On peut toutefois exprimer le regret qu'il ne se trouve pas en Angleterre quelques personnes assez autorisées pour se mettre à la tête d'un mouvement de réconciliation. L'Angleterre doit appeler par ses intérêts à rétablir l'union dans le monde des évangéliques. Elle donnerait un singulier démenti à ceux qui croient se suffire en elle, et, par suite de diverses querelles personnelles, elle n'aboutit à autre chose qu'à égarer le chemin.

— 2° L'éditeur Murray annonce pour l'été prochain une nouvelle édition, revue et augmentée, de l'ouvrage bien connu de M. Moser Williams : *Protestantism and Revolution*, qui fait pendant au livre classique du même auteur sur le Catholicisme.

— 3° Les cours et conférences institués à *University Hall* (Gordon Square, Londres, W. C.) pour familiariser les esprits cultivés de la capitale anglaise avec les résultats de la science religieuse moderne, sont confiés pour la Trinité d'été à M. James Martineau, qui traite de l'Évangile de Luc, à M. Ch. Hargrave, qui fera connaître les conclusions de la théologie critique sur le IV^e évangile, à M. Winkfield, qui donnera la connaissance d'une religion nationale, et à M. Ainsworth, qui analysera les mythes par lesquels l'homme peut connaître Dieu.

HOLLANDE

Au moment où les travaux de MM. Bellingh, Ernest Havel et Maurice Vernes tendent à reporter après l'exil de peuple juif la rédaction de tous les livres de l'Année Trinitaire, et surtout les livres prophétiques, l'étude de la période si obscure de l'histoire juive, qui s'étend d'ailleurs aux Macchabées, offre un intérêt tout spécial. On accueillera donc avec plaisir le mémoire que M. le professeur Riesen a publié dans les *Mémoires de l'Académie des sciences des Pays-Bas* (Brux., VII) sur la Chronologie de la période persique de l'histoire juive. M. Riesen s'est attaché particulièrement à l'hypothèse que M. van Harnum,

de Louvain, a brillamment soutenu dans le *Messias* de 1880, d'après laquelle la venue d'Ydessa en Judée, à la tête d'une colonie juive, doit être placée en 397; dans la septième année d'Artaxerxès II Mnémon, et non en 458, dans la septième année d'Artaxerxès I^{er} Longuménis. La solution de ces difficultés chronologiques est d'un grand poids dans le débat sur la formation de l'Hexateuque.

HONGRIE

Les études trimestrielles de mars et de juin 1900 du *Hitvilásmagy Magyarországi Földrajzi Társaság* (Bulletin géographique), rédigé en langue magyare sous la direction du Dr. János Kise, revient que nous avons déjà signalé comme une preuve de l'activité intellectuelle du clergé catholique en Hongrie, renferment deux études qui nous intéressent : l'une est de Dr Kise lui-même, elle a été lue à la Société Saint-Isidore intitulée « La lumière d'Azul » et « La lumière du monde », elle porte sur le Vendéisme, l'autre, dont l'auteur est le Dr. Alexander Hübner, a pour objet le « Livre des morts de l'ancienne Égypte »; il a été lu à l'Assemblée générale.

(Communication de M. R. S.)

ÉTATS-UNIS

M. Francis Ellsworth ABBOT, le philosophe américain bien connu, vient de publier, sous le titre de *The way out of agnosticism or the philosophy of free religion* (liv. 16 de xi et 88 p.; Boston, 1899), un résumé du cours de philosophie qu'il a donné en 1893, à l'Université de Harvard. Dans ses exposés, qui reviennent et complètent les cours déjà exposés dans son ouvrage *Scientific Theism*, il développe les principales propositions qui donnent tant d'originalité et de profondeur à sa tentative de reconstruire une théologie rationnelle, en s'appuyant sur les données d'un réalisme en opposition avec les tendances prédominantes de la philosophie contemporaine. Se séparant à la fois du platonisme, du subjectivisme et même du réalisme transfiguré d'Herbert Spencer, qu'il dénonce comme une simple métamorphose du nominalisme, il s'efforce de démontrer l'intelligibilité infinie de l'Univers, non seulement dans les relations de ses éléments, mais encore dans la constitution intime de son unité. S'élevant ensuite au-dessus des conceptions mécaniques et même organiques du monde qui peuvent simplement vous faire un panthéisme plus ou moins franchement matérialiste, il arrive à trouver l'unité absolue de l'Univers dans « la réalisation éternelle de l'idéal infini de Dieu qui se reflète dans l'idéal fini de l'homme, comme le soleil se reflète dans la goutte de rosée ».

Tel est, à l'en croire, le seul principe qui puisse non seulement attribuer une validité objective à la loi morale, mais encore fournir une base inébranlable à la religion de l'avenir. Il n'est pas inutile de rappeler ici que M. Carron, en

exposant le système de M. Albot dans son volume sur la *Philosophie religieuse en Angleterre*, a présenté la doctrine religieuse scientifique de présent exactement comme un heureux amendement à celle de M. Spenser.

(Communication de M. le comte Goblet d'Alviella.)

ÉGYPTE

Les fouilles de M. Grébaut à Dair el Bahari. Notre compatriote, M. Grébaut, a eu la bonne fortune de découvrir à Dair el Bahari, au fond d'un puits de 15 mètres de profondeur, l'entrée d'une série de souterrains dans lesquels ont été cachées jadis 113 momies. Les plus récentes datent de la XXI^e dynastie. Les sarcophages sont généralement d'une belle conservation. Ils portent en grande majorité les noms de prêtres ou de prêtres d'Amon. Cette découverte permet d'ailleurs notre connaissance de l'ancienne religion égyptienne. D'abord il sera d'un grand intérêt d'avoir l'histoire d'une série de prêtres se succédant pendant plusieurs siècles. De plus, les sarcophages de ces prêtres ne ressemblent pas aux autres. De relief très sommaire qu'en a fait M. Grébaut pour en dresser l'inventaire, il résulte qu'ils présentent un grand nombre de figures et de scènes nouvelles et qu'ils fournissent dès à présent plusieurs renseignements nouveaux sur la signification de certains signes symboliques.

Outre les sarcophages, la tombe contenait encore soixante-quinze statuettes en bois, appartenant à l'intérieur chaque un papyrus. On peut espérer obtenir ainsi une connaissance exacte du rituel théâtral des XX^e et XXI^e dynasties. Le développement de ces recherches est commandé à l'heure actuelle. Nous aurons bientôt à quoi nous en tenir.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 13 février* : M. *Benoit de Villafosse* fait connaître quelques-uns des résultats les plus intéressants des explorations archéologiques de M. de la Martinière au Maroc : une inscription rupestre en caractères phéniciens trouvée à Lixus; trente-cinq inscriptions, à Volubilis, parmi lesquelles une dédicace de cultes du *Auguste de l'an 158*; une épigraphie romaine qui doit se lire de droite à gauche, comme si elle était en caractères phéniciens.

M. *Salomon Reinach* interprète les bas-reliefs d'un autel découvert au xviii^e siècle dans la Côte-d'Or, à Marilly. Les personnages sculptés sur ce monument qui se compose de deux files superposées, ne sont ni des divinités gauloises, ni des druides avec leurs élèves comme on l'a prétendu. Ce sont les douze grands dieux du Panthéon romain, seul, le serpent à tête de hérisse est spécialement gaulois. Il faut noter aussi qu'Apollon est représenté sous forme d'un enfant, ce qui correspond à la qualification *benus puer* qui lui est donnée dans les inscriptions gauloises et à l'épithète *Maponus*, qui se retrouve dans le galles « *mapon* » avec le sens d'« enfant mâle ».

M. *Deltiel* présente un ouvrage de M. l'abbé *Fournière* : *La mythologie hébraïque d'après la Bible*.

— *Séance du 20 février* : M. *Geffroy* écrit de Rome que le P. *Germano*, continuant ses fouilles au Colisée, sous la basilique des Saint-Jean et Saint-Paul, a trouvé des peintures probablement du viii^e siècle, qui représentent des scènes de la Passion, et que M. le professeur *Lumont* a retrouvé, aux bords de la Cloaca maxima, dans les débris romains provoqués par l'effondrement du *Corso Vittorio Emanuele*, le *Veretum* ou *Tarantum*, des colères où se célébraient les jeux séculaires et auquel se rattachent quelques-unes des plus anciennes légendes de Rome.

Parmi les ouvrages présentés, nous relevons celui du P. A. C. : *Le Irabu de*

¹ Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

Wagou (Nouvelle Calédonie), l'après les notes d'un missionnaire mariste; et *La cathédrale de Chartres, le tour du chœur*, par M. F. de Mély.

— *Séance du 27 février* : M. Hamy entrevoit l'achèvement de la mission archéologique au Taïti, rendue par le Musée de l'Antiquité, publiée par M. Dumoulier. Celui-ci, notamment, a retrouvé les traces de Hou-lou, le capitaine de Toulon après l'expulsion des Chinois par Kou-Tou-Houang, le roi des Haï mille victorieux vers 570 de notre ère. M. Dumoulier a également Persepolis de deux temples consacrés au culte des familles royales de Drah et de Loh et, au haut d'une falaise isolée, le monument funéraire de Drah-Tou-Houang avec de nombreuses inscriptions.

M. Marguerie analyse l'ouvrage dans lequel M. Édouard Neville a réuni les résultats de ses fouilles à Babouin (t. VIII, de l'« Egypt Exploration fund »). Il y a retrouvé le fameux temple décrit par Hérodote, reconstruit à plusieurs reprises et en dernier lieu sous la XXII^e dynastie. Babouin fut une des capitales des Hyksos. On y trouve des statues de leurs rois.

— *Séance du 6 mars* : M. Geoffroy écrit de Rome que M. Wilpert, chapelain de Campo Santo au Vatican, a découvert, dans la cathédrale des Saints Pierre et Marcello, une chambre dont la voûte est couverte de peintures représentant des épisodes de la vie du Christ (annonciation, éducation des rois, prière au Cénacle) et le Seigneur, entouré d'élus, présidant au jugement. Les anges portent des couronnes. Ces peintures seraient du xiv^e siècle.

M. de Mély communique un mémoire sur les vêtements épiscopaux conservés à l'église de Gennes et attribués à saint Thomas Becket, archevêque de Cantorbéry, au xiv^e siècle. Il établit par une minutieuse analyse que ces vêtements ne peuvent être antérieurs au xiv^e siècle et qu'ils ont vraisemblablement appartenu à saint Thomas de Cantorbéry, de la famille de Gennet. Il y a eu confusion entre les deux pères (il s'agit de la séque du 13 mars).

M. Calmeilh présente un travail de M. E. Anderson sur le Grand Sijé et les Juifs. L'auteur décrit le Ghettô de Rome au moyen âge et la tolérance relative dont les Juifs jouissaient à l'égard des Juifs dans la ville des papes.

— *Séance du 13 mars* : M. Calmeilh présente l'Académie des fouilles entreprises par M. Ghali, maître de conférences à l'école supérieure des lettres d'Alger, à Tisera, dans la basilique de Sainte-Saba. Le sarcophage de la sainte, placé sur un socle rectangulaire, au centre de l'édifice, a été retrouvé en morceaux. Sur le paré, entre le socle et l'abside, une inscription en sept caractères latins (sous le nom de la sainte). À l'intérieur de la maçonnerie du socle on a trouvé une épigraphe paléochrétienne de Sainte-Saba, morte à cent-cinquante ans et qui était sans doute de la même famille que la sainte.

M. Perrot expose les résultats des fouilles entreprises par M. Lohéac, à Marins-Toulon (Haute-Garonne). On y a trouvé plusieurs centaines de médailles de l'époque gallo-romaine, éparpillées sur un même point et presque toutes mutilées. Ces mutilations ne peuvent provenir que d'une destruction volontaire.

Elles ne sont pas le fait d'une imitation de l'un à l'autre. Il ne s'agit pas d'imitation avec question de dévotion d'un atelier de sculpture; puisqu'il n'y a aucune trace de dévotion. M. Perrot estime qu'il y avait jadis un seul atelier de temple consacré à Hécate et aux dieux vils, et que les temples qui y étaient accolés ont été livrés volontairement par les chrétiens au pur les incinérés au 12^e siècle.

M. de Vogt donne des nouvelles des fouilles du P. Dehette à Carthage, en 1881. Comme au cours de l'année précédente, il a trouvé de nombreux objets contenant des vases, des lampes, des colliers égyptiens. Parmi les premières trouvées il a découvert un vase portant une inscription : « Abba Amari », et quelques inscriptions semblables à ceux des papyrus et des « entrées » trouvées en Egypte.

Parmi les ouvrages présentés, nous remarquons : *La monnaie des prophètes*, par M. Ernest Huet; *Le donateur de chaux*, par M. l'abbé Duchesne; *Saint Odilon de Troyes*, par M. Albert Babeau.

— *Séance du 28 mars* : M. de Vogt écrit de Rome que la nécropole de l'Église, d'où l'on a déjà tiré les éléments d'une véritable musée italique près de Rome, dans la ville du pape actuel, a trouvé encore de nouvelles tombes des 12^e et 13^e siècles avant Jésus-Christ, avec des inscriptions étrusques. — A Velletri près Rome (Velletri Etrusca) on a trouvé de nouvelles tombes, notamment deux autres parties dont l'une est dédiée à Sébastien. — M. de Vogt a trouvé une monnaie publique dans la nécropole de l'Église, sur la fondation. Cette monnaie est remarquable par ses peintures de l'époque romaine et par ses légendes qui est émise par une monnaie à son tour.

M. Louis Fleury communique de nouveaux renseignements historiques puisés à une inscription des monuments chrétiens découverts par M. de Vogt à Tulle (Finistère Bretonne). On s'est peu à peu la fin des parties du christianisme et l'on reconnaît que les personnages ne diffèrent pas autant qu'on le croyait des anciens romains. Dans ces temps reculés la religion est religieuse; la loi évangélique la finit de l'Église.

M. Louis Fleury expose des copies magnifiques des inscriptions étrusques trouvées, l'une à Carthage, les autres en Sicile par M. et M^{me} Ducloux; Ce sont de précieux spécimens de paléographie étrusque.

M. Fleury présente les ouvrages de M. J. Hays, *Statues et de Aphrodite* de Rome.

— *Séance du 28 mars* : M. Fleury expose la copie rendue des fouilles que la Société archéologique de Djolfa a entreprises, à Tarsus, dans la plaine de l'Éphèse, avec le concours de M. Teyssier et du Dr Goussier. Ses conclusions présentées avaient porté sur les monuments bouddhistes. Les fouilles ont été faites à jour et nous en avons : des statues bouddhistes qui arborent des vêtements féminins, puisqu'on a retrouvé sous les statues des dents des pous bouddhistes; des statues bouddhistes, enroulées de catins, et d'autres

pleines de débris; quatre rangées de bas-reliefs dont M. Hamy montre les reproductions photographiques et dont une partie se rapporte au Ramayana. L'édifice central était consacré à Civa et à sa famille; la place même de Prambanan portait autrefois le nom de Chand-Loro-Djougtrang, qui n'est autre que le nom indigène de l'épouse de Civa, Dourga. Mais même de cet édifice central il y en a d'autres consacrées à Brahma et à Vishnou.

M. Houtay communique diverses planches inédites des *Déconsertes* en Chaldée de M. de Saxe. On y remarque des cylindres gravés de proportions considérables. Les scènes reproduites sont des exploits d'Ishtar, l'Hercule chaldéen, lutant contre des ennemis fantastiques; des épisodes de la vie pastorale, notamment des bergers contemplant un aigle qui emporte dans les airs un homme. On se rappelle l'épisode analogue de l'islamisme ou du Persée chaldéen, de Geryonide et de nombreux héros des contes populaires arabe ou persan.

M. G. Bédalier rend compte à l'Académie de sa seconde mission épigraphique dans la contrée du Sinat, qui a porté à 2,400 le nombre des inscriptions recueillies pour le Corpus inscriptionum semiticarum. C'est surtout dans le Fata que le récolte a été abondant. Au contraire, le pays d'Alachah, à l'est, n'a presque rien donné et semble avoir été redouté jadis des pèlerins nabatéens, comme il est redoutable aujourd'hui par le fait des Alaouds.

— *Séance du 11 avril*: M. Houtay décrit une statue d'Armon de Goudéa, trouvée par M. de Saxe dans ses plus anciennes fouilles et donnée par lui au Musée du Louvre. Elle est taillée dans une pierre qui vient des montagnes élamites, non loin de la mer. Elle est formée par trois têtes de lion adossées et porte une inscription au nom de Goudéa, roi-prêtre de Sirodaka. L'inscription confirme des lectures déjà proposées par les M. Arthur Amiaud et prouve que, sous les anciens Chaldéens, il y avait des masses d'armes sacrées, exposées dans les temples, comme symboles de la puissance royale et divine. Elles pouvaient, en effet, servir à la fois de sceptre et de massue.

— *Séance du 19 avril*: M. Julien Havet lit, au nom de M. F. Halton, de Rennes, un mémoire sur l'état religieux de la Grèce et de l'Orient au temps d'Alexandre. Il passe en revue successivement la Grèce, la Thèce et l'Asie Mineure et expose les éléments du syncrétisme religieux qui se développent après les conquêtes d'Alexandre. L'auteur cherche à déterminer les croyances et les sentiments religieux des peuples qui sont évanouis.

— *Séance du 17 avril*: M. Houtay présente à l'Académie une analyse de l'étude de M. Jean Bédalier sur la culture du semisengange d'Armon d'Antioch dans l'histoire des origines de l'épiscopat, étude qui a paru dans le tome XXII de cette Revue.

II. Journal Asiatique. — Janvier-février: E. Aymonier. Premières études sur les inscriptions télamites. — J. Halton. La correspondance d'Amouchis III et d'Amouchis IV (suite). — W. Begg. Prémices au regard III. — G. de Hartes. Le Yi-ling, sa nature et son interprétation.

III. Revue des Deux-Mondes. — 15 février : *Annale Lévy-Bunclon*. Le Juif et l'antichristisme. Les grecs contre les Juifs. Le point religieux. — A. Ransaud. L'impératrice byzantine. — 1^{er} mars : *Année Chavillon*. Dans l'Inde : Agre et Dabhi (voir le n^o suivant). — 1^{er} avril : *James Darmesteter*. Les prophètes d'Israël et leur dernier historien.

IV. Revue des questions historiques. — 1^{er} avril : *Vannudort*. Saint Bernard et la royauté française.

V. Revue des Langues romanes. — Août-Juin : *Chabanon et Reynaud*. Légendes pieuses au premier du xiii^e siècle.

VI. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — X. 45 : *Fabre*. La perception du sein apostolique dans l'Italie centrale en 1591. — *Le Blanc*. Quelques statues celtiques par les anciens. — *Audallant*. Mission épigraphique en Algérie. — *Duchéne*. Le dossier du donatisme.

VII. Journal des Savants. — Janvier : *Erthelemy Saint-Blaize*. Le Cataphéla-Brahmana (voir les n^{os} suiv.). — Ch. Lédieu. Damascius. — J. Girard. Un empereur byzantin au x^e siècle. — H. Darvès. Les assemblées provinciales dans l'empire romain. — Florier : *Paul Janet*. Œuvres du cardinal de Retz (voir le n^o suiv.). — A. Fock. Virgillius quid superest. — H. Erthelemy. Sur la trace des lettres alchimiques grecs.

VIII. Revue Bleue. — 3 janvier : *Jean Hanny*. Chrétisme de l'été (voir le 24 janvier). — 10 janvier : G. Buge. Le rôle des femmes dans les Mystères du moyen âge. — 17 janvier : E. Faguet. L'humanisme en France au xiv^e siècle. — 25 février : *Gaston Bachelier*. Le christianisme et l'éducation romaine au iv^e siècle. — 15 avril : Fr. Dury. Titmoud de Pressensac.

IX. Bulletin de la Soc. R. de géographie d'Anvers. — XV. 2 : *Bugnet*. Les Indiens Parana : Traditions et mythologie des Indiens du Brésil.

X. Mémoires. — Mars-avril : H. Goudet et Th. Volkm. La fraternisation. — G. Crueset. L'opération d'Esculape. — J. Tuchsman. La fascination (suite).

XI. Romania. — Janvier 1901 : M. Antokouski. Le débat du corps et de l'âme (sur la légende du moyen âge connue sous ce nom). — *Paul Meyer*. Les mystiques provençaux des Trois-Maries.

XII. Annales du Midi. — Avril 1901 : E. Cahit. Sur trois chartes algéennes concernant les origines de l'abbaye de Saint-Jean de Jérusalem.

XIII. Annales de l'Est. — Avril : A. Bourcier. Une épidémie de sorcellerie en Lorraine aux xvi^e et xvii^e siècles.

XIV. La Révolution française. — Février : E. Antard. Le culte de la raison (voir les n^{os} suiv.). — *Baudin des Ardennes*. Du fanatisme et des cultes (complément).

XV. Revue des Études Juives. — XII. J. Loeb. La littérature des pauvres dans le Bible. Les psaumes (fin). — J. Halévy. L'instinct de Michéa. Le fils d'Og, roi du Basin. — H. Genetz. Un point de repère dans l'histoire de David. — J. Peres. Ahron ben Gerson Aboulalin.

XVI. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — Janvier : H. Roussinier. Le martyre d'Agrippa d'Aubert et son père Martin (1536-1585). — A. Hugon de Saint-André. Une Église réformée d'Espagne (Hedilly ou Tournay). — Ch. Boudet. Lettres du pasteur de Rouffignac (1515 à 1517). — A. Cheval. Thomas la Cruz (religieux au Hainaut). — Février : F. Weiss. German Clink et la Réforme à Angers (1535-1545). — Jacques Cahen. Pasteur du refuge. — A. Lods. Pierre Vilas (pasteur du Refuge). — Mars : J. Fournier. La loi du 15 décembre 1793 sur la restitution des biens des religieux dépossédés. — E. Mercier. Cultures de Médula et l'association de deux Français de Guise.

XVII. Revue des traditions populaires. — Février : P. Schöller. Traditions et superstitions des pays de charbonniers (voir mars). — R. Basset. Répertoire de la légende de Marcellin. — E. Hugon. Le diable et l'enfer dans l'évangélisme (allégories de Michel Le Nôtre). — E. Monteil. La chanson du Herminet (suite). — E. Basset. Le Bon Saint-Étienne. — Mars : R. Basset. Solennités dans les légendes insulaires. — A. Fournier. Traditions et superstitions du Gers. — H. Fournier. Superstitions bretonnes. — Murray Agnew. Une légende de la cathédrale de Angoulême. — R. Basset. La messe du mariage chez les Lithuaniens (La messe espagnole). — G. Ségur. Poèmes qui couraient au Sud-est. — P. Levesque. La légende du diable dans le pays de Yverdon. — A. Basset. Les rites de la manifestation en Océanie.

XVIII. Revue chrétienne. — Mars : G. Monod. Alexandre Virot. — Jean Monod. Une traduction de N. T. (trad. de M. Ségur).

XIX. Vie chrétienne. — Mars : C. Pieperding. La prophétie israélite jugée par M. Renan (voir avril).

XX. Revue du christianisme pratique. — Mars : L. Oudet. Une œuvre de justice et d'assainissement moral. — D. Courmont. J. B. Wierich. L'existence de la nation allemande en Allemagne. — E. Bonnard. Alexandre Virot d'après ses correspondances inédites. — P. Bégout. Chronique de mouvement catholique en France.

XXI. Science catholique. — 1891 : P. 103. J. Long. Le nom divin dérivé ou dérivé devant l'église chrétienne et devant la religion nationale. — P. 123. C. Dreyer. De l'écclésiologie d'après les principes de saint Thomas. — P. 241. F. Cabrol. La doctrine de saint Irénée et la religion de M. Courmont (à suivre). — P. 358. A. Gaudier. Les religions et les caractères du christianisme. — P. 313. F. Laperrière. La nouvelle science d'Israël. — P. 332. J. Soury. L'Église d'Espagne et les Martyrs. — P. 329. P. Allard. Le culte de Milieu au 15^e siècle. — Inscription du 1^{er} siècle mentionnant un évêque de la ville ecclésiastique. — Propagation des religions étrangères dans l'empire romain.

XXII. L'anthropologie. — D. 1. Courmont. Les sépultures de Billa Regis, les alignements des pierres de la Méditerranée et les sépultures du Djebel Hecrod.

XXIII. Musée. — *X. 1 : A. von Hommel*, Zoroaster et le second temple. — *A. Wiedemann*, Observations sur quelques autres fondatrices égyptiennes.

XXIV. Academy. — *II. mars : Kuno Meyer*, The Ossianic saga. — *K. Eshel*, The saga of Edda-Gilgames and his hundred in folklore (voir le 4 avril) — *11 avril : P. Combeaux*, The Persian element in Mercurianism. — *L. Guaristi*, The saga of Edda-Gilgames and his hundred in folklore. — *J. Colby*, The authorship of the Epistle to the Hebrews. — *A. Sayce*, Isaiah and Phet in the Babylonian inscriptions.

XXV. Athanasium. — *11 mars : John Wesley* (savre de plusieurs ouvrages sur Wesley et sur le méthodisme).

XXVI. English historical Review. — *Janvier : Merdley*, The supplies of a general council (1541). — *Batson*, Archbishop Warham's relation of monasteries (1511). — *Weyman*, Oliver Cromwell's Black Book.

XXVII. Westminster Review. — *Février : Schelling*, Fairytales and science. — *Combeaux*, Recent Oxford theology.

XXVIII. Contemporary Review. — *Mars : Farrer*, John Wesley. — *Smith*, The Anabaptists and their English descendants.

XXIX. Nineteenth century. — *Mars : Hughes*, John Wesley.

XXX. Scottish Review. — *Avril : C. Gauder*, The Tell Amarna tablets. — *P. Joyce*, The Spanish Inquisition. — *Letz avril*.

XXXI. Folk-Lore. — *II. 1 : J. Abernethy*, Magic songs of the Finns (voir le 4 mai). — *Gaster*, The legend of the Gosh. — *Grant Marshall*, Sierra. — *Andrew & John*, Bhuridatta.

XXXII. China Review. — *III. 1 : Parker*, The propagation of the faith in Corea.

XXXIII. Proceedings of the Soc. of biblical archaeology. — *III. 3 : Griffiths*, The pyramids of Fakh-Rahet. The tomb of Bekhmet at Thebes. — *Burns*, Note on Eschscholus. — *8. 4 : Marshfield*, Inscriptions relating to slavery in Cyprus.

XXXIV. Journal of the Asiatic Soc. of Bengal. — *LVIII. 3 : Smith*, Greek-Roman influence on the civilization of ancient India.

XXXV. Journal of the anthropological Institute. — *XI. 2 : Flower*, Exhibition of a skull, or (Os. from Lake Nyassa.

XXXVI. Proceeding of Asiatic Society of Bengal. — *1880 : V. A. Smith*, Greek-Roman influence on the civilization of ancient India. — *1891 : L. Waldell*, Note on the Harappan mounds in the Panabrya district. — *Mammoth Chakravarti*, Heka inscriptions of the XV^e and XVI^e centuries, from the temple of Jagannath at Puri and the temple of Mahadev at Bhutanavara. — *P. N. Bose*, Chaitanyar, notes on its tribes, sects and castes.

XXXVII. Indian Antiquary. — *II. 1 : Fleet*, The chronology of the eastern Chalukya kings. — *G. D. Pynke*, Folklore in Salsetta (voir le 4 mai). — *N. 2 : Fleet*, Community of walking in the law according to the old

Canarese inscriptions at Koffur. — E. Schreier. Notes of the Gaidhuma. — Kates Sastre. Folklore in southern India. — S. Cassaniti. An oriental story of Moses. — R. Tsenglo. Marriage in China.

XXXVIII. Mittheilungen d. k. deutschen arch. Inst. Athenische Abtheilung. — IV, 4: Walters. Das Kiborenhilftum bei Tischen. — Baeppfeld. Die alte Athenianempel auf der Akropolis. — Zimmische Abtheilung, V, 3: Perrenon. Tempel in Lokri.

XXXIX. Sitzungsab. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — II: C. Schmidt. Ueber die in koptischer Sprache erhaltenen griechischen Originalwerke.

XL. Berichte d. k. sächsischen Ges. d. Wissenschaften zu Leipzig. — Hist. phil. Klasse. — 1890: II: Büchling. Des koptisch geschriebene und mehrerlei Upanishad mit erklärenden Anmerkungen. Ueber eine bisher arg missverstandene Stelle in der Kanaltiki-Brannmann Upanishad.

XLI. Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft. — XLIV, 3 et 4: J. N. Nöldeke. Der Paradiesguth Gilgan in Arabien. — G. Buhler. Apokalypse und Völkergeschichte.

XLII. Hermes. — XLVI, 1: Wissmann. Der Tempel des Quirinus in Rom. — Büchling. Die fannine peripat in Afrika.

XLIII. Philologus. — N° 3: Böde. Zu den Bruchstücken der Geographie — Brück. Ad Dionis Chrysostomum orationem (Symposium, 1 et II. — Thomsen. Alexander von Aboumehab.

XLIV. Zeitschrift f. deutsche Philologie. — 1890. N° 4: Rohricht. Sagehafte und mythische aus der Geschichte des Kreuzzugs. — Becker. Zur Alexandersage. — Jellinghaus. Das Siedl vom jüngsten Germanen.

XLV. Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde. — XVI, 2: Kruick. Das Leben des Bischofs Gengerich von Conz. — Henther. Keltische Beiträge zu dem Aktin der römischen Synode vom 12 april 732. — Kruick. Zu M. Boonert's Untersuchungen über Gregor von Tours.

XLVI. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. — IV, 2: Bernheim. Das Verhältnis der Karolinger zu den Päpsten. Zur Sage von der Pölsche Johann. — Fink. Wäldensprozess in Regensburg (1295). — Fink. Die Originalhandschrift von Pölsche's Geschichte der Pölsche. — Chroust. Nachricht zu den Canons von Pölsche.

XLVII. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — XII, 1: Schütz. Der Nünziat von Aries. — Fink. Wie Kurfürst Friedrich III von der Pölsche in der vorderen Gesellschaft Spätscheim des Calvinismus einführen wollte. — Fink. Zu Luthers Prozess. — Jostes. Zum Nünziat.

XLVIII. Zeitschrift für Volkskunde. — III, 4: Versteeg. Die mythischen Könige der deutschen Volksdichtung und Dichtung (alte, vor n° 5). — Wendische Sagen der Niederlande (alte). — Versteeg. Mythische Volksdichtungen (alte). — Kruick. Pölsche und deutsche Aberglaube aus der

Provins. Posen. = N° 5 : Knoop. Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene, III.

XLIX. Ausland. — 1891. N° 4 : Quedlinburg. Krankheits- , Volksmedizin und abergläubische Curen in Marokko (voir les n°s suiv.) = N° 5 : Salzer. Religion und Cultus der alten Mexikaner (suite). — Post. Ueber Geismunzart und Hal (voir n° 3). — Achille. Zur Entwicklungsgeschichte des Teufelglaubens. = N° 8 : G. H. Neussel. Aeltere Sagen. = N° 11 : Gieseler. Nochmals die schilonsche Inschrift. = N° 12 : Harnack. Die Astronomie der alten Chaldäer.

L. Globus. — 1891. N° 6 : Brilinski. Totengedächtnisse der Jakuten. — Bartsch. Buddhistische Heilkunde und ihr Studium in Sibirien. = N° 7 : Bruns. Das Heidentum im christlichen Yakuten. = N° 11 : Von Seydlitz. Die Feste des Neujahrs bei den Grönländern.

LI. Beweis des Glaubens. — Fetscher : Genu, Jesus und die Armut. — Krummel. Die Echtheit des Johannevangeliums. — Bousset. Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit (III). — Des Aristides Apologie. — Das Gespräch zwischen Jesus und Pilatus.

LII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — N° 3 : Meisinger. Opfertier und Anferlebung Jesu. — Zelt. Zweiter Commentar zu Wignat's symeon Martyrologium. — Nippold. Zu den Angaben der heiligschriftlichen Forschung. — Olsch. Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII Palaeologus. — Zeller. Das odium gentis humani der Christen. — Hilgenfeld. Zu dem Martyrium der Perpetua.

LIII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — XVII. 2. Hilgenfeld. Die Kindheitsgeschichten Jesu nach Luk. — Gieseler. Der Antiochenepsephismus in den Targumim. — Gervel. Kirche und Staat vom Regierungsantritt Hildebrands bis zum Constantinischen Oecumenischen (381-324).

LIV. Katholik. — Evers : Baum. Zur Geschichte des Breviers. — St. J. von Capistrano in Deutschland. — Zimmermann. Geschichte der englischen Katholiken unter Jakob I (voir n° suiv.) = Mey : Kall. Die ewige Anbetung im Mittelalter. — Baumgarten. Die Zeit der Weisen aus dem Morgenlande.

LV. Theologische Quartalschrift. — LXXXI. 1 : Seifrieder. Zur Chronologie des Publius Cornelius mit Lucius I (251-254). — Kunk. Die Ambrosianer des h. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination.

LVI. Rivista di filologia e d'istruzione classica. — XVI. 7 : Poterri. *Indice al libro delle Sibere.*

LVII. Theologisch Tijdschrift. — Mars : Over. Het verhoor van Aart. — J. Bredius. Het slotver van II Sam. XII. — W. von Mevius. Een apologet van Pilatus.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

Guller d'Almeida. La migration des symboles. — Paris, Lermux; in-8 de 242 p., 7 fr. 50.

E. Krause. Tauschland, der uralten Stämme und Goiter Ufensaat. Schenkungen aus Sagenstücken der Veden, Edda, Hax und Odyssee. — Hagen. Flemming; 10 m.

K. E. Neumann. Die innere Verwandtschaft indischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Satius und ein Traktat Meister Eckharts. — Leipzig. Spahr; in-8 de x et 100 p.; 2 m. 50.

C. Kaserer. Geschichte des antiken Oculismus. Geisteswissenschaftliche Synthese von Agrippa von Netushorn bis zu Carl du Preil. — Leipzig. Friedrich; 16 m.

Inscriptions græcæ Siciliae et Italiae aditu græcæ Italiae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus, ed. G. Kassel et A. Lohde. — Berlin. Reimer; in-fol.; 90 m.

E. Perrenot. La Grèce et la Judée dans l'antiquité. Coup d'œil sur la vie intellectuelle et morale des anciens Grecs et Hébreux; 1^{re} partie. — Paris. Jouve; in-8 de 92 p.

G. H. Lamm. De wijsbegeerte van den goddienst. Leidschrift van geschied bij het bouwen onderwerp. Inleiding. — Utrecht. Beyer; in-8 de 60 p.; 1 m. 50.

E. Lamm. Tables de correspondance des dates des calendriers arabe, syriaque, grec, hébreu, indien, persan, etc., établies d'après une nouvelle méthode. — Paris. Gief.

Ph. Jones. Secular philosophy, showing the ultimate social and scientific outcome of original christianity in its conflict with surviving ancient heathenism. — Chicago. Greer; in-12 de xvi et 247 p.; 1 d.

ORIENTALISME

A. Harnack. Geschichte der Dogmengeschichte. II. Die Entwicklung des Dogmas im Rahmen der christlichen Kirche. — Freiburg. Mohr; in-8 de vi et 626 p.; 3 m.

R. G. Thayer, *Outlines of christian history, from the ascension of the Lord to the present time.* — London, Frowde; in-4; 16 sh.

W. Müller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte. II. Das Mittelalter, 1^{re} partie.* — Freiburg, Mohr; in-8 de xiv et 249 p.; 5 m. 50.

D. A. Lohrey, *Quellenbuch zur Kirchengeschichte II. Die zur Alleinherrschaft Konstantins fast Grenzen.* — Jena, Holder; in-8 de xiv et 531 p.; 4 m. 80.

J. C. Adams, *Christian types of heathen, A study of the heroic spirit under christianity.* — Boston, Universitat publ. House; in-12 de m et 206 p.; 6.75 s.

P. Rusek, *Die Schriftinspiration. Eine biblisch geschichtliche Studie.* — Freiburg, Herder; in-8 de xv et 241 p.; 3 m. 50.

Ann. sanctorum Biblicorum ex codicis Salisburgensi, novum primum integra edita opera C. de Smoll et J. de Becker a Soc. Jeau, hactenographice collationata. — Lille, Desclée de Brouwer; in-4 de xv et 370 p., illust.

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, I. Bibliographie par les pères Augustin et Alroy de Becker, nouvelle éd. par C. Sommermayr, I (Alroy-Bugatti). — Bruxelles, Schögers (Paris, Pléard); in-4 de xvi et 1928-r p.

Alex Dougo, *L'Évangile de l'humanité ou le christianisme universel.* — Paris, Fischbacher; in-16 de 263 p.; 2 fr. 50.

A. Weiss, *Die Entstehung des Christenthums.* — Freiburg, Herder; in-8 de iv et 488 p.; 4 m. 50.

F. Ruckert, *The formation of the gospels.* — Londres, Paul; in-12 de 98 p.; 2 sh. 6.

F. Schmidt, *Anmerkungen über die Composition der Offenbarung Johannis.* — Freiburg, Mohr; in-8 de 54 p.; 1 m. 50.

K. Erkes, *Die Offenbarung Johannis kritisch untersucht.* — Götting, Perthes; in-8 de vi et 184 p.; 5 m. 50.

A. Duprat, *Les hiérarchies entre le Cantique des cantiques et l'Apocalypse.* — Lyon, Valla; in-8 de x et 332 p.

A. Thomas, *The general epistles of St James and St Jude.* — Londres, Holder; in-8 de 489 p.

E. Le Camus, *Les origines du christianisme. II. L'œuvre des apôtres.* — Paris, Letoury; in-8; 6 fr.

J. Wilpert, *Die Katakombenmalerei und ihre alte Copien. Eine ikonographische Studie.* — Freiburg, Herder; in-8 de xiv et 91 p., ill.; 50 m.

E. Beuthe, *Der aus dem lateinischen vierten Buch des Daniel-Kommentars von Hippolytus, nach dem Originaltext des Herausgebers Dr B. Georgiadès zum ersten Male vollständig herausgegeben.* — Bonn, Cohen; in-8 de x et 89 p.

J. Reiser, *Zur syrochaldäischen Christenverfolgung.* — Tübingen, Paul; in-4 de 107 p.; 3 m.

A. Fieck, *Un réformateur de la société chrétienne au 18^e siècle. Saint Jean Chrysostôme et les amours de son temps.* — Paris, Hachette; in-8 de viii et 334 p.

O. Boissier. La fin du paganisme, étude sur les dernières latitudes religieuses en occident au 1^{er} siècle. — Paris. Hachette; in-8 de 464 et 516 p.; 15 fr.

J. Mackinnon. Nüchternheit und Eifer. Einfluss auf die Ausbreitung des Christentums in Nord-Britannien. — Heidelberg. Winter; in-8 de 303 p.; 80 pf.

S. Hilari synopsi Pictavensis tractatus super Paulum, ed. A. Ziegler. — Vienne. Tempky; in-8 de xxiv et 368 p.; 24 m. (t. XXII du Corpus script. eccl. latinorum de Vienne).

Cyprian, galli pater, Heptateuchos. Accedunt incertorum de Salomo et Iona et ad Seneca's carmina et Hilari que spectant in genus, de Macchabais atque de evangelio, ed. B. Peiper. — Vienne. Tempky; in-8 de lxxx et 348 p.; 10 m. (t. XXIII du C. script. eccl. lat. de Vienne).

H. Gauthier. Saints Lyrade, étude historique et critique : au vi^e, son martyre, ses reliques et son culte. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 285 p.

G. Souverest. Methodius von Olympus. I. Schriften. — Leipzig. Deichert; in-8 de xxiv et 408 p.; 12 m.

L. Janssens. La chant grégorien. Sa graine et son développement. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 36 p.

F. Imbart de la Tour. De conciliis rusticis aetate carolingia. — Bordeaux. Gounoullieu; in-8 de xvi et 440 p.

F. Imbart de la Tour. Les élections épiscopales dans l'Eglise de France du 1^{er} au 11^e siècle. Etude sur la décadence du principe électif (814-1150). — Paris. Hachette; in-8 de xxx et 354 p.

H. Reyni. Grégoire VII et ses réformes ecclésiastiques. — La Vigne. Impr. Vigantius; in-8 de 92 p.

Abelard's 1131 zu Solesmes verurtheilte Tractatus de unitate et unitate divina, ed. A. Stolz. — Fribourg. Herder; in-8 de xxxv et 101 p.; 2 m. 80.

Alberti Magni opera omnia, ed. A. Borgnet. — Paris. Vient, 7 vol. gr. in-8 à 2 col.

E. von Scholz. Die Summe des Stephanus Tucherensis unter des Innocenz Gratian. — Gießen. Roth; in-8 de xxx et 286 p.; 16 m.

W. Schreier. Denis Augustin's Stellung zu Kirche und Staat, Kaiserthum und Papstthum. — Düsseldorf. Schönbucher; in-8 de 35 p.; 1 m. 20.

J. Zeller. Histoire d'Allemagne, t. VII. La Réforme. Jean Huss, Martin Luther. — Paris. Didier; in-8; 7 fr. 26.

R. Pons. Martin Luther réformateur. La son vita e la sua opera. — Florence; tipogr. Claudiani; in-8 de 429 p.; 3 fr. 50.

Luther's sämmtliche Werke. Briefwechsel, bearbeitet von E. Kellers. T. IV. Briefe von Sept. 1522 bis Aug. 1523. — Stuttgart. Verlagsbuchh.; in-8 de viii et 585 p.; 4 m. 50.

F. Doreau. Origines du schisme d'Angleterre. Henri VIII et les martyrs de la Charrisme de Londres. — Paris. Belin-Desy; in-8 de ix et 438 p.

- L. Thomsen. Théodore de Bèze et la doctrine du sabbat au xvi^e siècle. — Genève, Aubert-Schuchardt; in-8 de 45 p.
- O. Cornelius. Erntes kyrkans historia (5^e partie). Reformationsjubelfest. — Stockholm, Norstedt; in-8 de 255 p.; 2 kr. 75.
- J. Doornik. John Wesley. — Londres, Matheson; in-8 de 210 p.; 2 sh. 6.
- C. Kenyon. Centenary life of John Wesley. — Londres, W. Scott; in-8 de 400 p.; 2 sh. 6.
- J. Noordenburg. De christelijke aanding der Nederlanders in de xvij^e en xviii^e eeuw. — Rotterdam, Wilt; in-8 de viii et 124 p.; 1 fl. 60.
- L. Stolt. Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours (1710-1870). — Paris; 2 vol. in-8 de xxvii et 290-450 p.; 45 fr.
- E. Geismaldt. Les congrégations romaines : guide historique et pratique. — Sionne, Bernattini; in-8 de xi et 256 p.
- A. Zula. Atlas zur Geschichte der evangelischen Kirche in Preussens Wahlrecht im xix^{en} Jhr. — Stuttgart, Steinkopf; in-8 de 148 p.; 1 m. 00.
- F. H. Bruns. Allgemeine kirchliche Chronik, 37^e année (1890). — Leipzig, Dör; in-8 de iv et 430 p.; 5 m.
- M. Milmond. La religion de M. Renan. — Lausanne, Baud; in-12 de 202 p.; 2 fr. 50.
- R. Church. The Oxford movement (1833-1845). — Londres, Macmillan; in-8 de 304 p.; 17 sh. 6.
- Das Christenthum in Uganda. — Niga, Hoerschelmann; in-8 de 20 p.; 60 pf.

JUDAIQUE ET JACOBITE.

- U. Wright. An introduction to the Old Testament. — Londres, Hodder; in-12 de 242 p.; 2 sh. 6.
- H. Brugsch. Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altägyptischen Felsenschrift. — Leipzig, Hinrichs; in-8 de iii et 102 p.; ill.; 5 m.
- A. Weil. Le Lévitique, troisième des cinq livres morales de Moïse. — Paris, Savastre; 5 fr.
- A. Barton. The book of Proverbs. — Londres, Hodder; in-8 de 428 p.; 7 sh. 6.
- J. Hoffmann. Hab. — Kiel, Hoeser; in-8 de 100 p.; 2 m.
- J. Mühlmann. Zur Frage des Makkabäischen Psalms (Psalm). — Berlin, in-4 de 19 p.
- J. Taylor. The massoreth text and the ancient versions of the book of Micah. — Londres, Williams; in-8; 5 sh.
- G. Bawlinson. Ezra and Nehemiah; their life and times. — Londres, Nis. Int; in-8 de 180 p.; 2 sh. 6.
- F. Bockel. Étude historique et critique sur la Sepience de Salomon, la pensée

juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne. — Genève, Fick; in-8 de 100 p.

Maurice Vernes, Du premier polythéisme des Hébreux. Essai critique sur la religion du peuple d'Israël suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques. T. I. — Paris, Lemer; in-8 de 415 p.; 7 fr. 50 (sans. 2 de la Bibl. de l'Ec. des Hautes Études. Sciences religieuses.)

S. de Gredonaki, La situation légale des Israélites en Russie. I. Du règne de czar Alexis Michailowitch au règne du czar Nicolas I^{er} (première partie du russe). — Paris, Cerf; 5 fr.

A. van Leeuwen, Prolegomena van bijbelische godsdienstleerheid. — Utrecht, Beyer; in-8 de viii et 150 p.; 1 fr. 50.

J. Muller, Historia sacra A. T. cum introductione. — Gron. Haracowitz; in-8 de vi et 293 p.; 3 fr. 20.

Raspay de Puyssou, Commentaires sur le Sefer Yezer au livre de la création, publié et traduit par Meyer Leubert. — Paris, Bouillon; in-8, 10 fr. (sans. 81 de la Bibl. de l'Ec. des Hautes Études, Sciences hist. et philologiques.)

L. Friedländer, La Tosephta, ouvrage Naachin avec le commentaire Heschek Schlemoh. II. — Presbourg; in-8 de xvi et 248 p.; 2 fr.

NUMÉRIQUE ET MONNAIES ANCIENNES

H. Charnot, L'Égypte: archéologie, histoire, littérature. — Paris, Calmann Lévy; 3 fr. 50.

S. Lind, De Iuss summo Romanorum deo. — Lund, Möller; 4 fr.

A. Ruck, Grundsätze Sibyllischer Weissheit R. — Leipzig, Freytag; in-8 de xvi et 324 p.; 12 fr. — Kritische Studien zu den Sibyllinischen Orakeln. — Vienne, Tempel; in-4^e de 434 p.; 6 fr. 80.

H. Brissler, La fin du paganisme: étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au 1^{er} siècle. — Paris, Hachette; 2 vol. gr. in-8; 15 fr.

F. Herrmannowaki, Die asiatische Ökonomie und ihre Verwertung in Kunst und Dichtung. — Berlin, Schulz; 7 fr. 50.

G. Wetzstein, De Iuris anni Romanorum vetustissimi observationes selectae. — Marbourg.

C. Weyman, Apulei de Psyche et Cupidinis fabula adnotationibus critica illustrata. — Fribourg (en Suisse).

W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. 19^e livr. — Leipzig, Teubner; 2 fr.

F. Allégret, Étude sur la déesse grecque Tyche, sa signification religieuse et morale, ses cultes et ses représentations figurées (t. XIV de la Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon). — Paris, Lemer; in-8 de 243 p.; 5 fr.

H. Gervais, Studies sur griechischen Mythologie (2^e série, forme la 1^{re} livr.

de L. XII des « Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie ». — Berlin, Galyary; 9 m.

K. Baschler. *Ägypten. Handbuch für Reisende* (2^e partie). Oberägypten und Nubien bis zur zweiten Katarakt. — Leipzig, Baschler; 16 m.

J. Nölde. *Die heidnischen Kulturvölker des Altertums und ihre Stellung zu fremden Religionen*. — Leipzig, Fock; in-4 de 21 p., 60 pl.

SCIENCE DE L'ASIE

A. Goudoum. *Essai sur la philosophie bouddhique*. — Paris, Carré; in-8 de 254 p.; 5 fr.

M. Bloomfield. *Contributions to the interpretation of the Veda*. 2^e série. — Baltimore; 1900.

V. Henry. *Les hymnes Rishikas*. — Livre XIII de l'Alhara-Veda traduit et commenté. — Paris; in-8 de 22 et 55 p.; 4 fr.

C. de Harlez. *L'école philosophique confucéenne de la Chine ou système de la nature* (Extrait des « Mém. de l'Ac. de Belgique », t. XLIX). — Bruxelles; 6 fr.

POÉSIE

A. Erism. *Die Märchen des Papyrus Westar*. — 2 vol.; 41 m.

J. Rags. *Studies in the Arthurian Legend*. — Oxford, Clarendon Press.

E. Sydney Hartland. *The science of fairy tales*. — Londres, W. Scott; in-8 de viii et 372 p.; 3 sh. 6.

F. Kretzer et C. Grober. *Mohamed's Brautfahrt* (Smallegic Melle): Ein Volksrezept der südethiopischen Mohammedaner.

W. Hertz. *Aristoteles in den Alexandererzählungen des Mittelalters*. — Mönch Franz; in-8 de 103 p. (Extrait des Mém. de l'Ac. des Sciences de Berlin, XIX, 1.)

Jaromanský. *Beiträge zur Alexanderage*. — Tübingen, Fues; in-8 de 34 p., 80 pl.

Le Gérant : KOSSE LAMOT.

TYCHÉ OU LA FORTUNE

A PROPOS D'UN ŒUVRE GÉCÉNT¹

Une abstraction enfermée dans une forme plastique, celle-ci accompagnée d'attributs qui symbolisent les principales applications et conséquences de l'idée abstraite, voilà ce que parait avoir été la *Tyché* des Grecs et — en un temps où les Romains copiaient de leur mieux les Grecs — la *Fortune* des Romains.

La forme plastique a attiré l'attention des archéologues, et fourni à leurs inventaires un grand nombre de numéros, mais quantité et variété ne sont pas synonymes. C'est toujours, à quelques détails près, la même femme à figure indifférente, couronne touloulée, patera, corne d'abondance ou poignée d'épis, avec parfois un gouvernail, rarement un globe ou une roue, dont le type a été fixé dès le v^e siècle par la *Tyché* de Smyrne, œuvre de Boupalos, et vulgarisé par la renommée de la célèbre *Tyché* d'Antioche, œuvre d'Entychide de Sicyone. Reine du monde ou patronne particulière d'une ville, elle est la déesse qui répand ou refuse l'abondance, qui gouverne la destinée des États comme des particuliers.

Mais si l'on veut étudier de plus près la personnalité vague que les artistes ont ainsi caractérisée, on ne trouve rien qui la détermine en la limitant, qui lui fasse reconnaître un tempérament, un caractère, une passion ou une vertu dominante. Cette *Tyché* ou *Fortune* dont le nom tient tant de place dans les littératures classiques n'a pas de biographie. Pas un mythe, pas une légende.

¹ F. Allègre, *Étude sur le dieu grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, ses cultes et ses représentations artistiques*. Thèse de doctorat, Paris, 1888. (Le livre, bien qu'imprimé en 1888, n'a été publié qu'en 1891, après la soutenance).

qui lui donne un corps et la localise quelque part. Elle échappe aux mythographes de profession, qui, parmi les auteurs, sont à peu près les seuls à n'avoir point parlé d'elle. C'est une sorte d'entité verbale, de lien commun divinisé, qui n'a jamais vécu que par métaphore. A défaut de légendes, les artistes ont eu recours, pour enrichir le langage symbolique, aux associations. On trouve ainsi la Fortune associée à Agathos Daimon ou Bon Génie, à Tychon, à Ploutos, à Eros, aux Heures. Parfois l'association est poussée jusqu'à la fusion des attributs; la Fortune est identifiée à Hécate, à Aphrodite ou Astarté, à Déméter ou Cérès, Perséphone, Cybèle, Néméïde, à Isis, à Isis et à Héra ensemble, enfin à tous les dieux à la fois sous le nom de Fortune Panthée. La Fortune Panthée marque la dernière étape dans l'évolution du type de la Fortune; l'accumulation incohérente des attributs trahit l'impuissance de limiter, de définir; elle est la négation même de la personnalité.

Pas plus que les représentations plastiques, les usages du culte ne nous renseignent sur la nature intime de Tyché. Cette divinité « universellement adorée », soit dans la plénitude de son omnipotence, soit fractionnée en une multitude de petites Fortunes individuelles qui se glissaient jusque dans les sanctuaires domestiques, cette divinité protéiforme, disons-nous, est à peine objet de culte. Point de rite qui lui soit propre; aucune manière connue et traditionnelle de mériter sa bienveillance. Nous savons qu'on lui élevait des statues, et des chapelles pour les abriter; mais si l'on n'avait pas trouvé dans les comptes des hiéropes athéniens le montant de la vente des peaux des victimes offertes à Tyché en 334/3 avant Jésus-Christ, et ça et là des mentions de prêtres ou prêtresses de Tyché¹, on ignorerait qu'il lui eût jamais été offert autre chose que des ex-voto, expression banale de la foi libre, sans attache ni règle officielle, ou qu'on l'eût jamais invoquée autrement qu'en tirades littéraires et prosopopéïes. On dirait qu'il n'y a point de rapports entre elle et les mortels. Dans l'interminable liste des oracles et des méthodes divinatoires, rien

(1) Allégre, p. 173-174.

ne signale une révélation émanée de Tyché. On lit sur une table astragalométrique le coup de « Tyché heureuse » ; mais toutes les combinaisons avaient des noms, et celui-ci n'implique pas plus l'intervention de Tyché que le « coup de Vénus » au jeu de dés ordinaire ne suppose l'ingérence de Vénus. Tyché peut apparaître en songe ; mais il n'est si mineure divinité qui n'en pût faire autant, l'ouïromancie étant, dans le domaine de la divination, comme un terrain vague qui n'appartient en propre à personne. En résumé, l'étude des monuments figurés représentant Tyché et des rares témoignages concernant le culte de Tyché ne nous apprend à peu près rien sur l'essence de cet être énigmatique : sur l'origine et la raison d'être de son pouvoir, qui grandit d'âge en âge aux dépens de celui des autres divinités ; sur les causes, logiques et morales, auxquelles il faut attribuer l'expansion envahissante d'un concept abstrait — et resté abstrait quand même, en dépit de l'attrait allégorique créé par les sculpteurs — d'un concept dépouillé, ensemble, de tout ce qui prédestine certaines notions à la popularité.

Et pourtant, le problème vaut la peine d'être élucidé. Il y a là des faits dispersés qui attendent une théorie capable de les enchaîner. Cette théorie, on en doit trouver les éléments dans les ouvrages des poètes, historiens, orateurs, philosophes et moralistes quelconques. Il ne faut pas s'attendre à la trouver toute faite. La Grèce antique ne supportait pas de dogmes ; les opinions y étaient libres et, par conséquent, divergentes. De là, chez les auteurs, des appréciations très diverses, suivant le temps où ils vivent, le point de vue auquel ils se placent. Il s'agit d'expliquer cette diversité même et de chercher, par élimination de tout ce qui y est accidentel ou personnel, s'il ne serait pas possible de la ramener à l'unité.

C'est cette tâche, ardue assurément et digne d'un esprit philosophique, que s'est proposée M. Allègre en écrivant sa remarquable *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*. Paris, 1889.

1) Sur les « sorts » des Fortunes latines, voy. *Mit. d. kl. Wiss.*, IV, p. 147-151.

I.

Le livre, comme l'indique le titre, comprend deux parties bien distinctes : d'abord, une étude sur le concept de Tyché; en second lieu, un relevé des textes et des monuments qui nous renseignent sur le culte rendu, sur les formes plastiques attribuées à la déesse.

De cette seconde partie, nous ne dirons rien ici, sinon qu'elle est très consciencieusement traitée et qu'elle a de quoi satisfaire les archéologues. Ce n'est pas là, et nous en sommes bien aise, que s'est porté le principal effort de l'auteur, qu'il a donné la mesure de la vigueur de son esprit et de l'étendue de ses connaissances. Il a rendu un bien autre service à la science des religions en abordant résolument, dans la première partie, l'analyse et l'histoire de l'idée personnifiée dans Tyché. Dans une voie jusqu'alors peu frayée, il s'est avancé avec prudence, sans perdre de vue les textes, comptant les étapes, préoccupé de ne pas confondre les époques et de suivre pas à pas l'évolution de l'idée qui se transforme pendant que le mot reste le même. Quelque jugement que l'on porte sur les solutions auxquelles il est arrivé, on ne pourra désormais les rectifier et les dépasser qu'en suivant ses traces et profitant de son labeur.

Disons tout de suite, pour bien marquer jusqu'où va l'éloge et où commence la critique, que M. Allègre s'est privé volontairement d'une partie des ressources disponibles en écourtant son sujet, sous prétexte de l'étudier exclusivement en pays grec et à l'abri des confusions engendrées par le syncrétisme des basses époques. Il arrête sa revue des auteurs à Polybe, estimant qu'au delà nous n'avons plus affaire à la Tyché grecque, mais à la Fortune romaine. D'abord, c'est une limite chronologique qui ne se retrouve plus — heureusement d'ailleurs — dans la seconde partie, où la majeure partie des monuments cités sont de l'époque impériale; de sorte qu'il y a défaut de parallélisme entre les deux moitiés de l'ouvrage. La limite n'est pas plus rigoureusement maintenue dans la première partie, où le dernier cha-

pitre (ch. vu)¹ contient des références allant, à travers des monuments de tout âge, vient des textes de Dion Chrysostome et de Proclus. Ensuite, la comparaison de la Tyché grecque avec la Fortune romaine était peut-être le vrai moyen de les mieux connaître toutes deux. C'est un postulat que de prétendre que l'évolution logique du concept de Tyché s'est trouvée interrompue ou déviée par le contact des Romains, et c'est une conséquence fâcheuse de ce postulat que de n'oser se servir des traités de Pline sur la Fortune. Enfin — et c'est le reproche le plus grave qu'on puisse faire à M. Allégret — il semble qu'après avoir eu le ferme propos de dégager l'idée maîtresse qui doit se trouver dans Tyché et se retrouver dans toutes les Tychés, grandes ou petites, de tous les temps, il a désespéré de ramener à l'unité un sujet trop onduoyant : son étreinte a moli, et il nous présente, sous le nom commun de Tyché, une série de types successifs qui n'ont réellement rien de commun que le nom.

Voici, du reste, à l'appui de ces observations, une analyse sommaire, aussi exacte que le comporte sa brièveté, de la première partie de l'ouvrage — défalcation faite du chapitre vi, qu'un plan plus sévèrement ordonné aurait restitué à la seconde partie.

1° Tyché, négligée d'Homère, sinon ignorée de lui, est nommée pour la première fois dans la *Théogonie* d'Hésiode, puis dans l'*Hymne à Déméter*. C'est alors une nymphe Océanide, d'origine probablement hésiodienne, divinité champêtre ou marine, toujours bienfaisante sous ses deux aspects, nullement valage et n'ayant rien de commun avec l'idée abstraite de hasard.

2° Après un assez long temps, durant lequel on la perd de vue, Tyché reparait au vi^e siècle, transformée par les poètes gnomiques en une « abstraction divinisée ». « Elle a complètement changé de nature et de caractère; elle est devenue la déesse du bonheur, présidant aux actions humaines en général et en assurant le succès² ». L'Agathé Tyché n'est plus une Océanide, mais,

¹ Ch. vi, identification de Tyché avec d'autres divinités (p. 134-135).

² Allégret, p. 25.

pour Alcman, une fille de Prévoyance, sœur de Bon Orden et de Persuasion. Elle dispense le bonheur sans mélange, laissant probablement à la Destinée (*Metra*) le soin d'y ajouter les maux.

3° Deux siècles plus tard, au temps de Pindare et d'Eschyle, l'abstraction divinisée reprend une personnalité plus concrète, tandis que son caractère éprouve une modification sensible. C'est encore la déesse du bonheur, mais une « déesse volage et inconstante », « tantôt bienveillante et tantôt funeste »¹. Le caprice apparaît, et c'est cette versatilité qui distingue Tyché de personnalités analogues, Némésis d'une part, Moira de l'autre. Pindare essaie en vain de lui ôter ce caractère déraisonnable. Il voudrait faire d'elle une Maïre ou Parque, fille de Zeus, en un mot, une des formes de la Providence; mais c'était revenir à l'abstraction, et la « forme vivante et personnelle » que Tyché avait acquise résiste pour le moment aux pieux efforts du théologien.

4° Cependant, la réflexion une fois éveillée a bientôt fait de volatiliser cette frêle enveloppe. Hasard ou Providence, poussée inconsciemment ou volenté intelligente et morale, il faut que Tyché soit l'un ou l'autre, et, dans les deux cas, elle redevient une abstraction. Elle va « renoncer à ses formes précises et concrètes, à sa personnalité, disparaître en un mot, et se résoudre à jouer le rôle d'une abstraction dans laquelle il ne restera à peu près rien de ce qu'elle était jadis »². Mais, même amené ou ramené à l'état d'abstraction, le concept de Tyché n'en est pas plus clair. Des esprits aussi libres à l'égard de la tradition qu'Euclide et Thucydide ne parviennent pas à le saisir et à le fixer. Pour eux, Tyché représente « tantôt l'idée abstraite du hasard, tantôt l'action de la Providence »³.

5° En fin de compte, à la génération suivante, c'est l'idée de hasard qui l'emporte : mais, par une nouvelle métamorphose, Tyché reprend, pour l'exprimer, « sa forme concrète et person-

1) Allégre, p. 31.

2) Allégre, p. 35.

3) Allégre, p. 35.

4) Allégre, p. 36 (nomenclature de, ult. iv, *Tyché et Fides de Providens*).

nelle »¹. La voilà devenue un être divin juste au moment où elle ne représente plus que la chance, un être dépourvu de sens moral et dont la volonté onnipotente n'a d'autre règle que son caprice. Ce n'est pas tout. Pour faire pénétrer jusqu'au détail de la vie humaine sa déraisonnable influence, Tyché se dédouble en autant de Fortunes particulières et distinctes qu'il y a de peuples, d'associations, d'individus. Un fatalisme peu différent de l'athéisme doit être la conséquence d'une pareille conception de l'univers. L'énergie native de l'Hellène lutte quelque temps encore contre la logique; mais la servitude imposée par Alexandre et ses successeurs brise les courages. On n'agit plus, on disente: C'est aux écoles philosophiques à débattre les questions relatives à la Providence, au Destin, au hasard, à la liberté humaine.

Et l'idée du hasard, tenue jusque-là à l'écart de la science, dont elle est, à proprement parler, la négation, fait irruption dans la philosophie; et, pour que rien ne manque à notre étonnement, c'est Aristote lui-même qui l'y installe. Il ne lui concède, il est vrai, qu'une place restreinte; mais enfin, il admet que le jeu des lois naturelles ou l'effet de la volonté peut être détourné de sa fin par une sorte de résistance spontanée (τὸ ἀντιπρᾶτον) dans la matière, d'impulsions intercurrentes dans la pratique de la vie. Épicure, lui, croit le sage indépendant du hasard; mais il livre à celui-ci le reste du monde, et son athéisme profite, en somme, à Tyché, qui est surtout la négation de la Providence. Les stoïciens protestent, et veulent substituer la Providence à la Fortune; mais le stoïcisme n'a pas eu d'action sur les foules, et l'on voit, par l'exemple de Polybe, qu'une teinture de stoïcisme ne suffit pas pour affranchir même un esprit d'élite de la « superstitieuse croyance à la Fortune »². Polybe met dans l'histoire la Fortune à la place d'honneur. Il cherche à faire très grande la part de la liberté humaine; mais, cette part une fois faite, tout le reste appartient à la Fortune. Seulement, en stoïcien qu'il est, il fait

1) Allègre, p. 71 (sommaire du ch. 7, *Tyché et l'idée du Hasard*).

2) Allègre, p. 122.

de sa Fortune une manière de Providence. Il lui arrive de dire indifféremment « la divinité » ou « la Fortune », ou de réunir les deux mots, pour indiquer une intervention surnaturelle. La Fortune est toujours inconstante, en ce sens que ses favoris deviennent ses victimes et inversement; mais c'est là chez elle un dessein suivi: elle sait à l'avance ce qu'elle fera, et, dans ses prévisions elle tient toujours compte de la justice. À tout prendre, Polybe hésite entre deux idées contradictoires et se contente d'une transaction dont il ne sent pas bien toute l'insuffisance.

Ici se termine — un peu brusquement et prématurément, à mon sens — l'histoire de l'évolution de l'idée contenue dans le mot *Tyché* ou *Fortune*. C'est aux faits accumulés dans la seconde partie de nous apprendre le reste. En résumant ses impressions, M. Allègre estime que l'histoire de *Tyché* est, d'un bout à l'autre, une série alternante de conflits et d'accommodements entre la religion et l'esprit philosophique, celui-ci inné à la race hellénique et poussant déjà à la réflexion les cerveaux populaires avant de s'affiner dans les écoles. Dès le début, l'esprit philosophique travaille à épurer la grossière et immorale religion de la Nature, pour laquelle il est « un principe actif de développement »¹. Mais ce développement conduit la religion ainsi épurée à une décrépitude précoce. La religion et la philosophie sont en conflit. Les anciens dieux ne sont plus que des fantômes; la raison veut une Providence et s'efforce à la créer. *Tyché* est précisément cette Providence en voie de formation, ébauche incertaine que façonne, avec des temps d'arrêt et des tâtonnements, la réflexion populaire. La religion accueille cette nouvelle recrue; l'accord est rétabli. « Mais, sous l'accord apparent, se cache un violent antagonisme »². Agathé *Tyché* est en opposition perpétuelle avec les dieux olympiens: sa bonté, sa « bienveillance inaltérable » (7) discréditent ces « êtres jaloux » et « sourds à la pitié »; sa libre fantaisie brava leur Destin, leur Nécessité, leur Fatalité. Elle prend leur place dans l'Olympe, et

1) Allègre, p. 159.

2) Allègre, p. 161.

voici de nouveau la religion d'accord avec la philosophie. Mais, « par une contradiction nouvelle et qui n'est pas la même singulière », Tyché s'amuse en quelque sorte à ressusciter les dieux pour les absorber ensuite; « elle leur infuse un peu de sa propre vie et leur permet d'attendre, sans être trop discutés, le jour où ils finiront par s'absorber en elle et reprendront, en se confondant tous dans sa forme panthéistique, le gouvernement du monde prêt à leur échapper »¹.

Telle est la marche, et tels sont les résultats de l'étude entreprise par M. Allègre sur « la signification religieuse et morale » de Tyché. Elle témoigne d'un effort extrêmement méritoire, puisque le mérite ainsi entendu ne se mesure pas au succès; mais l'effort n'a pas abouti. Nous assistons à une série d'oscillations dont l'alternance est trop régulière pour n'être pas artificielle, et dont chacune est comme une rupture avec le passé. Concrète d'abord, abstraite ensuite, puis de nouveau condensée et sublimée tour à tour, la personnalité de Tyché se défait et se constitue perpétuellement sous nos yeux, chaque fois avec des facultés différentes et un tempérament opposé. Il n'y a pas d'être, même symbolique, qui résiste à de telles expériences, et dont on puisse dire, quand tout a changé en lui sans le nom, que c'est toujours le même. Quel rapport aperçoit-on entre la nymphe Océanide d'Hésiode, la prospérité, fruit de bonnes lois, chantée sous le nom de Tyché par Alcman, la Tyché-Mère de Pindare? Comment la petite divinité rustique qui, chose déjà singulière, protège en même temps les navigateurs, devient-elle la déesse du bonheur en général, surtout du bonheur qui tient à la sagesse des institutions politiques, pour prendre ensuite le caractère humanitaire et rapace qui risque de faire passer son nom d'Agathé Tyché à l'état de pur euphémisme? Le fil se perd en route. Le nom reste, sans doute, et, en mythologie, c'est bien quelque chose (*nomen, nomen*); mais le nom, c'est avant tout la définition du rôle prêté à l'être mythique; or, dans le système de M. Allègre, le rôle de Tyché change autant que sa

1) Allègre, p. 102.

personnalité, et le changement peut aller jusqu'au renversement complet. Admettons, pour complaire à l'auteur, qu'il y ait eu un temps où Tyché dispensait uniquement le bonheur, il y en a eu certainement un autre — et plus long — où ceux qui croyaient à la justice des dieux imputaient à Tyché le malheur des gens vertueux et la prospérité des méchants, qui est faite du malheur des autres. Ils trouvaient en elle, dans son caprice, l'explication de la souffrance imméritée ; elle était pour eux, en somme, la déesse du mal.

Ceci nous amène à signaler le vice capital du système fort peu systématique édifié par M. Allègre. Il a bien vu, de temps à autre et d'une façon intermittente, l'antagonisme qui existe entre Tyché et les dieux. Seulement, il croit que Tyché est créée par l'esprit philosophique à la recherche d'une Providence, et imposée par lui à la religion. Tyché est bonne, libre, sage, par conséquent, avec un grain de fantaisie ; tandis que les dieux sont jaloux et enlèvent les hommes, en s'y enlevant ou non avec eux (?), dans leur fatalité. Chaque fois que Tyché rentre, épurée par la philosophie, dans la religion, elle rend à celle-ci une vigueur saine et la conserve ainsi jusqu'au jour où le panthéisme associe dans un accord définitif — si nous entendons bien la pensée de l'auteur — la religion et la philosophie. Or les faits accumulés par M. Allègre suggèrent, croyons-nous, une conception tout opposée. S'il avait élargi et prolongé ou simplement approfondi sur place son enquête sur « le Hasard dans la philosophie grecque » (ch. vi, p. 101-103), il aurait constaté que, pour les philosophes, Tyché a toujours été un grave embarras. Tyché, c'est l'élément irrationnel et inconnaissable qui déränge tous leurs systèmes ; ils s'efforcent de leur mieux à l'éliminer, et ceux qui lui laissent une place ne dissimulent pas qu'ils font ainsi la part de l'inconnu. Tyché est la négation de la Providence qu'ils cherchent, et ceux qui croient avoir démontré enfin une Providence toute-puissante, comme les stoïciens, suppriment la Fortune. Tyché a donc été imposée à la philosophie, qui la supporte impatiemment, et il n'est pas probable qu'elle ait été créée par l'esprit philosophique, considéré comme opposé à l'instinct

religieux. D'autre part, c'est forcer le sens de quelques textes et faire violence à l'opinion générale que d'opposer la jalousie des dieux olympiens et le caractère inexorable de leur Destin à la bienveillance spontanée de la Fortune. A tout prendre, c'est le contraire qui est vrai. Aucune religion ayant souci de la morale, et c'est le cas pour la religion grecque à l'époque historique, ne consent à reconnaître des dieux méchants; elle s'ingénie plutôt à justifier leurs injustices apparentes, et, si elle n'y réussit pas, elle aime mieux admettre à côté d'eux une force dont leur volonté a dû tenir compte. C'est par là que la Destinée d'abord (Μήχρη), Tyché ensuite, l'une et l'autre distinctes par essence des dieux olympiens, sont entrées dans la religion grecque.

Il serait plus exact de dire qu'elles y sont rentrées. Nous sommes vraiment trop habitués à confondre dans le terme compréhensif de religion ou religieux de la Grèce des conceptions d'âge très différent, mal soudées ensemble. Il y a dans cet assemblage des débris de systèmes théologiques antérieurs, que la religion olympienne, création brillante, mais superficielle des lettrés et des artistes, n'a pu ni arracher de la conscience populaire, ni s'assimiler. Nous croyons que Tyché est un de ces débris, et non pas le moindre, rajeuni par un nom relativement nouveau: que son énergie lui viant non pas de « l'esprit philosophique », mais d'une foi obscure, tenace, laquelle servit à la vogue des Olympiens et se trouve être, en fin de compte, mieux d'accord avec les exigences de la logique que la ridicule impuissance de dieux-hommes, perdus dans un monde trop grand pour eux.

En somme, nous croyons que les matériaux amassés par M. Allègre sont excellents, qu'il faut lui savoir grand gré de les avoir extraits et taillés, mais que la construction est à refaire. C'est s'aventurer beaucoup que de s'engager à esquisser un autre plan, avec la prétention de faire mieux. La critique passe pour aisée, et il est certainement plus facile de se déclarer mal satisfait que de montrer à quelles conditions on l'eût été. Mais le sujet vaut qu'on s'y arrête, et c'est encore une façon de recommander l'ouvrage de M. Allègre que signaler, en le discutant à nouveau,

L'importance du problème historique et philosophique auquel il s'est vaillamment attaqué.

II

Posons d'abord les éléments du problème, où gisent toutes les contradictions qu'il s'agit non pas de juxtaposer, mais de concilier.

1° *Le nom de Tyché.* — Pris dans la langue courante, où il est toujours resté à l'état de nom commun, il signifie ce qui « atteint », ce qui « vous tombe » — comme *chance de cadentia* — en bonne ou « mauvaise part.

2° *Généalogie mythique de Tyché.* — Tyché est une nymphe Océanide; une entité morale, fille de Prévoyance; une fille de Zeus Eleutherios, Mère présidant le groupe des trois anciennes Mères.

3° *Nature de Tyché.* — Elle est la Chance ou Hasard. Ce hasard peut être ou fatalité, conséquence nécessaire d'un enchaînement immuable de causes et d'effets, ou le contraire de la fatalité, le caprice, la négation de tout ordre suivi et susceptible d'être prévu. Comme fatalité, elle peut être, suivant le point de vue, force inconsciente ou volonté; de même comme négation de la fatalité. L'opinion vulgaire veut que Tyché soit un pur caprice, c'est-à-dire une volonté changeante, mais qui sait ce qu'elle fait. On la représente surtout comme se plaisant aux péripéties soudaines et aux contrastes violents.

Mais, fatalité immuable ou volonté capricieuse, elle n'en reste pas moins fatalité pour les mortels, qui ne peuvent se soustraire à son ingérence, et même pour les dieux, dont elle traverse les desseins.

Du reste, toutes ces idées, précisées par le raisonnement, visent à définir son action plutôt que sa nature. Celle-ci ressort d'autres faits.

Tyché n'est que par exception appelée *tychê*, ce mot désignant les dieux personnels et anthropomorphes; sa nature est le plus

souvent définis par le mot *δαίμων*, que les Latins traduisent par *genius*.

Le *δαίμων* ou *genius* est une puissance génératrice, qui fixe par les conditions de la naissance la destinée des êtres engendrés.

La Tyché qui mène la destinée des individus — personnes ou êtres collectifs — est toujours le « génie » de ces individus. La Tyché universelle est la puissance génératrice universelle, la Grande-Mère, la Terre sous ses divers noms (Rhea, Déméter, Cybèle, Thémis et autres divinités telluriques).

La Tyché grecque est identifiée avec la Fortune latine, celle-ci étant également une personnification de la Terre, ou plutôt de sa fécondité, de son « génie », définie comme telle par le surnom de *Primigenia*.

Des lors, dans le monde gréco-romain, Tyché, Fortune, Génie sont des synonymes approchés, à peine séparés par des nuances.

4° *Associations et identifications.* — On a déjà dit que Tyché, comme source universelle de vie, a été identifiée avec tous les noms théologiques de la terre. Elle est assimilée ou associée particulièrement avec les divinités de la génération animale, Aphrodite, Éros, Agathes Daimon, le Tychon ou Hermès pécuniaire, les Cabires et autres symboles de la reproduction.

La reproduction n'étant qu'une lutte et une transaction perpétuelle avec la mort, les divinités de la vie et celles de la mort se trouvent indissolublement associées dans toutes les mythologies. De là, association ou identification de Tyché avec les divinités chthoniennes, Pluton, Déméter, Perséphone-Coré, Dionysos-Iacchos, Hécate, etc.

Tyché, universelle ou particulière, n'est pas moins assimilable aux divinités sidérales, ou qui l'astrologie apprenait à voir les facteurs de la destinée, concentrant leur influence sur le moment de la naissance ou de la conception et créant pour ainsi dire le « Génie ».

Enfin, la Fortune Panthée rend toute assimilation de détail superflue.

En résumé, Tyché est la fatalité, mais surtout la négation de la fatalité; ou bien elle est la fatalité, mais sans être le Destin :

elle est une façon de Providence, mais surtout l'opposé de la Providence, on l'appelle « Bonne », mais elle est surtout redoutée: elle est personnifiée, mais sans sortir réellement de l'abstraction; divinisée, mais en gardant une nature spéciale, « démonique » ou « géniale », irréductible à la nature divine telle que la conçoit la Grèce civilisée; distincte des dieux, mais perpétuellement rapprochée d'eux par voie d'association, assimilation, identification; une, mais fractionnée; reine du monde, mais rapetissée à la mesure des plus obscures existences; omnipotente et maîtresse des dieux eux-mêmes, dont elle a fait la destinée, mais reléguée pourtant dans la hiérarchie des êtres mythiques à un rang inférieur; universellement invoquée, mais à peine honorée d'un culte, et d'autant moins objet de culte que l'on se fait une idée plus haute de sa puissance, si bien qu'à tout prendre, la préoccupation exclusive de la Fortune revient, on peu s'en faut, à l'athéisme.

Les dimensions d'un article ne permettent pas d'accumuler autour de ces propositions les textes et références qui en feraient la preuve. On peut d'autant mieux les tenir provisoirement pour démontrées qu'en y trouve toutes les contradictions possibles; qu'il y a chance, par conséquent, d'y rencontrer l'application d'un texte quelconque, et que ces contradictions ne sont pas pour faciliter la solution du problème, si cette solution doit être contenue dans un principe unique. Du reste, bon nombre de ces théorèmes se trouveront repris et examinés de plus près au cours de la discussion.

Il s'agit maintenant de montrer que les contradictions des données concernant Tyche s'expliquent, que les solutions de continuité dans le développement de son rôle disparaissent, si l'on consent à reconnaître dans Tyche une puissance occulte conçue à la façon d'un autre âge, d'un âge antérieur à la religion

1) Hoc in diis selectis tantis opibus debui... quando eis clementer Fortunae possidatorem scilicet... An si tale esse non possit, nihil aliud citius ipsa Fortuna nisi naturam putanda est habuisse fortunam? Sibi ergo adscripta est, quam umbrae alia fuerunt nobilitate non est (A. Gellius, *Cir. Inst.*, vii, 2).

anthropomorphique ou olympienne, un *ménès* qui, absorbant et résumant toutes les forces cachées de la Nature, occupe dans le monde toute la place laissée vide par la pouvoir déclinant des dieux olympiens. Il faut se représenter la religion olympienne comme une sorte de plamage artificiel, qui recouvre mal et ne recouvre pas tout entier le fonds antérieur. Quo les circonstances viennent à refroidir l'enthousiasme excité par les perfections athétiques, intellectuelles et morales des « Immortels », et le vicieux animisme, resté toujours vivant dans la logique populaire¹, va reprendre l'offensive. L'histoire de Tyché est l'histoire d'une lutte sans répit entre la religion olympienne et l'animisme régénéré par la concentration de ses énergies en un vocable unique. L'intervention de l'esprit philosophique ou scientifique dans cette lutte n'y est qu'un épisode, car il est à peu près également hostile aux deux antagonistes. S'il n'a que faire des dieux olympiens, remplacés par des lois naturelles, il ne saurait admettre non plus que la recherche des causes soit comme arrêtée par le recours perpétuel à une cause intelligible appelée Tyché. Le mot ne sert en philosophie que pour désigner les causes inconnues. C'est bien d'une religion que vient Tyché, et c'est dans les esprits les plus dépourvus de curiosité scientifique qu'elle imprime le plus fortement la notion de sa toute-puissance. En d'autres termes, la réflexion philosophique a bien aidé au triomphe de Tyché, mais d'une façon purement négative, en discréditant la religion olympienne : ce n'est pas elle qui aurait donné au Hasard un caractère religieux et l'aurait incorporé à une forme matérielle imitée des traditions de la religion anthropomorphique. Il ne suffit pas, en effet, qu'une foi s'affaiblisse pour qu'une autre

1 C'est la religion que les musulmans appelaient d'un nom fort juste le *zoum* (zoum, du « zénith des Glaces »). On retrouverait aisément dans une liste de saints locaux ses génies protecteurs, souvent affiliés de nos superstitions à la théologie poétique. Il est à souhaiter que l'on reprenne à ce point de vue toute l'histoire de la mythologie grecque, sans le souci de ne plus confondre les éléments hétérogènes groupés sous un même nom, par exemple le *Zeus* de Dodone ou celui du Lycée avec le *Zeus* classique. Ce triage disperserait peut-être les images amassées par la mythologie soûlante, et remplacerait avantageusement la classe aux étymologies tirées du hasard.

s'improviser et pulluler sur le même terrain; il faut encore que cette autre ait été comme déposée en germe dans les esprits, qu'elle y ait trouvé des points d'attache, des appuis tout faits et que son épanouissement ne soit que la révélation d'une vigueur due à des racines profondes. On peut retrouver, croyons-nous, dans les plus anciennes traditions des Grecs le concept de Tyché virtuellement implicite, avec tous les éléments qui se grouperont alentour, non seulement l'abstraction appelée chance ou hasard, mais surtout Tyché-Fortune ou Génie, la force génératrice, fatale et toute-puissante, à laquelle sont soumis les dieux eux-mêmes. La logique instinctive du peuple n'a eu qu'un médiocre effort à faire pour amener ce concept de son insignifiance première à son omnipotence finale.

La théologie grecque n'a jamais eu de système bien arrêté sur les origines du monde, des dieux et de l'espèce humaine. Ce serait donner prise aux objections que d'attribuer au système théogonique d'Hésiode la valeur d'une tradition populaire et de poser sans examen tout le raisonnement sur cette première poise. Mais si, dans la *Theogonie*, le système est d'Hésiode, la matière a été fournie par la tradition, et le poème, une fois passé à l'état de catéchisme, a réagi à son tour sur la tradition et s'y est incorporé. Du reste, peu importe. Nous n'emprunterons à Hésiode que des idées générales dont nous rencontrons la trace partout, et auxquelles tous les auteurs, à commencer par Homère, ont fait allusion.

De ces idées, la plus générale est que les dieux olympiens sont nés d'autres dieux, dans un monde déjà formé, sinon achevé, à une époque où existait peut-être déjà l'espèce humaine. Ils sont nés, c'est-à-dire ils sont le produit d'une force génératrice, antérieure et supérieure à eux, qui les a dotés de leurs facultés et aptitudes. On dira plus tard, sans offenser la tradition, que chacun d'eux a eu sa Tyché, sa Fortune ou son Génie. C'est grâce à leurs aptitudes naturelles, à leur intelligence et à leur énergie, qu'ils ont dû — les poètes le répètent sur tous les tons — l'empire du monde. Cet empire, ils l'ont arraché aux Titans, leurs parents, ceux-là moins bien dotés du côté de l'intelligence, mais nés

aussi et prédestinés de la même façon, par des aptitudes qu'ils ne s'étaient pas données eux-mêmes. On arrive ainsi au couple primordial, Terre et Ciel, qui, le Ciel ayant été engendré par la Terre, se résout en une seule et universelle source de vie, « l'énorme Gæa ». Au delà et à côté, il n'y a plus que de la métaphysique, imputable à l'auteur de la *Theogonie*. Laissons à Hésiode son Éros, son Chaos, et la lignée issue du Chaos par l'Érebe et la Nuit. Pour tout le monde, c'est la Terre qui a tout engendré, êtres animés et inanimés, dieux et hommes. Voilà la force génératrice dans sa plénitude, celle qu'on appellera plus tard Tyché ou Fortune universelle.

Mais n'anticipons pas et revenons aux dieux olympiens, pour tâcher de repenser l'idée que se faisaient d'eux les Grecs de l'époque historique. Ces dieux gouvernent le monde, mais ils y tiennent peu de place. Ils sont là une poignée de conquérants, groupés dans un fort d'où partent leurs commandements. Bien leur prend d'être agiles et de pouvoir se transporter en quelques pas aux extrémités de l'univers, sans quoi ils risqueraient fort d'être mal obéis. Ce monde qu'ils possèdent, ils le gouvernent par le dehors, non par une action immanente, infuse dans la masse. Ils ne l'ont ni créé ni même organisé, et, comme il s'est fait sans eux, il vit sans eux. Ils ne détiennent pas les sources de la vie, pas même de la leur; celle-ci, ils la transmettent par voie de génération, simples instruments d'une force qu'ils ne peuvent régler et qui ne leur épargne pas toujours les mécomptes, témoin le fils disgracié, Héphestos, dont Zeus eut à rougir. Les énergies génésiques sont représentées par des êtres à part, des infanz, Nymphes, Pans, Satyres, Calyres, tous d'origine tellurique, et Gæa reste toujours le réservoir commun où s'alimente la force vitale. Et comme la génération décide de la destinée, c'est encore Gæa qui délient le secret de la destinée universelle. Toute inspiration prophétique venait de la Terre et des divinités chthoniennes. Zeus lui-même n'est, au regard de Gæa, qu'un écolier. C'est elle qui lui apprend son métier de roi, qui le met à même, par une révélation opportune, de prévenir sa déchéance en avalant Métis. Zeus arrive peut-être à se renseigner sur la destinée des autres, mais il connaît mal la

sieune. Il faut qu'un sage avis de Prométhée l'empêche de renouveler, en épousant Thétis, l'aventure qui avait failli mal tourner pour lui avec Météis, et le Titanide qui lui a prouvé sa supériorité intellectuelle en le dupant à Mécône, garde encore par devers lui certain secret dont Zeus se montre fort inquiet.

Ainsi, à mesure que les générations divines deviennent plus semblables au type humain, elles se dégagent de la Nature au point de n'en plus mouvoir ni même connaître les ressorts¹. Leur personnalité se limite en s'affirmant, et leur pouvoir se rétrécit. Il y a, en dehors du sénat olympien, un large domaine — la Nature entière — où agissent des forces spontanées, incoercibles, impersonnelles, des forces auxquelles les dieux eux-mêmes, en tant qu'êtres vivants, sont soumis. C'est dans ce domaine que, sans provoquer de conflit avec une religion si peu exigeante, les philosophes installeraient un jour les lois naturelles. En attendant, les poètes théologiens le remplissent avec des abstractions analogues. Ils résument l'action de toutes les énergies telluriques, démoniques, gémées, dans la *Mère* ou *Destin*. La *Mère* est pour eux une force cosmique, étrangère à la morale; ils la rendent responsable de tout ce qui leur paraît à la fois mauvais et nécessaire dans le cours ordinaire des choses, de tout ce qu'il y a de cruauté et d'injustice dans certains accidents. Nous touchons là au fonds et au tréfonds de la théologie, ou, si l'on veut, de la philosophie religieuse des Hellènes. C'est le sens de la morale, considérée comme partie de l'esthétique, qui fait et défait la religion des artistes et des poètes, religion constamment occupée à dégrossir les mythes naturalistes, à les corriger, à rejeter ceux qui ne peuvent devenir édifiants. Contrairement à un préjugé invétéré, qui continuera longtemps encore à obscurcir l'histoire des religions, le sens moral est indépendant et des religions et même du sentiment religieux. Les religions ne font pas

1) Zeus ignore la Nature : il tient au fond du Cynopée, qui la lui ont apportée toute faite au moment opportun. Il ne sait pas davantage guérir, ni lui, ni son fil Apollon. Les dix mille létréopantères sont toutes d'origine sibyllienne, et n'est par une entente artificielle qu'elles ont été rattachées à la généalogie des dieux olympiens (cf. *Hist. de la Divination*, III, p. 274-288).

la morale, elles la subissent, et toujours à leur détriment : car le sens moral, s'affinant avec la civilisation, les oblige à revenir sur leurs affirmations, à dénaturer leurs dogmes et à renier ou transformer — ce qui revient au même — leurs habitudes primitives. Réduites à leur fond commun, les religions sont une conception sommaire du monde, de la Nature, conception dominée par la préoccupation absorbante de l'intérêt humain. Quand s'éveille dans les consciences le sentiment de la justice, qui contient en germe toute la morale, les religions sont obligées de l'introduire dans leur conception du monde — de l'y introduire pour ainsi dire de force, car la Nature ne connaît pas la justice — et de romancer à ce point de vue toute leur physique et leur métaphysique. En Grèce, l'intrusion de la morale dans la religion naturaliste a produit, l'un d'autant, la religion anthropomorphe ou olympienne. Si les dieux olympiens, imparfaitement dégagés de leurs origines, ne sont pas encore des types de perfection morale, ils le deviennent, et les théologiens, en dépit des vieux mythes qui les gênent, s'y emploient de leur mieux.

Mais, dans ce système, les dieux perdaient en puissance ce qu'ils gagnaient en beauté et en vertu. Il était commode de rejeter sur la Nature ou la Destinée (*Μετα*) tout ce qui, dans le cours des choses, froisse le sentiment de la justice ; mais c'était adjuger à la Destinée la plus grosse part. Aussi voit-on les poètes théologiens, dé faisant d'une main ce qu'ils avaient fait de l'autre, travailler à soumettre le destin au contrôle de Zeus, ou même à l'absorber en lui. La trace de ce labeur incohérent et contradictoire est partout visible. On trouve dans Homère¹ des textes d'où il résulte que le Destin est conçu tantôt comme uni à Zeus, tantôt comme distinct de sa volonté, et, en ce cas, tantôt comme supérieur, tantôt comme inférieur à lui. Dans la *Théogonie*, la Moire est décomposée en trois personnes (Clotho, Lachesis, Atropos), et ces trois Marées ou Parques, d'abord comme filles de la Nuit

1) Voy. Nagelsbach, *Homericæ Theologiæ* (2e éd., 1851), p. 120-143. Le Destin s'appelle, dans Homère, *Μετα* quand il est personnel, et encore *αἶψα*, *αἰσῆρα*, *αἰσῆρα*, *αἰσῆρα* (*αἰσῆρα*), *αἰσῆρα*, *αἰσῆρα*, etc. Les pléiophères appellent ordinairement la fatalité *αἰσῆρα* (*αἰσῆρα*).

(forces aveugles et inexorables), sont plus loin filles de Zeus et de Thémis. Voilà la Destinée ou la Nature, comme on voudra, réconciliée avec la Justice, et la puissance de Zeus élargie d'autant. Mais, élargie, elle redevenait responsable des injustices remarquées dans le gouvernement du monde; le problème qu'on croyait résolu se posait à nouveau, et le travail antérieur était à recommencer. Les Grecs n'imaginèrent pas d'autre méthode que l'ancienne; ce fut bien un recommencement. A mesure que le Destin s'assagit, qu'il devient ordre et harmonie, il faut une autre entité pour jouer le rôle de force perturbatrice, affranchie du joug de la morale. Alors apparaît Tyché, substituée à l'ancienne Moré, qui elle-même tenait la place de la force génésique primordiale, de l'antique Gæa. Quantité négligeable dans Hésiode, Tyché est déjà de moitié, au jugement d'Archiloque, dans la confection de la destinée humaine.

Tout ce que gagne Tyché, remarquons-le, est autant d'enlevé au Destin raisonnable, à plus forte raison à la libre disposition des dieux. Tyché, d'une part, de l'autre, les dieux et leur Destin plus ou moins providentiel, sont comme les deux plateaux d'une balance dont l'un ne peut s'élever sans que l'autre s'abaisse. Tyché est en dehors du monde des dieux proprement dits. C'est un *Extraneus*, une force indomptée et indomptable. Il suffirait d'être, comme Pindare, sincèrement religieux pour sentir que le rapide essor de Tyché menaçait la religion des dieux olympiens et travaillait un singulier affaiblissement de la foi en leur puissance. Qui priera les dieux si, après s'être assuré de leur bienveillance, il faut encore compter avec les caprices de la Fortune? Qui consultera leurs oracles, si, ces caprices de la Fortune, ils ne peuvent même les prévoir? Qu'il soit ou non l'écho des doctrines enseignées à Delphes, Pindare essaie d'annihiler Tyché par le procédé appliqué précédemment au Destin. Il lui donne la place d'honneur dans le groupe des Mères ou Parques, mais à condition qu'elle soit aussi fille de Zeus, et, comme telle, soumise à son père. Ainsi disciplinée, il la chante dans un hymne spécial et lavante pour elle de magnifiques épithètes.

Mais ce qui avait réussi autrefois ne réussit plus. Tyché ne se

laisse pas enrôler parmi les servantes de Zeus. La conviction était entrée dans les esprits que les dieux olympiens ne suffisaient pas à mener le monde, devenu décidément trop vaste pour eux. Ce n'était plus seulement le souci de la morale qui conseillait de limiter le pouvoir des dieux pour ne pas tourner éternellement dans le même cercle vicieux; c'était aussi la conception agrandie de l'Univers qui faisait sentir leur insuffisance. La philosophie naissante avait ébranlé le crédit des dieux auprès des hautes classes; le vulgaire constatait chaque jour l'impuissance des dieux à protéger les cités ou les personnes les plus dévouées à leur culte. On pouvait encore concéder aux dieux une part dans la conduite de la destinée; mais, cette part une fois faite, le reste appartenait à la force irresponsable que le peuple appelait Tyché, et les philosophes, la Nature. Il ne s'agissait plus que de savoir dans quelle proportion s'associaient les deux influences, celle des dieux, celle de la Fortune.

À partir de ce moment, aucune idée nouvelle n'entre plus dans le débat. Les esprits religieux cherchent à restreindre le rôle de la Fortune, que l'opinion courante, de plus en plus détachée de la théologie poétique, s'obstine à élargir. La croyance à la Fortune satisfait l'instinct populaire, à qui les théologiens ont longtemps fait violence et qui revient de lui-même à ses habitudes préhistoriques, aux puissances occultes, aux génies locaux, réunis dans le vocable à la mode. Dès qu'il se sent libre, il brise l'unité artificielle de cette Fortune, qui, comme la *Moero*, comme *Gna*, est trop universelle pour entrer dans l'horizon borné des destinées particulières. Chacun a bientôt sa Fortune à lui, son Génie propre, de qui il peut raisonnablement attendre aide et protection, car ce Génie est attaché à sa personne, et n'est « mauvais » que s'il est impuissant à le défendre contre l'effort tout aussi égale des autres Génies. Est-ce la somme de toutes ces volontés incohérentes qui forme la grande Tyché, ou le monde conçu comme un tout a-t-il aussi son Génie, c'est affaire aux logiciens d'en décider; le peuple n'en a cure. Ses hommages vont à la Fortune de la cité, et en général aux Fortunes particulières; la Fortune universelle reste vague à l'arrière-plan, comme

un recours commode où aboutissent tous les raisonnements en détresse, où l'on est sûr de trouver l'explication de tout ce qui paraît intelligible.

Entre la théologie poétique et la nouvelle religion populaire, issue de l'antique animisme, les philosophes, qui ne sont satisfaits ni de l'une ni de l'autre, ne sont pas médiocrement embarrassés. Ils ont écrit sur la Fortune, la Destinée, la Providence, une quantité d'ouvrages dont la perte n'est pas autrement regrettable. Nous n'y trouverions pas ce que nous cherchons, l'état de l'opinion commune, puisque les philosophes se font gloire de ne pas la suivre, et il est assez facile, connaissant le petit nombre de solutions applicables au problème, de présumer à laquelle d'entre elles chaque école s'était arrêtée. Il suffit de faire remarquer que la philosophie — nous l'avons déjà dit — ne pouvait être favorable à Tyché, et que, d'autre part, elle n'a pas su lui opposer une idée adéquate en étendue, supérieure comme valeur morale. La Fortune ne pouvait céder qu'à la Providence. Cette Providence, à la fois toute-puissante et juste, la religion polythéiste n'avait pu ni la créer, ni même la concevoir. La Providence est universelle ou elle n'est pas. Que l'on additionne les soins, faveurs et attentions de tous les dieux (*ἑσπερία, σπουδαία τεύχεα*), la somme ne fait pas une Providence; il y manque non seulement la toute-puissance, mais la coordination, le plan. Or, la philosophie, toujours en quête d'une Providence, a toujours été arrêtée, au moment de la définir, par l'intolérable contradiction qu'il y a à admettre simultanément une Sagesse toute-puissante et la réalité du désordre, du mal, qui entrerait ainsi dans la plan providentiel. Platon lui-même s'en tient au dualisme de la matière et du divin, et explique l'imperfection du monde par la résistance que la matière oppose à l'action divine. Il reconnaît, lui aussi, l'existence d'une spontanéité aveugle, irrationnelle. Que cette force soit appelée en bloc *ταίριατος*, ou que l'on distingue, avec Aristote, entre *ταίριατος* et *ἄγχι*, peu importe; c'est la part laissée à la Tyché populaire, antagoniste de la Providence. Enfin, le panthéisme stoïcien ramène le monde à l'unité, et, pour la première fois, la philosophie va créer une véri-

table Providence. Mais au prix de quelles contradictions! Les stoïciens ont été obligés de nier la liberté afin d'établir l'omnipotence de leur Dieu, d'affirmer la responsabilité — une responsabilité tout intérieure et dépourvue de sanction — afin d'échapper aux conséquences morales du fatalisme, et d'ergoter sans fin autour de ce paradoxe fondamental. Et tout cela pour aboutir, en somme, à ruiner la morale dont le souci trouble leur métaphysique: car, dans un système qui déclare providentiel tout ce qui est, il n'y a plus lieu de distinguer entre le bien et le mal. La Providence stoïcienne devient par là aussi étrangère à la morale que son contraire, la Fortune, avec cette circonstance aggravante que sa volonté est réfléchie et ne passe pas pour du caprice. Du reste, le stoïcisme, qui visait à devenir une religion et qui s'est donné tant de peine pour ne pas rompre avec la théologie traditionnelle, n'a jamais eu de prise sur l'âme du peuple. On peut donc dire, en faisant abstraction des nuances, qu'aucune doctrine ne réussit à éliminer du monde l'élément instinctif, irrationnel, source de la vie et agent de la destinée, qu'y avait admis la tradition la plus lointaine, et que tous les systèmes philosophiques ensemble n'ont pas retardé d'un instant le triomphe de Tyché. De toutes les réflexions et discussions se dégagait au contraire, de jour en jour plus nette, l'idée que cet élément irrationnel jouait dans le monde un rôle prépondérant et primait l'action intelligente des dieux.

Il n'y a pas, crayons-nous, dans toute l'évolution du type de Tyché ainsi conçu une seule solution de continuité, une seule de ces métamorphoses, de ces transitions de l'abstrait au concret, dont M. Allégro se montre si prodigue. Tyché est bien, du commencement à la fin, la Chance en général, et plus spécialement, pour les êtres vivants, la chance de bonheur et de malheur résultant de la naissance, de la génération, du Génie. En analysant le mot vague qui, avec les représentations plastiques, constitue toute sa personnalité, on constate que Tyché est une force cosmique absolument distincte de l'action des dieux olympiens, et qu'en remontant à ses origines, on aboutit à la Terre en passant par l'entité intermédiaire appelée Mère, ou à tous les génies

telluriques qui revivent dans les Tychés ou Fortunes particulières.

III

Il faudrait maintenant essayer sur les textes la valeur de cette théorie (que nous avons dû exposer toute faite, faute de pouvoir dérouler les sinuosités du chemin qui nous y a conduit), au moins sur les textes qui ont le plus embarrassé M. Allégro.

D'abord, le passage où Hésiode fait de Tyché une Océanide. Pourquoi une Océanide? Précisément parce que la famille des Océanides est pour lui comme un répertoire des forces de la Nature qui ne sont pas autrement personnifiées, répertoire commode, sans classification méthodique, où le théologien est libre de faire entrer pêle-mêle tous les vocables issus de l'imagination populaire et de la sienne. Après avoir aligné quarante-un noms d'Océanides, il avoue qu'il a cité seulement « les plus anciennes filles d'Océanos et de Téthys », mais qu'elles sont trois mille, occupées à surveiller partout à la fois la terre et les profondeurs de l'onde. Ce sont bien, sous la forme gracieuse de nymphes « au pas souple », les génies de l'ancienne religion naturaliste, enfants de la Terre, ici ses petits-enfants par Océanos, le premier-né des fils engendrés par Gaea et Ouranos. On sait, du reste, qu'Homère ne remonte pas au delà d'Océanos, qui est pour lui « l'origine de toutes choses »¹, ce qui rapproche encore les Océanides des sources mêmes de la vie. Rencontrant donc sur son chemin l'idée de « Chance » ou de « Hasard », bien insignifiante encore en un temps où les Olympiens attirent tous les regards, Hésiode l'a cataloguée, sans philosopher davantage, dans le compartiment mythologique destiné à recueillir la foule, en majeure partie anonyme, des forces naturelles les plus diverses. Il n'en a pas fait pour cela une divinité champêtre ou marine: ce n'est pas à l'humble Tyché du moment que revient la corne d'abondance et le gouvernail, mais à la Tyché future, dispensatrice de la ri-

¹ Hom., *Iliad.*, XIV, 340.

chasse et pilote de la destinée. Ira-t-on attribuer aussi le caractère de divinité rustique à Pitho — don naturel de la persuasion — qui figure en tête de la liste des Océanides, ou à Styx, qui la termine? Ce n'est évidemment pas non plus à titre de divinité rustique que la Némésis de Rhamonte a été classée par certains mythographes parmi les Océanides¹. Ces mythographes n'ont fait qu'user, comme Hésiode, du compartiment banal où s'entassaient tous les génies d'origine inconnue, relégués dans les obscures fonctions d'ouvriers de la Nature.

Ainsi se trouve supprimé le large fossé qui, au jugement de M. Allègre, sépare les deux premières étapes de la carrière de Tyché et qu'il a cru devoir contourner en greffant sur le titre d'Océanide la fonction de divinité rustique, et sur la fonction le caractère de « déesse du bonheur ». Tyché, dans la définition superficielle qui a longtemps suffi à l'imagination populaire, a toujours été la « Chance », heureuse ou malheureuse. L'épithète d'Agathé n'indique pas du tout qu'elle dispense uniquement le bonheur; ce serait plutôt une preuve du contraire. Le croyant qui l'invoque ne fait appel qu'à la chance heureuse; il l'invite à rester ou à devenir telle pour lui; il se garde de toute parole de mauvais augure, et l'épithète se fixe ainsi à l'état d'euphémisme, précisément parce qu'on sait qu'il pourrait y avoir danger à en employer de plus véridiques. On ne s'y prend pas autrement avec les Euménides. Cependant, tout compte fait, dans le concept de Tyché, l'optimisme, sans être dominant, tend à l'emporter. Bien que son principal rôle soit d'endosser la responsabilité des biens et des maux immérités, la Fortune n'est pas essentiellement malveillante. Universelle, elle est tout au plus indifférente au sort des individus; particulière, elle est censée s'intéresser à l'être qu'elle domine, et, comme on l'a dit plus haut, elle n'est décidément pour lui la « male chance » que quand elle n'est pas de force à lutter contre les autres Fortunes.

¹ Pausan., I, 37, 3; VII, 5, 3. Dans Hésiode, Némésis est fille de la Nuit. Elle devient Océanide en vertu de ses affinités avec Tyché. Sur ces affinités, voy. Allègre, p. 224.

Ceci supprime encore, croyons-nous, l'espèce de volte-face que M. Allègre a cru remarquer dans l'évolution du concept de Tyche, qui de déesse du bonheur serait devenue tout à coup capricieuse, et, somme toute, plutôt méchante, parce qu'elle n'a nul souci de la justice. Capricieuse, elle l'a toujours été, puisqu'elle est la cause invoquée à défaut de cause intelligible et que l'inintelligible en action s'appelle le caprice; injuste, elle l'est par définition, puisque le caprice et la justice sont choses incompatibles en théorie et ne peuvent s'accorder que par hasard dans la pratique.

Voyons si l'idée que se font de Tyche les poètes, théologiens et moralistes de l'époque historique répond bien au type précédemment défini. Il ne faut pas exiger ici de logique rigoureuse et prendre pour une métamorphose de Tyche la moindre altération du concept primordial. L'empire de Tyche ne s'agrandit qu'aux dépens des dieux qu'elle tend à remplacer, aux dépens aussi de la liberté et de la responsabilité humaine. Il y a lutte entre ces idées antagonistes, une lutte qui existe, non seulement dans le même temps, mais souvent chez le même homme, des opinions différentes et successives. Alman, par exemple, fait de Tyche une fille du Prévoyance, une sœur de Bon Ordre et de Persuasion. C'est dire en langage figuré que le succès va toujours aux gens rangés, éloquents, prévoyants, ou aux élites qu'ils dirigent. Nous avons là son opinion du moment, opinion suggérée par le sujet qu'il traitait et dont il changeait pour être en un autre sujet moins propre aux réflexions optimistes. Il y aurait quelque naïveté à chercher là une définition courante de Tyche être mythique. Alman, à ce moment-là, en nie plutôt l'existence, puisqu'il fait du bonheur la conséquence d'un sage emploi de la liberté. En revanche, Archiloque sacrifie la liberté humaine aux puissances fatales : « C'est de Tyche et de Mura, ô Périnées, que tout vient à l'homme ». Il ne s'agit pas du tout, comme le suppose M. Allègre, du mélange des biens et des maux, qui viendraient les premiers de Tyche, les autres de Mura¹. La réflexion

1) Allègre, p. 30.

du poète à une bien autre portée. Il tranche à sa façon une question qui préoccupe ses contemporains. Au lieu d'opter entre la Destinée imposée par Zeus et la Fortune, il partage entre elles la conduite de la vie humaine. C'est comme s'il disait : « L'homme se croit l'artisan de sa destinée; mais une partie de son existence est menée par les dieux, et le reste par le hasard ». On dirait même, à voir Tyché précéder Moira, qu'Archiloque fait déjà la part de Tyché plus grande que celle de la fatalité intelligente admise par la religion olympienne. Nous ne reviendrons plus sur la façon dont Pindare essayait de réconcilier la Destinée et la Fortune. Hérodote entendait mieux que lui encore l'intérêt des oracles, dont il vante à tout propos l'infailibilité, car il passe Tyché sous silence et ne veut connaître que la Moira. En effet, le raprice de Tyché supprime jusqu'à la possibilité de la divination, qui devient au contraire aussi stérile qu'inutile avec une fatalité inéluctable et connue des dieux. Mais la foi d'Hérodote — c'est un signe des temps — ne relève guère les dieux olympiens; il concentre dans la Moira toute l'énergie que d'autres répartissent entre la Moira et Tyché, et il lui arrive de dire que « la destinée une fois arrêtée (*τῆς ἀπορρομένης μοίρης*), y échapper est impossible, même à un dieu »¹.

En somme, tout le monde est d'accord pour retirer aux dieux une notable part d'initiative et de responsabilité dans le gouvernement du monde, et pour leur adjoindre une force naturelle, spontanée, irresponsable, qui s'appelle ordinairement *τύχη*, et, à l'état d'abstraction pure, *ἀνέμωτος*. Tout ce qui ne reconnaît pas pour cause la liberté humaine est imputable ou aux dieux ou à Tyché². Il y a même déjà des esprits qui simplifient la recherche des causes en éliminant les dieux. Thucydide ne connaît

1) Herod., I, 91.

2) L'Agamemnon d'Euripide (frég. Aut., 1136), rejettant toute responsabilité sur les puissances terribles, les augures ainsi *τῇ ἀνέμωτῃ μοίρῃ* (la destinée appliquée par les dieux) *οὐκ ἔστι* (la Fortune universelle) *ἀνέμωτος τύχη* (Fortune ou Génie de l'individu). Isocrate, affirmant que tout va bien, dit *τῇ ἀνέμωτῃ μοίρῃ οὐκ ἔστι τύχη* (Phan., 1202). « Comme tout va à souhait, s'écrie le philosophe d'Aristophane (Pac., 900), la *τύχη* elle-même *τῇ τύχῃ ἀνέμωτος*. » Aristotele est bien seul coupable de son crime, dit Lycurg (de Andoc., 25) : « *καὶ δὲ οὐκ ἀνέμωτος*

dans le monde que des lois naturelles et la volonté humaine. Les lois naturelles tiennent chez lui la place de la Tyché populaire. Quand il parle de la Fortune — et il en parle souvent — il entend par là l'imprévu, c'est-à-dire l'effet de causes naturelles qui échappent à l'homme et dérangent ses plans. Cette force des choses, il l'appelle volontiers « géniale » (ἐκ δαίμονος) « pour éviter de l'appeler divine et surtout de la personnifier. Quand il fait parler ceux qui la croient divine, il a soin de préciser: ainsi les Melliens appellent l'intervention divine « la fortune provenant du divin (τῆς τοῦ θεοῦ τύχης) »¹. Il y a lieu après cela de s'étonner qu'on ait pu transformer Thucydide, qui s'appellerait aujourd'hui un positiviste, en un champion de la Providence².

Au siècle suivant, l'équilibre à peu près maintenu jusqu'alors entre l'intelligence divine ou humaine, et l'inconscient est détruit. Tyché l'emporte. Son nom figure en tête des actes publics, soit seul, soit associé, par habitude, à celui de « dieu »³. Les orateurs la voient partout, la citent à tout propos, devant le peuple ou devant les juges. « La Fortune, dit Démosthène, pèse d'un grand poids, ou plutôt elle est tout dans toutes les affaires humaines »⁴. « Les affaires de Phocide ont été gâtées, observe Eschine, d'abord par la Fortune, qui est maîtresse de tout, ensuite par la longueur du temps et dix ans de guerre »⁵. Et plus loin : « C'est la Fortune qui m'a jeté aux mains d'un Barbare déloyal »⁶. Expliquant les bonnes intentions de Charidème, Dinarque ajoute : « Mais la Fortune a tellement renversé ce dessein qu'il en est

les deux ou le troisième ? » Ce mot est bien synonyme de τύχη, car Týxat, dans un autre passage (*Epitaph.*, 77), oppose le mort glorieux des bras à la mort naturelle (ἐκ νόσου καὶ νότῳ), qui vient de la Fortune (τῆς τύχης). De même Antiphon (*De Choro.*, 15).

1) Thucyd., V, 104.

2) Allégre, p. 70.

3) La formule ἀπὸ Τύχης est plus ancienne que la formule Ἀπὸ Τύχης. Elle se rencontre dès 546 avant notre ère sur une inscription de Païlia (*C. I. G.*, 4). Ἀπὸ Τύχης est presque toujours une Fortune particulière, ou tout cas, un aspect particulier de la Fortune.

4) Démosth., *Olynth.*, II, 22.

5) Eschin., *De Sub. leg.*, 121.

6) *Ibid.*, 123.

sorti le contraire de ce qu'on en attendait ¹. Il va sans dire que les orateurs n'analysent pas de près cette Tyché qui leur sert à plaider l'irresponsabilité de leurs clients ou la leur propre. Tyché leur est d'autant plus commode qu'elle reste plus vague. Peut-elle être bonne? Sans doute, surtout à l'état de Fortune particulière. Les formules officielles le disent, et c'était un lien commun à Athènes que de vanter la Bonne Fortune du peuple athénien². Mais le plus souvent, Tyché étant là pour expliquer les insuccès dont personne ne veut être responsable, il faut bien qu'elle soit inintelligente et mauvaise. D'autre part, il était imprudent de trop insister là-dessus, car ceux qui ont bonne chance aiment à croire qu'ils la méritent. A ce point de vue et selon les besoins de la cause, Tyché se rapproche de la divinité, pas assez pour se confondre avec elle, assez pour que l'on puisse attribuer indifféremment l'intervention visée à la divinité (*θεός*) ou au Destin (*Μετα*), à la Fortune (*Τύχη*) ou au Génie (*δαιμόνιον*). Tous ces vocables se succèdent et se remplacent dans la bouche des orateurs, qui, comme pour augmenter encore la confusion d'idées où fleurissent, à l'abri de la froide logique, la poésie et l'éloquence, mêlent à la mode la doctrine des Fortunes particulières. La Bonne Chance du peuple athénien est faite de la male chance de ses ennemis, et — chose bizarre — peut être entravée par la male chance de ses serviteurs. Eschine affirme que Démosthène porte malheur à tous ceux qu'il conseille, et lui-même, comme le remarque spirituellement M. Allègre, n'était peut-être pas très convaincu du contraire³. Toutes ces Fortunes particulières se contrecarrent par une sorte de poussée automatique, et aucune n'obéit à la Tyché universelle, qui agit en chacune d'elles. Celle-ci ne sait ni ne veut coordonner leurs efforts, car il lui faudrait pour cela un plan, et si elle en avait un, elle serait une Providence et non plus la capricieuse Fortune.

Dans ce mélange chaotique d'idées de toute provenance, un

1) Thucyd., *de l'éloquence*, 32.

2) Démosth., *Pro Corin.*, 352. Cf. *Proan. Demosth.*, 58.

3) Allègre, p. 21.

onl exercé distingue un retour de plus en plus marqué vers l'animisme primitif. Les dieux s'en vont, et les *εἰσωγῆς*, les numen reviennent. La Tyche universelle, substituée à la Mère, qui elle-même remplace la Grande-Mère (*Μῆρς παῖς καὶ Τύχη*)¹, était une synthèse quelque peu artificielle, à l'usage des théologiens : la foi populaire retourne à la démonologie des vieux âges; le monde contient assez de « génies » pour que chacun, comme Socrate, ait le sien. Le fractionnement de Tyche n'est pas une déviation dans le développement du concept primordial; c'est au contraire une restauration plus complète de la religion archaïque. Dans tous ces textes du iv^e et du iii^e siècle, qui trahissent les perplexités du sens commun, également incapable de concilier l'action des dieux avec la poussée aveugle de la Fortune, l'une et l'autre avec la liberté humaine, il n'y a pas un mot concernant Tyche qui ne s'applique à la force naturelle, géniale, irréalisable et irresponsable, définie plus haut.

Mais Polybe, et son stoïcisme, et sa Fortune-Providence? Si Polybe était réellement un philosophe, son opinion importerait peu : mais il ne se distingue du vulgaire que parce qu'il croit raisonner. Toutes les fois que la liberté humaine suffit à expliquer les faits historiques, il s'en tient à cette cause : il ne renvoie « à Dieu et à la Fortune » que quand il est à court d'autres raisons : en ce cas, dit-il, « vu l'embarras, nous nous rangeons aux idées de grand nombre »². Ces idées, il ne s'aperçoit même pas qu'elles aient besoin d'être éclaircies. Le plus souvent, pour écarter le choix entre *Θεός* et *Τύχη*, il accole les deux termes; ou il fait entrer le divin dans la Fortune, de façon que celle-ci devient capable de vastes desseins, et même de justice, tout en restant vulgaire et à tout moment convaincue d'inconstance. On ne peut pas dire que Polybe ait modifié en quoi que ce soit les idées constantes, car, tout en essayant de combiner la Fortune et la Providence, il n'a rien fait pour atténuer l'incompatibilité qu'il y a de l'une à l'autre et ne l'a même pas remarquée.

1) Pausan., II, II, R.

2) Polyb., XXXVII, 4, 2.

De même Plutarque. On trouverait difficilement dans toute l'antiquité un esprit plus dépourvu de la faculté logique. Il est vrai qu'un tel tempérament est précieux pour un moraliste, et que, mieux enchaînés, les raisonnements de Plutarque seraient souvent moins édifiants. Dissertant *Sur la Fortune des Romains*, Plutarque commence par mettre en opposition la Fortune et la Vertu, puis assure que ces deux ennemies se sont réconciliées à Rome, et finit par démontrer que, de leur propre aveu, les vertueux Romains doivent tout à la Fortune. Entre autres faveurs, elle lui doit la mort prématurée d'Alexandre, qui, maître de l'Orient, aurait bien pu conquérir l'Occident. Entraîné par son patriotisme hellénique, Plutarque écrit deux discours *Sur la Fortune ou la Vertu d'Alexandre*, et il y affirme que le héros a dû tous ses succès à sa Vertu, la Fortune n'étant occupée qu'à lui spécifier des obstacles. Elle l'a traqué comme une bête fauve, l'a attiré chez les Oxydruques dans un véritable guet-apens et l'a fait mourir à la fleur de l'âge. Plutarque s'empêtre comme à plaisir dans un amas de contradictions mal déguisées par des citations, énumérations, prosopopées et autres ingrédients de rhétorique, mêlant la Fortune et les Fortunes particulières, le Génie et les Génies, employant tour à tour les mots « Fortune », « Génie », tantôt comme distincts, tantôt comme synonymes. C'est la Fortune qui a fait la grandeur romaine, parce que le Génie de Rome s'est montré plus puissant que le Génie de la Macédoine, celui de Sparte, d'Athènes et d'autres cités¹. Mais alors, le Génie de la Macédoine a dû être plus puissant que le Génie des Perses et aider la Vertu d'Alexandre à conquérir leur empire. Plutarque ne se fait pas l'objection, mais il consent que l'on attribue à la Fortune les victoires d'Alexandre « qui furent l'ouvrage de la force et de la guerre », pourvu qu'on lui concède qu'Alexandre a vaincu Darius par la supériorité de son énergie morale². Mais cette énergie ou vertu, Alexandre ne la devait-il qu'à lui-même? Plutarque paraît le croire; pourtant il

1) Plut., *De fort. Rom.*, II.

2) Plut., *De fort. Alex.*, II, 7.

enseigne d'une manière générale que « les grands hommes tiennent de la Fortune leur pauvreté et leur richesse, leur faiblesse de corps ou leur vigueur, leur laidier ou leur beauté, leur longue vie ou leur mort prématurée »¹. Pour Alexandre en particulier, c'est « le Génie qui avait envoyé son âme ici-bas et qui s'est hâté de la rappeler à lui »². Ce Génie, soit dit en passant, est bien identique à la Fortune qui a fait mourir Alexandre d'une mort prématurée. Ainsi, suivant Plutarque, le Génie ou la Fortune, l'être qui fait le corps, envoie l'âme, mesure la vie, n'exerce aucune influence sur les aptitudes intellectuelles et morales, et par elles sur la volonté, qui fait la vertu. Soit! En tout cas, la vertu d'Alexandre n'a produit des effets historiques qu'en raison de la condition où la Fortune l'avait placé et des moyens d'action qu'elle avait mis à sa portée. Voilà bien la Fortune passée à l'état de collaboratrice d'Alexandre. Du reste, si c'est la Fortune qui mène la destinée des peuples, comment croire que l'empire d'Alexandre se soit improvisé en quelques années malgré elle? Si la vertu d'Alexandre a suffi à ce grand œuvre, pourquoi la série de vaillants guerriers que Rome a produits et dont Plutarque lui-même vante la vertu n'auraient-ils pas suffi, sans la Fortune, à édifier lentement la grandeur romaine?

Mais c'est trop insister sur la philosophie flottante du bon Plutarque. Ses écrits sont précieux précisément parce qu'ils nous donnent l'état de l'opinion non réfléchie, du sens commun à son époque. On constate par lui que Tyché reste toujours semblable à elle-même. Ce qui s'accuse mieux, dans le monde gréco-romain, c'est la parenté ou plutôt l'identité de Tyché avec le Génie. Le culte du Génie impérial, que les Grecs appellent la Tyché du prince, a mis ce point de doctrine à la portée de tout le monde. Il est inutile de pousser plus loin la revue des auteurs : l'évolution du concept de Tyché est terminée depuis des siècles, et toute discussion à son sujet est close. Seulement, la Fortune et les Fortunes tiennent dans le monde plus de place qu'autrefois,

1) *De fort. Alex.*, II, 13.

2) *De fort. Alex.*, I, 8.

car la religion poétique a fait place à la démonologie, et l'esprit scientifique a disparu. La Fortune et les génies tiennent lieu et des dieux anthropomorphes d'autrefois et des causes naturelles. L'astrologie, qui a la prétention d'être une science et de remplacer toutes les religions, ne saurait admettre que le caprice de la Fortune dérange l'infailibilité de ses calculs; mais, d'autre part, en tant que fatalité naturelle, surtout en tant que Génie décidant de la destinée par les conditions de la naissance, Tyché a d'étroites affinités avec la fatalité astrologique. Aussi les astrologues, ou du moins certains astrologues, ont fait une place dans leur géométrie sidérale à la divinité en vogue. A côté de la méthode qui prend pour point de départ de ses mesures l'horoscope, il se crée un système différent ou dissident, déjà connu au temps de Manilius, celui des *Stylæ* (*sortes*), qui fait commencer les étapes de la destinée au « lieu de la Fortune »¹.

Nous devons renoncer à aborder ici le chapitre des associations et assimilations. On a indiqué et justifié plus haut celles qui paraissent à première vue les plus éloignées; en signalant les affinités de Tyché avec la Terre et les divinités chthoniennes en général. Les autres s'expliqueraient plus facilement encore. Il n'en est pas une qui ne puisse être rattachée, par un lien assez direct, au concept animiste de Tyché-Génie, force naturelle échappant aux prises de l'intelligence, du calcul, de la divination même, et représentant comme telle le Hasard.

Il ne reste plus à examiner que l'anomalie apparente résultant du défaut de proportion entre la popularité de Tyché et l'insignifiance de son culte. L'anomalie disparaît à la réflexion. Le culte est un hommage, surtout un hommage intéressé. Il est d'autant plus assidu qu'il est réputé plus efficace; que l'être auquel il s'adresse est plus limité, plus accessible, plus susceptible d'être tenté par les offrandes. Il faut au moins, pour qu'un culte s'organise, que l'être sollicité soit conçu comme une personne pouvant avoir volonté de servir ou de nuire et conscience de sa volonté.

1) Manil., III, 96-109. Cf. *Hist. de la Démonol.*, I, p. 241-242. Les deux étapes de la vie sont appelées *Stylæ*, sans doute par allusion aux deux entrées d'Hermès.

Or toutes ces conditions manquaient à Tyché. A l'état de forme universelle, Nature inconsciente ou volonté sans frein, elle décourage toute sollicitation. Limitée au concept plus restreint de Fortune particulière, elle est plus abordable, et même son inconstance est sinon fixée, du moins orientée dans un certain sens: ici commence le culte, attaché à quelque représentation plastique qui donne un corps à l'abstraction. Mais ce culte ne donne de sécurité à personne. Malgré tout, Tyché représente toujours un mélange indécis de fatalité et de caprice qui déconcerte ses adorateurs. Au fond, l'animisme ne comporte guère d'autre culte que la magie. On ne vénère pas les Génies; on cherche à les captiver, par la persuasion ou par la force des charmes. Aussi le culte de Tyché reste timide, incertain, parcimonieux. L'absence presque complète de témoignages à son sujet fait supposer qu'il est resté à l'état d'essai et s'est atrophié de bonne heure, faisant place à un culte analogue, mais d'une utilité plus certaine, le culte de la Fortune de Rome (*Dea Fortuna*) et du Génie impérial.

A défaut de culte, Tyché a eu des statues. L'art imposait la figure humaine même aux *nomina* ennemis de l'anthropomorphisme. Il a créé de toutes pièces celle de Tyché, ou au plus imitant quelque forme entrevue par l'imagination populaire, mais avec la conscience de traduire en symboles une idée abstraite. Il faut se débarrasser des *tyche* archaïques du Tyché que Pausanias a vus à Siryone et à Élis¹; c'étaient vraisemblablement de vieux fétiches représentant quelque « génie » local, des porte-bonheur anonymes à qui l'on donna plus tard — avec raison, d'ailleurs — le nom de Tyché. C'est l'œuvre de Boopatos qui ouvre la série des images de Tyché, elle aussi qui en fixe pour toujours le type; tant il est vrai de dire que, soit au point de vue théologique, soit au point de vue artistique, cette Fortune changeante a bien peu changé.

En résumé, nous croyons avoir montré :

1° Que Tyché a toujours été le Hasard ou la Chance;

1) Pausan., II, 7, 5; VI, 23, 4.

2° Que la popularité universelle et rapidement acquise de Tyché ne saurait être l'œuvre de l'esprit philosophique ou scientifique, lequel se propose toujours d'éliminer le hasard et de lui substituer des causes intelligibles, Providence ou causes naturelles;

3° Que la popularité de Tyché est due à un retour offensif de la vieille religion animiste, retour provoqué par l'insuffisance de la religion olympienne, celle-ci étant rétrécie par l'anthropomorphisme et le souci de la morale, et obligée de laisser en dehors de l'action des dieux les forces vives de la Nature;

4° Que Tyché est, par opposition aux dieux anthropomorphes, un *δαίμων*, Génie ou force génésique, infusant en quelque sorte la destinée, à l'état de chance bonne ou mauvaise, dans les êtres engendrés; force conçue, soit comme fractionnée en un nombre illimité de « Génies », soit dans son ensemble, et, en ce cas, identique à la Mère de la religion olympienne, à la Terre-Mère des cosmogonies;

5° Que ce système explique par un principe simple, resté toujours semblable à lui-même au cours de son évolution, les contradictions fournies par les textes, les identifications imaginées par les poètes ou par les artistes, et surtout l'identification complète de Tyché avec les Fortunes et Génies de la religion romaine, restée fidèle aux traditions de l'animisme.

Il est à peine nécessaire d'ajouter qu'un article comme celui-ci n'a pas la prétention de rendre inutile le livre de M. Allagré. Nous le donnons, au contraire, comme un fruit de la lecture de cet ouvrage éminemment suggestif, qui en a fourni et la matière et l'occasion.

A. BOUQUÉ-LAURENÇO.

LES ORIGINES DU MYTHE D'AURVA

Sans avoir l'intention de surfaire l'antiquité du *Rig-Véda*, et tout en reconnaissant qu'il contient plus d'indications sur un état social jouissant déjà d'une organisation et d'une civilisation assez développées qu'on n'a voulu en voir jusqu'ici, je persiste pourtant à croire qu'on y saisit la religion et la mythologie de l'Inde à une période vraiment primitive. J'entends que la religion s'y montre de la plus grande simplicité et que la mythologie n'y consiste encore le plus souvent qu'en comparaisons et en allusions d'un caractère beaucoup plus formel, occasionnel et pour ainsi dire de style, que légendaire, imaginaire ou fabuleux. Je sais bien que j'émetts là un gros paradoxe et qui demande des preuves. J'espère les fournir un jour.

Je m'abstiendrai d'ailleurs jusque-là de solliciter un crédit que je n'obtiendrais probablement pas. En attendant, je me contenterai de montrer par l'évolution d'un mythe qui me paraît bien connue qu'à cet égard, et au moins dans certains cas, les hymnes du *Rig-Véda* sont des sources dans toute la force du terme; c'est là que la tradition a pris son point de départ et c'est par là que s'expliquent le cours qu'elle a suivi et la physionomie qu'elle a revêtue. Je sais bien qu'on oppose *a priori* aux résultats d'une pareille méthode l'affirmation que « le monde védique continue une société antérieure qui échappe à l'histoire ». Non seulement je trouve que de pareilles raisons impliquent un positivisme dont la rigueur entraînerait la ruine de l'histoire même, mais je compte montrer par des faits que la fin de non-recevoir

à laquelle elles tendent est beaucoup trop absolue. Aux savants d'en juger par ceux qui formeront l'objet du présent article.

Les poètes sanscrits de l'époque dite classique étaient, comme les Alexandrins dans l'antiquité et nos versificateurs d'avant le romantisme, fort curieux de mythologie et très portés à en faire un usage à la fois élégant et érudit sous forme d'allusions, de comparaisons et d'applications morales, toutes les fois que l'occasion s'en présentait. C'est à cette habitude devenue un procédé courant de rhétorique que sont dus les vers du genre de celui-ci :

« Même celui qui le dessert obtient très souvent la faveur de l'homme magnanime : quoique le feu Aurva le brûle, l'océan lui fournit sa nourriture ¹. »

Quel était cet Aurva? c'est ce que les poèmes épiques ont pris soin de nous apprendre.

L'histoire d'Aurva, ou du feu qui porte ce nom, est racontée tout au long dans le premier livre du *Mahabharata*, v. 6799-6863. En voici le résumé.

Un roi, du nom de Kṛiavīrya, avait les Bhṛgu pour sacrificateurs. En mourant, il leur laissa toutes ses richesses, au grand mécontentement des Kātriya (il faut probablement entendre par là les membres de la famille royale ou les princes vassaux). Les Bhṛgu, effrayés par leur attitude menaçante, agirent chacun à sa guise avec leurs trésors; les uns les enfouirent, d'autres les distribuèrent aux brāhmanes, d'autres enfin y firent participer les Kātriya. Mais cela ne suffit pas pour contenter ceux-ci; ils mirent la main par hasard sur une partie des biens qui avaient été cachés sous terre, et, furieux de voir que cette précaution avait été prise contre eux, ils coururent ses aux Bhṛgu et les tuèrent jusqu'au dernier, sans épargner les enfants qui étaient encore dans le sein de leurs mères. Les veuves des victimes s'enfuirent dans l'Himālaya et l'une d'elles qui était enceinte, fit en sorte de porter dans sa cuisse l'enfant dont elle se trouvait grosse. Les Kātriya, informés de la chose, viennent la trouver pour mettre à mort le fœtus; mais, à leur approche, il sort de la cuisse maternelle où il

¹ *Subhāṣitāvalī*, n. 227, édition Peterson. Cf. *Bhāṣya*, II, 68.

était confirmé et la splendeur qui l'environne est telle qu'elle éblouit, ou plutôt aveugle, la troupe de ceux qui en voulaient à sa vie. Ils s'enfuient éperdus à travers la montagne et reviennent après des courses fatigues supplier la mère d'Aurva, tel était le nom du nouveau-né de la cuisse (*aurea*, dérivé à forme patronymique de *drau*, cuisse), de leur rendre l'usage de la vue. Elle leur répond que cela ne dépend pas de son bon vouloir; c'est le fils qu'elle a porté dans sa cuisse pour le soustraire à leurs cruels desseins qui, voulant venger le meurtre de ses parents, les a frappés de cécité, et c'est de lui par conséquent qu'ils ont à solliciter leur pardon. Les Katriyas suivent en conseil, obéissant de jour de nouveau de la lumière du jour, mais sans désarmer pour cela la colère d'Aurva qui se prépare à acquérir par ses invocations le pouvoir de détruire les mondes, afin de faire expier ainsi à l'univers tout entier le traitement cruel dont sa race a été l'objet. Ce projet a déjà reçu un commencement d'exécution; les mondes des hommes, des Asuras et des dieux sont anéantis quand les Bhrgus saisis de pitié, quittent le monde des Pitris qu'ils habitent depuis leur mort et viennent supplier Aurva d'apaiser son terrible courroux. Ils lui exposent surtout cette raison bien faite pour le calmer, qu'ennuyés de la vie terrestre et ne voulant pas mettre fin à leurs jours par crainte des châtimens qui sont la conséquence du suicide dans une existence nouvelle, ils se sont arrangés pour irriter contre eux les Katriyas en les mettant sur la voie des trésors enfouis sous terre; ils les ont donc provoqués à dessein et ne sont pas en droit de réclamer vengeance de leurs meurtriers. Qu'Aurva par conséquent vaille bien les épargner, eux et les mondes qu'il a l'intention de détruire à cause d'eux. Vaines prières! Celui auquel elles s'adressent a juré de tout détruire, et il tiendra parole.

Alors les Bhrgus, désespérant de le convaincre, s'avisent d'un subterfuge. Les eaux étant la base des mondes, qu'Aurva y jette le feu de sa colère et par là les mondes seront sauvés sans qu'il viole expressément son serment. Cette fois, il est de bonne composition; il veut bien croire qu'en brûlant au sein de l'élément d'eau proviennent tous les autres, c'est comme s'il anéantissait à

la fois ceux-ci et celui-là. Il obéit aux Bhrgus, et c'est depuis lors que, sous la forme d'une tête de cheval placée au sein de la mer, il en boit les eaux tout en vomissant le feu par sa bouche.

Tel est le récit du *Mahābhārata*, récit abrupt composé de matériaux à peine dégrossis et dont j'ai dû enlever parfois les aspérités pour lui donner une consistance logique que le texte ne fait souvent qu'impliquer.

On ne saurait d'ailleurs en séparer un passage parallèle du *Harivamśa*, v. 2527-2582¹.

La fable du *Harivamśa* est très sensiblement différente de celle du *Mahābhārata*, mais ne saurait toutefois que confirmer l'explication que cette dernière suggère. D'abord Aurva n'y est pas à vrai dire personnel; c'est un feu destructeur qui est sorti de la cuisse de son père Urva dans les circonstances suivantes. Urva était un Brahmarshi² qui se livrait aux pénitences les plus dures. La continence qu'il observait ne laissait pas prévoir qu'il eût jamais de postérité. Les autres Brahmarshis vinrent lui exposer qu'il ne devrait pas laisser stérile sa race; mais Urva, fidèle à ses sévères observances, leur déclare qu'il n'aura jamais d'épouse; cependant, il saura trouver le moyen d'avoir un fils sans recourir à une union charnelle. En vue de ce résultat, il offre en sacrifice au feu de sa pénitence sa cuisse dont sort une espèce de mâleure ardent qui reçoit le nom d'Aurva à cause de son origine (*āra* = union) et qui, dès sa naissance, menace de brûler tous les mondes. Il a déjà commencé à les dévorer, quand Brahma, vengeur des créatures dont il a la garde, vient trouver Urva et lui propose de donner à son fils une demeure où, sans avoir besoin de poursuivre ses ravages, il se nourrira d'ambrosie. C'est la tête de cavale qui est au milieu de l'océan. D'ailleurs, à la fin de la période actuelle, c'est avec son aide que Brahma détruira les mondes qui devront disparaître pour faire place à d'autres.

¹ Comparez aussi *Mahābh.*, I, 1008, où Aurva est donné comme le fils de Cyavana, fils de Bhrgu, et d'Arundī, fille de Manu.

² Les Brahmarshis sont des personnages légendaires qui tiennent le premier rang dans la hiérarchie des sanctificateurs mystiques. En général, les Brahmarshis représentent Agni.

La proposition de Brahma est acceptée et Aurva s'en est allé résider au sein de la mer, après avoir laissé à son père l'état dont il rutilait.

Ces deux versions, malgré leurs divergences, présentent certainement le développement direct ou indirect d'une brève indication du *Rig-Véda* contenue au vers 4 de l'hymne XCI du huitième mandala. Mais, avant d'arriver à l'examen de ce passage, il sera bon d'étudier le mot *aurea* au double point de vue grammatical et significatif.

Dans les deux récits qui ont été résumés plus haut, ce mot est considéré comme un dérivé à valeur patronymique de *āru* « cuisse »; *aurea* serait « celui qui est issu de la cuisse ». Mais il est facile de voir que, comme il arrive souvent en matière de développements mythologiques, ce détail sur lequel porte l'étymologie a été imaginé à cause d'elle. Dans le cas particulier, on a dit qu'Aurva est né de la cuisse (de son père ou de sa mère) par cette seule raison, sans doute, qu'on a considéré *aurea* comme dérivé de *āru*. La rédaction du *Harivamśa* laisse entrevoir clairement, ce semble, la combinaison d'une double hypothèse étymologique en donnant Urva comme père à Aurva, avec cette circonstance que celui-ci est sorti de la cuisse de celui-là. *Aurva* peut en effet dériver de *āru* mieux encore que de *āru* : et la version en question n'est qu'une manière d'utiliser les deux étymologies possibles. En réalité, la bonne est celle qui a contribué à établir un rapport de filiation entre Urva et Aurva, comme je vais essayer de le faire voir.

Dans le *Rig-Véda*, le mot *āru*, de la racine *ar-ur* « envelopper », se dit surtout de l'enclos ou l'étable qui renferme les vaches, en même temps que de l'enveloppe ou du pis qui contient leur lait. Dans les passages assez nombreux où il est question de l'étable des vaches, allusion est toujours faite au sens connexe qui vient d'être indiqué, lequel est en somme celui qu'a principalement en vue l'auteur. Il en résulte qu'*aurea*, à titre de dérivé adjectif d'*āru*, peut signifier tout à la fois ce qui vient de l'étable ou ce qui vient du pis des vaches, à savoir, soit les vaches elles-mêmes, soit leur lait.

Cette constatation faite, j'arrive au texte du *Rig-Véda* dont j'ai parlé tout à l'heure. Il est conçu en ces termes :

*aurvabhrgwant chucim
apnavāvad ā havya
agnim samudrandhanam.*

« Comme Arva et Bhrgu, comme Apnavāna, j'invoque le brillant Agni qui a la mer pour vêtement. »

On traduit ordinairement, et ainsi que je l'ai fait moi-même provisoirement, le composé *aurvabhrgwant* par les mots « comme Arva et Bhrgu » ; mais on n'a aucune raison de considérer *aurva*, qui ne se trouve nulle part ailleurs dans les hymnes védiques, comme un nom propre. Par là, on agit à la façon des anciens interprètes hindous ; on crée une figure mythologique qui n'existait probablement pas pour l'auteur de l'hymne en personnifiant d'une manière définitive un objet inanimé auquel il ne prêtait la vie que pour un instant et par pure métaphore. En somme, *aurva* signifie simplement et, d'après l'étymologie — celui qui vient de l'écurie ou du pis des vaches », — c'est-à-dire le lait ou le beurre clarifié (*ghṛta*) qui fournissait avec le soma la libation du sacrifice. Bhrgu ou les Bhrgus, c'est-à-dire les Brillants, personnifient de leur côté les flammes d'Agni ou du feu du sacrifice qui s'emparent de la libation. Celles-là et celle-ci réunies semblent, par leurs crépitements, invoquer les dieux ou chanter l'hymne, et rien n'est plus fréquent dans le *Rig-Véda* que les allusions à ces concerts, assimilés aux cantiques des prêtres, que les libations élevaient vers le ciel au contact des feux du sacrifice.

Dans le texte du *Harivamśa*, le souvenir de la nature réelle d'Arva semble encore vivant dans les détails qui nous représentent sa naissance comme le résultat d'un sacrifice, et dans le fait même qu'il se manifeste sous la forme d'un feu dévorant.

Le personnage d'Apnavāna dans l'hymne védique est sans doute proche parent des Bhrgus et représente, comme ceux-ci, une ancienne épithète d'Agni élevée à la dignité de nom propre.

Quant au détail d'après lequel ce dieu aurait revêtu la mer

pour vêtement, l'explication en est facile et sûre. La mer est dite ici, comme souvent, pour les eaux de la libation dans lesquelles Agni se baigne ou s'enveloppe lorsqu'il les enflamme. C'est encore une de ces figures qui reviennent à chaque instant dans les hymnes et auxquelles les Rishis se complaisaient d'autant plus qu'elles se présentaient sous la forme d'une antithèse paradoxale — l'union du feu et de l'eau — qui était tout à fait dans leur tour d'esprit.

Comment le vers ci-dessus était-il compris au temps où les matériaux qui devaient servir à la construction du *Mahābhārata* et du *Hariṣamṣa* s'élaboraient? Nous ne saurions le dire exactement. Mais toute la littérature des *Bṛhannas* est là pour nous montrer avec quelle fantaisie on employait à l'époque correspondante les textes védiques aux spéculations et aux développements les plus éloignés de leur signification véritable. Nous ne serons donc pas étonnés de voir la légende d'Aurva reposer sur des interprétations plus ou moins alléées, de la manière suivante, du passage en question :

1° Aurva a été pris pour le nom propre d'un personnage apparenté aux Bṛghus, parce qu'il est nommé à côté d'eux :

2° La comparaison « comme Aurva et les Bṛghus » (la Libation et les Flammes) a été appliquée, non pas à l'auteur de l'hymne ou au sacrificateur qui le chante, mais à Agni¹ revêtu des eaux de la mer ou y prenant résidence (le texte se prête à cette double interprétation).

3° Aurva (ou compagne des Bṛghus considérés comme des conseillers) est en conséquence assimilé à un feu (Agni) qui brûle au milieu de la mer, puisqu'elle lui sert de vêtement (ou de demeure).

Nous connaissons déjà la circonstance à laquelle est dû le fait qu'il est né de la cuisse. Nous achèverons de nous rendre compte des principaux traits qui caractérisant son rôle dans la version du *Mahābhārata*, en rappelant que la tête de cheval qui

1) Aux vers 771 sqq. du *Hariṣamṣa*, Aurva est identifié à Viśvā dont le nom ou peut voir une autre forme d'Agni.

le personifie dans ses rapports avec l'océan est une figure fréquente dans le *Rig-Véda* de la flamme du feu du sacrifice dont le sommet est identifié à la tête du cheval-Agri qui porte les oblations aux dieux.

Quant au commencement de la légende, on entrevoit assez facilement aussi quelles sont les formules habituelles du *Rig-Véda* qui ont été reliées entre elles pour lui donner un corps. Le roi *Krtarbya* (celui dont la vigueur ou l'héroïsme est achevé) est une figure d'Indra qui vient de boire le Soma et qui regagne le ciel après l'avoir goûté en laissant ses richesses — tous les biens qu'il procure à ses adorateurs — aux Bhrygu, c'est-à-dire aux flammes d'Agni qui lui ont apporté l'oblation. Mais ce qui reste le plus sûr, c'est l'identification d'Aurva à Agni et la création du rôle mythique de celui-là d'après une simple figure de rhétorique concernant celui-ci, et prise au propre à une époque où le sens réel des hymnes était à peu près perdu.

On pourrait montrer, je crois, que le procédé de développement que nous venons de prendre sur le fait en ce qui concerne le mythe Aurva est loin d'être isolé. En général, la mythologie post-védique doit son origine à des procédés analogues, et quand même, comme on l'a prétendu, les hymnes du *Rig* ne seraient l'œuvre que d'un collège de prêtres assez restreint, il n'en reste pas moins vrai que là est l'origine de la culture brahmanique sous toutes ses formes.

PAUL REINARD.

UN SAINT DU XI^e SIÈCLE

DOMINGO DE SÍLAS

Vers l'an mille, pendant que le monde chrétien attendait, prosterné dans l'épouvante, que retentît dans les cieux déchirés la trompette de l'ange, glas du « siècle » écroulé, un vent d'extermination passait sur l'Espagne. L'Islam, conduit par Al-Manzour, se ruait à l'assaut des petits États ibériques; les jours de Xerès et du Visigoth Roderyk semblaient renaitre pour les descendants du roi-baudit Pelayo. Rien ne tenait devant l'agile, ni armées, ni villes, ni murailles. Les habitants s'enfuyaient dans les montagnes; le conquérant rentrait dans Cordoue précédé de neuf mille captifs liés par le cou à la même corde. Ces massacres et ces dévastations durèrent depuis les premières invasions d'Al-Manzour jusqu'à la tuerie de Calatañazor, où le soleil levant du second jour vit s'enfuir vers Medina-Celi le destructeur vaincu, le victorieux de plus de cinquante batailles, comme le proclament avec emphase les historiens arabes ¹. « Je crains que la pâle éclipse de votre rayonnante étoile, insignes fils d'Omayah, ne baigne de ténèbres et le ciel et la terre », avait prophétisé Ibrahim ben Edris el Hassani ².

C'est vers cette époque de crise et de désespoir, où manquèrent périr la Castille et Léon, que naquit Domingo de Sílas, au village de Canas ³, vraisemblablement sous le règne de Sancho

1) Antonio Conde, *Historia de la Dominación de los Árabes en España* (II^e partie, pag. 108).

2) *Ibidem*.

3) Canas ou castillan moderne, probablement en Vieille-Castille. La Charte arthurienne du Cid et du Jimena (1074) nomme un roi de Canas ou se trouvait le monastère de Saint-Cyprien (Risco, *La Castilla*, etc., appendice, page 10).

el Mayor. Suivant son naïf chroniqueur, le poète Gonzalo de Berceo¹, son père avait nom Juhán, du lignage de Mauna ou Maunna, d'après le manuscrit du Monserrats, « homme honoré et connu, qui n'eût point faussé sa parole pour gagner monnaie. Quant au nom de sa mère, je ne le saurais dire »². Le poète qui nous a conservé les moindres détails et les plus petites faits de la vie du futur saint ne nous apprend rien des dangers auxquels fut exposée sa première enfance, quand apparaissait au loin l'avant-garde musulmane, et que maintes fois, éveillée dans la nuit, les habitants de Canas durent fuir au sommet des monts à l'approche de l'ennemi, traqués jusque sur les pentes par les cavaliers d'Al-Mansour. Peut-être cet enfant, tout jeune encore, debout devant sa porte, put-il voir passer par son village les vainqueurs de Calatanazor, la poitrail des chevaux enguirlandé de têtes arabes; les Basques avec leurs chiens, l'arc en main, la corne de guerre pendant à la ceinture, les barons navarrais enchemisés de fer de la nuque au talon, le large glaive tombant plus bas que l'étrier. Le cœur de l'enfant dut battre alors d'une magnifique reconnaissance envers Dieu qui sauvait les chrétiens de la servitude infidèle. La victoire apparut miraculeuse et nini-

1) Gonzalo de Berceo, le plus grand poète castillan du moyen âge, si l'on met à part les auteurs anonymes du *Romanero* et du *Poema del Cid*, était prêtre ecclésiastique et natif du village de Berceo, d'où lui vient son nom. De tous ses poèmes religieux, le *Vida de santo Domingo de Silos* nous occupe seule ici. Ce doit être la traduction d'une œuvre latine bien antérieure à l'époque de Ferdinand III le Saint et d'Alphonse X, sous lesquels écrivait Gonzalo. C'est du moins ce que l'on suppose les nombreuses répétitions du poète au texte latin qu'il recit sous les yeux, texte aujourd'hui perdu. Le manuscrit semble avoir été par instant bien difficile à déchiffrer, si l'on en juge par le passage suivant :

*Non deperte la cilla mal bien el pergamino,
 Ca era mala lora, merrado latino.
 (Strophe 629.)*

Le *Vida de santo Domingo* comprend 3108 vers, divisés en 771 quatrains, ou quatre vers de chaque strophe rimant ensemble. — Nous nous sommes servi pour cette étude de la transcription des *Poesias castellanas de Sanchez*. (Édition de Don Eugenio de Ochoa, Paris, 1842.)

² Strophes 7 et 8.

bée d'or à cette âme mystique et pieuse qui mêlait les souvenirs bibliques de David et de Josué aux égorgements de l'Espagne du ^{xv}^e siècle.

L'enfant était singulièrement sérieux et charitable. « Des ris et des jeux, il n'avait cure... quoique de peu de jours, il était très grave; des grands et des petits il était fort aimé... Les lèvres de sa bouche, il les tenait bien serrées pour ne prononcer folies ni dits corrompus. Le pain que, dans le jour, lui donnaient ses parents, il ne le voulait tout entier mettre entre ses dents, mais il le partageait avec les enfants qu'il connaissait ¹⁾. » Pour ce qui était de réciter le *Pater* et les oraisons, le *Credo* et les psaumes, il n'avait son pareil à Canas. Quand il apprit la piété du petit Domingo, « ses nouvelles parurent au Diable rudement » ²⁾, dit Borceu. C'est ainsi que se passèrent ses premières années, dans la prière et les exercices religieux, alors qu'il grandissait doucement à l'ombre des murs de son église. « La sainte créature vivait avec ses parents... à les révéror il mettait tout son soin ³⁾. »

Plus tard, son père lui confia son troupeau, et le petit Domingo, du matin jusqu'au soir, étendu sur l'herbe ou le dos contre quelque rocher, poursuivait sans trêve son interminable vision, et, pendant qu'il rêvait aux saints de l'église, flamboyant dans l'aurore irisée des vitraux, les loups et les voleurs respectaient ses brebis. Par ses soins et sa vigilance, « le troupeau s'augmentait et s'améliorait chaque jour ». — « Le Berger qui ne dort en aucune saison (c'est-à-dire Dieu) et qui fit les abîmes qui n'ont point de fond, lui gardait son troupeau de tout mal » ⁴⁾.

Après avoir mené ses moutons quatre années, sur les confins de Canas, Domingo résolut de se faire prêtre. Le projet plut à

1) St. 41, 42, 43, *passim*.

2) St. 17.

3) St. 48.

4) St. 24. — A propos de l'existence champêtre de son héros, le vicaire puète place ici une singulière apostrophe de la vie pastorale, et énumère les saints personnages qui furent bergers : Abel, le pasteur-martyr, les patriarches, saint Milon, l'écuyer singulier, David « le noble roi, nos vaillants lance », notre Seigneur Jésus-Christ, les évêques et les abbés, pasteurs de la chrétienté.

ses parents qui lui fournissent des vêtements plus convenables, lui cherchèrent un maître, « le conduisirent en l'église et l'offrirent à Dieu »¹.

« L'enfant allait à son école de grand matin; mère ni sœur n'avaient à le lui dire: au milieu du jour, il ne faisait longue méridienne². » En peu de temps, l'élève apprit les Psaumes, les hymnes, les cantiques; il se plongea dans la lecture des Évangiles et des Épîtres dont son langage conserva toute sa vie comme un reflet de tendresse. Les prières et les jeûnes alternaient avec l'étude et les veilles, les abstinences avec les pieuses méditations, tellement « que la lumière lui acriait du cœur ». Le novice, après avoir reçu l'ordination des mains de son évêque, put enfin chanter sa première messe. « Il savait bien garder sa frontière contre le Diable pour qu'il ne le trompât d'aucune manière »³.

Le jeune prêtre officiait depuis un an et demi dans sa ville natale, quand la pensée des misères du siècle vint assaillir son cœur. La terre apparut à ses yeux comme le lugubre royaume où Satan tenait sa cour; l'exemple de Jean-Baptiste et de saint Antoine le hantait. Marie l'Égyptienne, saint Millan et son maître saint Félix devinrent ses modèles, avec Jésus qui soustra l'ascète du Démon dans les déserts de la Judée.

Demingo quitta donc Canas, et s'en fut, plein d'une immense tristesse, « aux lieux solitaires où les hommes n'habitent plus. Quand il se vit seul, éloigné de tous, il exulta comme s'il fût guéri de la fièvre, et rendit grâce au Christ qui l'avait guidé. Il n'avait pas, sacher-le bien, du poisson pour son repas »⁴. C'est là que l'ascète vécut dans l'apex escarpement des rocs, seul, face à face avec son Dieu, torturant sa chair, « souffrant rude vie, couchant en mauvais lit »⁵, passant le jour en prières, et demandant au Seigneur de donner aux peuples « la paix, la paix,

1) Sl. 36.

2) Sl. 37.

3) Sl. 48.

4) Sl. 55 et 60.

5) Sl. 68.

la vérité, l'amour et la charité » ; l'invoquant contre « les hérétiques faux qui sèment mauvais venin », le suppliant d'arrêter les ravages de l'Islam et de briser la puissance aux mains des infidèles. Le Diable qui tourmenta les premiers chrétiens dans les sables de la Thésaïde, ne pouvait épargner le solitaire espagnol ; son attaque dut être rude. Berceo cependant se tait là-dessus. Une sèche allusion nous apprend seulement qu'il repoussa les mille tentations dont l'assiégea l'Esprit du mal, preuve que la chronique latine ne fournissait au poète aucun détail sur cette grande lutte de tous les jours et de toutes les nuits.

Enfin, amaigri, spiritualisé par un an et demi de jeûnes et d'austérités, Domingo descendit de la montagne, trompé par la méditation comme une lame par le feu. Invincible aux coups de Satan, victorieux de sa chair, il s'en fut droit frapper à l'antique convent bénédictin fondé par saint Millan, au temps des rois visigoths. Le sentiment qui le poussa dans les ordres et sous la servitude claustrale n'était autre que la volupté d'obéir, de vivre courbé sous la règle étroite, et de « mettre sa volonté au pouvoir d'autrui »¹. Disparaître, s'abîmer dans l'unité catholique, tel fut le rêve dont il vint chercher la réalisation à San Millan. Ne nous est-il pas permis de supposer qu'en cette occasion le chrétien redouta peut-être d'éprouver, lui aussi, ce sentiment d'indépendance religieuse, né de la solitude, et qui caractérisait les grands mystiques espagnols ; qui, chez sainte Thérèse et Fray Luis de León, fait craquer comme un vêtement trop étroit pour leur foi débordante la catapace du dogme.

C'est ainsi que « le nouveau chevalier prit les ordres... les yeux à terre, le capuchon baissé, le teint jauni comme un homme qui souffre »². Sa vie se passa dans l'obéissance monotone et dans le travail des champs avec ses frères. Le nouveau moine était si assidu à la chapelle qu'on ne l'en pouvait faire sortir ; tellement que l'abbé, frappé d'une telle dévotion, voulut éprouver sa vertu et voir jusqu'où pourrait aller son zèle. Il le chassa de

1) *Id.* 82.

2) 84, 84 et 86, *passim*.

Sau-Milan, et l'envoya seul résider dans un ermitage ruiné, à Santa-Maria, où, dit Berceo, « il ne trouva point de pain ni autre victuaille »¹, si bien qu'il demandait l'aumône et travaillait de ses mains pour gagner sa nourriture, hébergeant les pauvres et partageant avec eux ce qu'il possédait.

Cependant l'abbé et ses moines, touchés de son humilité et désarmés par sa soumission, l'envoyèrent chercher. L'anachorète revint au couvent, et, après avoir dit son oraison, gravit les degrés du chœur et s'agenouilla pour recevoir la bénédiction ecclésiastique. « Le Roi céleste lui accorda telle grâce, qu'il ne semblait déjà plus une créature mortelle, mais un ange ou quelque corps spirituel qui vivait avec eux (les moines) sous une figure de chair »². Chacun l'admirait, et l'abbé lui-même le nomma son prieur. Domingo n'essaya pas de se dérober à cette charge dont il se croyait indigne, estimant que ne pas obéir à son chef serait grand péché. Sa vigilance et sa foi réformèrent les abus, resserrèrent la discipline, incendièrent d'un saint zèle tous les frères de l'ordre, quand une agression inattendue du pouvoir séculier vint troubler pour longtemps la paix du cloître.

Don Garcia IV occupait alors le trône de Navarre³, un âpre batailleur qui frappait indifféremment sur les hommes chrétiens et sur les adargas infidèles, un homme rude au peuple et ne respectant guère l'avoir de l'Eglise, estimant que les bons coups d'épée qu'il donnait pour Jésus valaient bien le murmurement des moines agenouillés. « Le seigneur de Najera, le fils du roi Don Sancho qu'on surnomme le Grand, un ferme chevalier, un noble champion, fit plus d'une Moresque veuve de son époux; mais il avait une tache, il était envoleux »⁴.

Or donc, conseillé par son avarice, Don Garcia s'en vint, tout

1) St. 105.

2) St. 120.

3) Il commença de régner en 1035, et mourut à la bataille d'Atapuerca, contre Ferdinand I^{er} de Castille, son frère (1053).

4) St. 127 et 128, passim. — Le *Romanero* montre Garcia accusant sa propre mère devant son père Sancho le Grand, parce que la reine lui refusait un cheval de paix qu'il désire.

arme, frapper à la porte du monastère de Saint-Millau, et, s'adressant au supérieur : « Oyez, abba, dit le roi, vous et ceux qui demeurent en votre couvent, apprenez le sujet de ma venue... vous raconter mon fait serait tarder beaucoup, je désire abrégé... de vos trésors je veux que vous me donniez pittance. Mes ancêtres vous les ont donnés, c'est chose véritable... Il est juste que vous me les prêtiez aujourd'hui, nous vous rembourserons d'une ou d'autre façon. » Quelle fut la stupéur des moines et de l'abbé, il est facile de l'imaginer. Mais Domingo, debout devant le seuil sacré, et parlant pour tous : « Ce qui une fois est offert à Dieu, dit-il, ne doit jamais être employé à un autre usage; qui le détournerait, serait insensé; on lui en reparlerait au jour du jugement. Roi, garde ton âme, ne commets tel péché, ce serait sacrilège, crime défendu. Via de tes tributs, de tes rentes légitimes. Pour un avoir qui ne dure pas, ne vende pas ton âme. Prends garde ne ad lapidem pedem tuum offendas. » Le fils de Sancho ne se contenta plus, et, s'adressant à Domingo, le haubert répondit au froc : « Moine, de parler devant le roi, qui vous rendit si hardi ? Vous semblez peu habitué au silence... Vous êtes insensé, et discourez comme un fou. Mais je veux vous conseiller, soyez silencieux. » — « Sans le mériter, roi, par toi je suis maltraité, tu me menaces à tort quand je parle justement... Dieu défend que tu commettes pareille action. » — « Moine, vous êtes bien raisonneur, vous semblez un légiste. » — « Roi, tu agis mal en m'outrageant de la sorte; tu dis en ta grande colère des paroles insolentes, tu mets à ton compte une lourde charge de péchés. Les erreurs que tu profères avec grande félonie et les autres fautes que tu commets chaque jour, que le Christ te les pardonne, le fils de Marie. » — « Don moine hardi, vous parlez comme quelqu'un qui viègerait en un château élevé, mais, si je vous puis saisir hors du sanctuaire, soyez bien certain que vous serez pendu. » Alors lui répondit Domingo, l'ami du Créateur : « Au nom de Dieu, écoute ce que je te dis. Le mortel ennemi (le Diable) te tient enchaîné, c'est pourquoi tu t'opiniâtres à disputer contre moi. Tu peux tuer le corps, maltraiter la chair, mais tu n'es sur l'âme, roi, nul pouvoir. L'Évangile le dit, nous le devons croire,

Il ne faut redouter que celui qui juge les âmes. Roi, je te conseille, comme on doit faire pour semblable seigneur, ne désire rien dérober au saint confesseur. (saint Millan); ne sois pas larron de ce que tu as offert, sinon tu ne pourras contempler la face du Créateur. Si tu veux emporter les trésors, nous ne te les donnerons point. Si le patron du lieu ne les défend, nous ne pourrions tenir tête.¹ »

En entendant ce discours, l'insaisissable Don Garcia remit son manteau, et s'éloigna, jurant bien de tirer vengeance de la résistance du moine. Pendant que le roi s'en retournait, Domingo pria devant l'image de saint Millan. Il eut alors le pressentiment qu'il n'habiterait plus longtemps le couvent dont il venait de défendre les richesses « et qu'il aurait à manger le pain d'un autre moulin »². Il sentit le malheur venir à sa rencontre et la paix de sa vie prête à s'envoler.

Ses prévisions ne tardèrent pas à se réaliser. A l'heure où la vaillante ascète attendait de pied ferme les effets de la colère royale, le Navarrais cherchait un moyen d'abaisser le couvent et d'obtenir les richesses qu'il convoitait. Le Diable vint à son aide, le mauvais Conseiller³ lui indiqua un sentier pourri (« *sendero podrido* »). Don Garcia reprit le chemin de San Millan. « Abbé, je suis maltraité en votre abbaye; je vous l'affirme et vous le dis. Je veux que vous le sachiez, si vous ne me faites justice du prieur harnard j'emporterai les trésors et les héritages aussi⁴. » Le pauvre abbé tremblant consentit à tout et jura que le moine trop courageux perdrait son prieuré, et serait sur l'heure chassé du couvent. Alors le futur saint quitta son monastère, et partit seul, en un lieu pauvre, loin de ses frères, espérant, par son humiliation, désarmer l'envie et sauver les biens de l'Eglise des griffes séculières. Il aurait pu vivre tranquille en son ermitage, « mais le mauvais Ennemi ne le voulait pas ainsi »⁵.

1) Le dialogue du roi de Navarre et de Domingo s'étend de la strophe 131 à 150.

2) St. 102.

3) St. 105 et 106.

4) St. 172.

Bien qu'elle eût obtenu tout ce qu'elle avait exigé, la haine du roi ne désarmait pas. Six mois ne s'étaient pas écoulés, que Don Garcia recommençait la persécution; et réclamait au solitaire une grosse somme d'argent, prétextant que l'ascète avait en sa cellule de l'or à foison. Le pauvre homme protesta vainement : « Roi, tu le sais bien, jamais tu ne m'as rien donné; l'argent d'autrui, on ne me l'a point confié. Je n'aurais pas chésaurisé, je l'aurais partagé entre la gent qui souffre. Pour Dieu, ne désire pas me persécuter ainsi. Sache que tu ne peux rien me prendre. Même si je le voulais, je n'aurais rien à donner. Juge en toi-même, d'un bois sec, que peux-tu tirer ? » — « Moins, on ne vous doit croire; nous savons que vous possédez grand bien. Au temps où vous régissiez l'abbaye, tous m'ont dit ce que vous aviez coutume de faire. » — « Roi, cela me pèse plus que tout le reste; tu me soupçonnes de vol, c'est un péché mortel; jamais je ne fis telle chose, j'en atteste le Père spirituel. » — « Don moins, vous êtes savant dans le mal; ce que nous connaissons bien, vous le niez. Ces hypocrisies que vous portez avec vous, je crois bien que vous les trouverez amères quelque jour. » — « Roi, si telle est ma fortune, que je ne puisse habiter en sûreté avec toi, je veux abandonner la terre pour fuir l'amertume. J'irai chercher où vivre du côté de l'Estramadure »¹.

Sur ces mots, Domingo prit congé de chacun, « se recommanda au Père qui ouvre et qui ferme », et, traversant la montagne de Najera où il but l'eau froide des torrents, s'en fut seul à la cour de Ferdinand I^{er}, frère du roi de Navarre. « Qu'il te plaise me donner un ermitage où je servirai calm qui naquit de la Vierge Marie », dit l'exilé. Le Castillan tout joyeux répliqua : « Pour l'amour de ma foi, ta demande m'agréé »², et Ferdinand lui proposa l'abbaye de Silos, en la terre de Carazo, sur la montagne, un monastère jadis riche et puissant, mais en ces jours déchu de son ancienne prospérité, ruine, désert, à peine peuplé de quelques

1) De la st. 174 à 181. — Le royaume de León, et non l'Estramadure, qui fut encore à cette époque au pouvoir des Arabes et faisait partie du émirat de Cordoue.

2) De la st. 184 à 186.

mines en guinilles, menaçant de devenir « l'habitation des serpents ». Ce qu'il possédait n'eût pas suffi pour nourrir trois religieux.

Le roi convoqua ses barons : « C'est pour nos péchés, dit-il, que nous avons souffert tout cela, car nous sommes pécheurs, et ne nous sommes point amendés. C'est ainsi qu'un royaume peut être maltraité à cause d'un bon lieu qui est méprisé. Le prieur de San Millan est tombé parmi nous, homme de sainte vie et de bonté accomplie. Il a quitté sa terre. La chose advint par la grâce de Dieu, telle est ma créance. C'est lui qu'il faut en cette maison », et chacun s'inclina : « Nous l'autorisons tous », dirent-ils¹.

L'évêque approuva la décision royale, remit à Domingo le siège et la crosse abbatiales, après quoi, on prit le chemin de Silos avec grand cortège de chanoines et de prêtres, de clercs et d'abbés, de jeunes gens et de vieillards.

A peine arrivé dans sa nouvelle abbaye, Domingo se mit à l'œuvre courageusement. Son premier soin fut de réformer la discipline, de veiller sans relâche au maintien de la règle, de recruter de nouveaux frères, travaillant le jour et passant ses nuits entières en oraisons. Tout prospérait, Silos se relevait de ses ruines, « les moines étaient bons, il aimait leur pasteur; Dieu mit entre eux la concorde et l'amour; il n'avait point ses entrées dans la maison, le mauvais Séditieux qui fit révolter Adam et Ève contre leur Seigneur »². Le roi Ferdinand et les habitants des lieux voisins accumulaient les dons au sanctuaire, les victuailles au réfectoire, les ornements à la chapelle; la piété de tous veillait à l'entretien des moines et la réputation de l'abbé se repandait à travers la Castille.

C'est à cette époque où tout prospérait autour de lui, dans le rayonnement de son œuvre, que le futur bienheureux eut sa première vision, mystique apothéose qui vint illuminer d'un chaud reflet l'ombre froide de sa calvaire. Voici le récit dantesque qu'en fait Domingo à quelques confidentes intimes : « Je me vis en songe »

1) De la st. 103 à 209.
2) St. 218.

en un âpre lieu, sur la rive d'un fleuve terrible comme la mer... il en sortait deux rivières; deux cours d'eau profonds; l'un était plus blanc que pierre de cristal, l'autre plus vermeil que le vin des truelles. Sur le lit du premier, je vis un pont; il avait une palme et demie, point n'était plus large; de verre il était fait tout entier, non de bois. C'était, pour ne vous point mentir, un redoutable chemin. En dalmatiques blanches, au bout du pont, étaient deux hommes. L'un de ces deux personnages si honorés tenait en main deux précieuses couronnes. L'autre en portait six plus belles encore; leur cercle étincelait de gemmes précieuses. Plus que le soleil, il reluisait tant il était lumineux. Si belle chose jamais ne vit homme de chair. Le premier m'appela, celui qui tenait les deux couronnes, pour que je vinsse de leur côté. Je lui dis : « Le passage est mauvais. » Il me répondit de passer sans crainte et avec hardiesse. J'entrai sur le pont, quoiqu'il fût étroit, et le franchis. Ils me reçurent d'honorable façon, venant à ma rencontre au milieu du chemin. « Frère, dit celui qui était vêtu de blanc, suis le bien venu et le bien rencontré, nous venons t'apporter un savoureux message; quand nous te l'aurons dit, tu te tiendras pour payé. Ces tant honorables couronnes que tu vois, c'est pour toi que notre Seigneur les réserve. Les ayant gagnées, veille à ne pas les perdre, car le Diable veut te les dérober. » Je leur dis : « Seigneur, par Dieu, entendez-moi, D'où vient ce que vous me dites? » Je ne sais de telle vie, ni n'ai fait telles bonités. Découvrez-m'en la raison. — « Bonne raison tu demandes, dit le messager. Une de nos couronnes est tiède, parce que tu fus chaste et bon cloîtré. A l'obéissance tu n'as pas résisté. L'autre, sainte Marie mienne te l'a fait gagner, parce que tu t'es consacré à son église; en son monastère, tu fis grande amélioration. La troisième, pour ce couvent qui est en ta garde et qui, avant toi, vaguait en l'erreur comme une bête sans bride. Si tu persévères en les coutumes habituelles, les couronnes sont à toi; même que tu les a gagnées. » Aussitôt qu'ils m'eurent tenu ce discours, ils disparurent de devant mes yeux; je ne pus rien voir. Je m'éveillai, et me signalai la main levée. Pensons à nos âmes, frères et compagnons : soyons sincères envers Dieu et les hommes; si nous avons été

envers Dieu loyaux et droituriers, nous gagnerons couronnes qui valent plus qu'argent. Pour ce pauvre siècle qui durera peu, ne pardons point l'autre qui ne finira jamais. Qui n'échangerait la misère contre la richesse ? Qui dans la bassesse la veut chercher, la trouvera. En outre, je vous le demande comme un don, que ma confession demeure secrète, qu'elle ne soit pas connue jusqu'à ce que mon âme échappe à cette prison charnelle. » — « Le seigneur saint Domingo, lumière des Espagnes, eut encore beaucoup d'étranges visions, mais il les garda soignées dans ses entrailles. Malgré les apparitions que Dieu lui montrait, aucune vaine gloire n'était en lui. La chair, et le Diable avec elle, cherchaient à l'arracher au repos, mais ils ne le purent faire, dont ils eurent grande douleur. »

Pendant que la sainteté de Domingo rayonnait au couvent de Silos, l'abbé de San-Pedro d'Arlanda, Fray Garcia, vint demander au roi Don Ferdinand l'autorisation de transporter à son monastère les reliques de saint Vincent, martyr, avec celles de ses sœurs Sabina et Cristeta, qui reposaient au vieux cimetière d'Avila. Une vision, disait-il, lui avait ordonné d'aller faire part au roi du désir céleste. Ferdinand, toujours soumis à l'Eglise, approuva le projet, et se fut avec un pompeux cortège de moines et d'évêques chevauchant croisé en main sur leur mule, d'abbés, parmi lesquels était Domingo, de chevaliers et de peuple, que l'on alla chercher, dans la fosse oubliée d'Avila, les divins ossements. On franchit le Duero. Tout le long du chemin, jusqu'à San-Pedro, les habitants s'agenouillaient sur le passage de la procession ; on s'entassait, on s'étouffait autour de la châsse que chacun cherchait à toucher de ses mains. Les miracles furent nombreux : « beaucoup d'infirmités guéries de leurs douleurs » pour la gloire de saint Vincent, martyr sous les Césars païens. Dans la ferveur de leur zèle, prêtres et clercs, sans compter les fidèles, faisaient main basse sur les reliques. Tous voulaient rapporter en leur église, ou leur donjon, quelque morceau du glorieux confesseur. Qu'en demeura-t-il au monastère de San-Pedro d'Arlanda alors que cesses la pieuse curée ?

Domingo et ses moines s'étaient seuls abstenus de prendre part au pillage. Au retour à Silos, les frères s'en plaignirent à leur abbé qui répondit : « Si vous voulez être loyaux envers Dieu et si vous gardez ses commandements, il vous donnera des reliques... vous posséderez un corps saint ¹. » C'est ainsi qu'il prophétisait sur lui-même, sur sa fin prochaine et sur sa béatification, affirmait Barco, mais sans comprendre les paroles que Dieu mettait en sa bouche. Ceux qui l'entendaient ne pouvaient s'en expliquer le sens : d'aucuns pensaient que le supérieur était devenu fou.

Ici la raison perd pied. Les miracles commencent, grandissant comme on le voit pousser le flot. La pauvre Espagne avait si soif du prodige ! Tous les cœurs le demandaient, toutes les mains se tendaient pour toucher Dieu, tandis que là-bas, aux frontières, saint Jacques Tuor-de-Mores chargeait avec les Castillans dans la poussière des mêlées, symbole armé de la lutte pour le sol et pour la foi.

*Entraba en las grandes lides
Armado y en un caballo
A pelear con los Moros ².*

L'histoire du moyen âge ibérique d'ailleurs est un fourmillement de faits surnaturels. La Vierge apporte à saint Ildefonso une chasuble en toile de soleil et laisse sur la pierre l'empreinte de ses pieds ; Dieu lutte avec Pelayo dans la montagne d'Auseba où les Hérétiques des infidèles se retournent contre eux et les transpercent ; saint Jean et saint Millan apparaissent à Hernan Gonzalez et à Ramiro II sur le champ victorieux de Simancas ;

¹ St. 282.

² *Ensayo de un libro del Gál* (romance XXIX, édition de Leizig, 1871). — Saint Jacques se montre en rêve à Chailomagne : « Si me maravillo que tu n'as ma terre loyale qui tant de cités et tant de terres as conquises. Por no es te dar certain, qu'ami con Dex t'a fait plus puissant de toi les terriens esis, t'a il eût a delivrer ma terre de la main as sarrasins. ... » (*Chronique de Turpin*, édition Frédéric Wulff, Lond., 1881, page 2.)

saint Lazare se montre au Cid ; saint Jacques aide à prendre Colimbre ; le spectre de Ferdinand I^{er} surgit devant son fils au fossé de Zamora ; Alphonse Henriquez voit se dresser dans la lumière froide du matin Jésus crucifié au combat d'Ourique ; un ange indique un sentier aux chrétiens le jour de las Navas ; un autre vient déclarer à Alphonse VIII que le ciel approuve la consécration de sa maltresse, saint Georges monte à cheval par la bèche de Palma.

L'œuvre entière des grands dramaturges castillans abonde en merveilleux sacré. Lope, Cervantès, le sage entre tous, Calderon, cet esprit gigantesque tourmenté d'allégories subtiles, en font le sujet, non seulement de leurs *autos sacramentales*, mais encore de nombre de drames profanes où le catholicisme se mêle à la mythologie classique et aux machallements chevaleresques renouvelés d'Arioste. On y voit la Providence, la Religion chrétienne, l'Idolâtrie et le Démon se quereller sur le théâtre en une pièce historique¹ ; des cochers se referment d'eux-mêmes pour dérober le crucifix et les saintes images aux profanations des mécréants². Chez un autre poète, un ascète, ancien coupe-jarret, prend sur lui les innombrables péchés d'une dame mexicaine et son corps se couvre de lepro³. Des montagnes se meuvent et traversent la scène au commandement de Satan qui cherche à abuser Cipriano⁴ ; deux personnages surnaturels discutent sur la théologie devant Crisanto et s'évanouissent tout à coup⁵ ; une voix d'outre-tombe clame du fond d'une fosse, c'est celle du brigand Encolpio, fraîchement tué, qui appelle un prêtre, se confesse et retombe raide-mort après l'absolution⁶.

Aussi voyons-nous Domingo prophétiser et faire des miracles de son vivant même. Avec eux, le lugubre défilé des plaies et des douleurs humaines va passer devant nous. C'est d'abord une

1) Lope de Vega, *El Nuevo Mundo descubierta*.

2) Lope de Vega, *El Carmelito en la Muerte*.

3) Cervantes, *El Rucio dichoso*.

4) Calderon, *El Mupio prodigioso*.

5) Calderon, *Las dos amantes del cielo*.

6) Calderon, *La Direccion de la Cruz*.

jeune de Castro, Maria, qui avait perdu l'usage de ses pieds, ses doigts étaient paralysés et ses yeux ne pouvaient voir; elle était muette, la souffrance l'avait rendue plus « dure qu'un mûrier »; sa bouche était contournée, et les dents « semblables à des bâtons jodrus ». Ses parents la portèrent sur leurs épaules à Silos, où Domingo guérit la malheureuse.

Après la paralytique, Berceo raconte un exorcisme. Il s'agit d'une religieuse nommée Oria que le Diable obsédait sans relâche. « Le mortel Enemi rempli d'obscénité » rôdait autour d'elle dans l'ombre du cloître; « pour l'épouvanter et lui faire peur il lui faisait de vilains gestes et très mauvaises figures. Il prenait la forme d'un serpent, le traître prouvé, et se mettait devant elle; aucunes fois il se faisait tout petit, d'autres grand, démesuré, tantôt gros, tantôt maigre, il la guerroyait rudement, celui que Dieu mandisse, pour l'effrayer il faisait grandes mauvaisetés ¹. » Le pauvre homme affolé envoya demander secours au bon abbé de Silos, qui se mit en route aussitôt et vint la visiter. Il la fit confesser, communier, aspergea la cellule d'eau bénite, chanta la messe, et « le mauvais voisin s'en fut malgré lui » ².

Les guérisons d'avengles sont nombreuses. Près du couvent habitait un homme qui avait perdu la vue; Johan ³ était son nom,

1) De la st. 327 à 333, *passim*.

2) On peut comparer ce miracle avec un autre du même genre que rapporte Berceo, en sa Vie de son Milien. (Livre II, de la st. 184 à 190.) Le Viegoth chasse le Diable de la maison d'un certain Oureto, qu'il fit tuer la tante au-tant de Perpina, ou il avait établi domicile. Quand le malheureux voulait manger, « le bon jouailler rempli d'obscénité » levait les plats d'assiettes, s'il voulait boire, sans reculer son nez devant ses yeux. « Il levait pour la maison plus que mauvais vent, Le Dragon y faisait ses actions comme si elle fut son propre héritage. Ses gestes étaient plus humbles que ceux d'un chien. » C'est avec peine que saint Milien parvint à débarrasser le mauvais esprit qui lui jetait des pierres du haut du toit. Le Diable commit à son départ une vilaine et indigne que Berceo se refuse à la raconter. Se s'agrandit pas de ce son que Dante entendit au XXI^e chant de son *Enfer*?

Ed. esp. avec des cul fautes transcrits.

3) Nous conserverons partout la forme arabe des noms, telle que la donne le texte castillan du *ms*⁴ vénez. Xamena ou Samena. Johan ou Johan, etc.

« S'il était de lignage ou laboureur », le poète s'excuse de ne le pouvoir dire. Outre sa cécité, l'infortuné avait si âpre douleur aux oreilles « qu'il mordait les murailles ». En cet état, le misérable se fit conduire devant la porte du monastère et se coucha sur le sol. Toute la nuit, le saint pria pour lui « le Roi du ciel, le grand Empereur ». Le lendemain, l'abbé lui jeta l'eau bénite à la face. « Ami, va ton chemin ». L'avougle ouvrit les yeux et partit en rendant grâce à Dieu.

Puis, c'est un comte de Galice, Don Palayo, également privé de la vue, qui, après avoir longtemps vagué de sanctuaire en sanctuaire sans trouver de soulagement, vint chercher la guérison auprès de Domingo. Le miracle accompli, le bon chevalier laissa riche offrande aux moines et fut en sa terre.

« En ce temps, les Mores étaient bien proches; les hommes n'osaient aller par les chemins; ils enlevaient cruellement les malheureux attachés avec des cordes¹. » Certain jour, les infidèles marchèrent sur Soto et s'emparèrent d'un jeune homme pendant cette chevauchée en pays chrétien. Au retour, les musulmans l'enchaînèrent en leur prison. Or ses parents étaient pauvres; c'est à peine s'ils purent, avec tous leurs biens, réunir la moitié de la rançon. Tout espoir perdu du côté de la terre; sa famille songea à s'adresser au ciel, et tous vinrent trouver Domingo, le suppliant de sauver le prisonnier. « Amis, leur dit-il, tout en pleurs, si j'avais quelque chose à vous donner, je vous le donnerais; je ne pourrais l'employer à meilleure œuvre qu'au rachat des captifs. Mais nous n'avons monnaie, or ni argent. Nous n'avons qu'un cheval en la maison seulement. Nous vous l'offrons volontiers en cadeau. Que le Roi omnipotent fournisse ce qui manquera². » Pendant qu'ils s'en allaient vendre le cheval au marché, le religieux de Silos entra à la chapelle et se mettait en prière devant l'autel. Aux premières blancheurs de l'aube, les moines se joignirent à leur abbé, tous suppliant Dieu de délivrer le chrétien des mains infidèles. « L'oraison

1) St. 353.

2) De la st. 362 à 365.

du père de grande sainteté, la charité sainte la porta aux cieux ; elle plut aux oreilles du Roi de majesté. Le captif échappa de son cachot¹. » En effet, au moment où l'on jetait pour lui, ses chaînes s'ouvrirent d'elles-mêmes ; il se dressa, sortit de la cour quoique la porte en fût verrouillée, vint trouver ses parents et leur montra ses fers miraculeusement brisés.

Arrêtons-nous à ces aventures de capifs. De Gonzalo de Berceo jusqu'à Miguel de Cervantes, des romances de Melisendra et de Guifaro au martyrologe du P. Hacedo, elles remplissent chaque page de l'histoire d'Espagne, et, plus que toutes autres, renferment de précieux détails sur le caractère national, la haine des deux races, l'état social et religieux du *xv^e* siècle ibérique. Le témoignage des historiens arabes montrera que les chrétiens non plus ne se faisaient faute de réduire en servitude et d'enchaîner leurs prisonniers à l'imitation des Africains venus à la suite de Tarik ben Zeyad. Le Cid vendait les siens pendant le siège de Valence. Non seulement les fidalgos, mais les moines eux-mêmes possédaient des esclaves qui travaillaient à la terre, l'anneau de fer au pied, sous l'œil et le fouet des gardiens.

Le couvent de Silos en comptait plusieurs. Ils s'enfuirent une nuit de l'enclos où on les enfermait chaque soir, le labour terminé, grâce au manque de vigilance des hommes préposés à leur garde. Quand les évadés furent hors de l'enceinte, ils gagnèrent les champs par des chemins détournés, et vinrent se blottir au fond d'une caverne, dans la montagne, par crainte des bergers qui menaient paître leurs troupeaux aux environs. Au moment de leur fuite, Domingo était absent du monastère, quand une révélation divine lui fit connaître à la fois l'événement et la cachette des fugitifs, en la ville de Crunna où il se trouvait alors. Les moines, guidés par leur abbé, se mirent en route sous sa conduite, et s'enfoncèrent dans la sierra. On marcha droit à la caverne où les infidèles furent trouvés et ramenés reprendre leurs chaînes.

Avant d'en fuir avec les exploits surnaturels de Domingo, il

ne semblera pas indigne d'intérêt de mettre en regard des miracles obtenus par les prières du religieux castillan, un prodige musulman, rapporté par l'historien arabe Hemaïdi¹, et qui vient à l'appui de ce que nous venons de dire sur la sorte réservée aux prisonniers de guerre. Une pauvre veuve vint trouver un jour un vieux fakî ou docteur de la loi nommé Baqui ben Makhlad, sous le règne du khalife Abdallah I^{er} de Cordoue. « Il y a longtemps déjà que mon fils est captif, lui dit-elle. J'ai peu de bien et n'ai pu payer sa rançon. Il ne se trouve personne qui m'achète une chammière que je possède. Ainsi, je n'ai pas un instant de repos nuit et jour. » Le fakî l'exhorta à mettre sa confiance en Allah et lui promit de prier pour elle. Quelques jours après, la veuve lui amenait son fils. Le jeune homme raconta qu'il était esclave des chrétiens, avec beaucoup d'autres musulmans pris dans les combats et les chevauchées; qu'un gardien conduisait travailler aux champs. Soudain, sans qu'il y comprît rien, ses chaînes se brisèrent. (On constata que c'était au moment où Baqui ben Makhlad priait pour lui.) Anéanti devant son seigneur, on lui remit ses fers, ils se rompirent une seconde fois. L'Espagnol, troublé par ces manifestations surnaturelles, consulta ses moines. « As-tu une mère? » demandèrent-ils. Sur sa réponse affirmative: « Dieu, sans doute, écuta ses prières; puisqu'il le donne la liberté, nous ne pouvons l'enchaîner », et ils le renvoyèrent à la frontière arabe. « Tout est l'œuvre de la divine volonté, proclama le sage de Cordoue. Rendez grâce à Allah ».

Mais revenons aux miracles du moine de Silos qui se succèdent sans relâche. Voici d'abord un homme, antif de Gomiel, Garcé Munoz qui souffre de la goutte. Quand le mal lui saisissait le cœur, il perdait la mémoire, la parole et la vue. Oraisons et jeûnes, rien ne le soulageait. « L'infirmes lui-même eût préféré être mort, car d'aucuns côtés il ne trouvait consolation. » Comme la nouvelle de sa maladie était parvenue jusqu'à Silos, Domingo lui écrivit de le venir joindre. On transporta Garcia qu'accompa-

¹ Antonio Conde, *Historia de la Dominación de los Arabes en España* (II parte, cap. 127).

gnait en famille, et le saint commença ses prières. Il veillait, suppliait Dieu, récitait les psaumes, « il infligeait à sa chair de rudes afflictions.... Pendant ce carême, il était aussi décharné que quelqu'un qui fut longtemps prisonnier et enchaîné »¹.

Malgré tout, la goutte résistait aux remèdes mystiques. Enfin Garcia Munoz guérit. « Il resta avec sa victoire, le saint confesseur. Chacun estima que ce miracle était le plus grand et que, de tous les autres, il semblait le seigneur »².

Quelques temps après, un garçon de ferme manqua perdre l'usage d'une de ses mains : l'abbé n'eut qu'à dire une messe et le mal disparut sur l'heure.

Un habitant de Yecola « était envers ses voisins traître prouvé, tellement qu'il eût mérité d'être pendu »³. Le terrain dérochait les épis au temps des moissons. On le surprit un jour que Domingo passait par le chemin. Après l'avoir rudement admonesté, le bon abbé obtint de ceux qui le gardaient sa mise en liberté. Rien n'y fit cependant, crainte du gilet pas plus que sages conseils. De bourreau dans ce monde et du Diable dans l'autre, le voleur n'avait cure, si bien que peu de jours s'étaient écoulés quand des paysans vinrent apporter à Silos, irrécusable preuve de son endurcissement, les gerbes qu'il avait fauchées dans leurs champs. Pour la coup, le moine se fâcha. « Seigneur, s'écria-t-il, tu dois juger cette affaire. La honte est tienne, pense à la vengeance ». A peine ces mots étaient-ils prononcés « que la colère de Dieu vint sur cet homme »⁴ : en un instant il perdit la mémoire, et la force de son corps disparut. Le brigand perclus fut alors saisi d'un tardif remords; il vint en se traînant supplier Domingo de prier afin qu'il guérît, jurant de ne plus recommencer et de vivre honnêtement. « Garcia (c'était son nom), la punition fut un jugement du ciel, répondit le saint. Nous l'avons sauvé une fois de rude angoisse, et tu n'eus pas désir de l'amender. Tout cela

1) St. 414 et 415, passim.

2) St. 417.

3) St. 419.

4) St. 425.

5) St. 426.

est à ton profit, si tu l'entends. Dieu le fit pour que tu ne puisses pécher. Mieux vaut que tu t'en ailles infirme au paradis, plutôt que sain et bien portant tu tombes en enfer. De redevenir ce que tu étais, tu n'as plus d'espérance¹. »

Autre histoire de vol, moins tragique que la précédente; on y trouvera même de l'enjouement et beaucoup d'indulgence envers les pécheurs. L'abbé de Silos possédait un troupeau de porcs qui tentèrent la gourmandise des voleurs du pays. Ceux-ci s'avisèrent une fois de venir les dérober à l'heure où chaque moine reposait enfermé dans sa cellule. Toute la nuit, les malfaiteurs sacrilèges cœussèrent le mur de la huerta, sans réussir à s'ouvrir un passage vers le gras troupeau qu'ils convoitaient. Saint Domingo s'éveilla comme d'habitude, à l'aurore, et fit mander les porte-chefs. « Frères, leur dit-il, apprenez que nous avons des curriers creusant notre verger; soyez-en certains. Veillez à ce qu'ils mangent et reçoivent leur argent. » Le saint confesseur s'en fut vers eux : « Amis, vous avez fait bon travail, que Dieu, notre Seigneur, vous l'ait en gré. Venez, vous mangerez à notre réfectoire². » Les coupius, pris sur le fait, lâchèrent leurs outils et se prosternèrent à ses pieds, le suppliant de ne pas déchaîner contre eux la colère céleste. « Amis, ne craignez rien. Pour cette fois, vous gagnez bon pardon; de votre labeur vous aurez le salaire. Mais ne veillez pas trop souvent de semblable façon³. » Cela dit, chacun s'en retourna chez lui, bien rassasié. « Jamais ils ne l'oublièrent, la crainte qu'ils avaient eue. » Furent-ils corrigés? nous l'ignorons.

Ensuite, ce sont des pèlerins qui se présentent à Silos pour jouer un bon tour à l'abbé. Chacun avait quitté ses vieux vêtements et les avait cachés à San-Pedro pour en obtenir d'autres tout neufs. Lorsqu'ils se présentèrent en cet état, « peu s'en fallût que l'homme béni n'éclatât de rire, car tout ce qu'ils avaient fait, il le savait⁴. » Il promit de les vêtir, mais en même temps envoyait un de ses religieux chercher les habits cachés et les offrait à leurs

1) De la st. 429 à 432.

2) De la st. 379 à 381.

3) St. 382.

4) St. 431.

propriétaires. Quand les pèlerins furent dans la rue : « Ce seyon ressemble fort au mien ! » — « Je reconnais mon chaperon », s'exclamait un autre. C'est ainsi que les trompeurs stupéfaits constatarent que c'était avec leur propre bien qu'ils avaient reçu la charité.

Comme il y avait famine au pays de Castille¹ : « les moines ne savaient où trouver leur ration; les moines étaient soucieux d'étrange sorte de n'avoir en la maison ni farine ni aliments »². Le cellierier vint trouver le supérieur. « Seigneur, tu ne sais notre pauvreté. Il n'y a pain dans la demeure; nous sommes, si Dieu ne nous secourt, en âpre misère. » Domingo exhorta les frères. « Soyez fermes en Christ et ne vous irritez point. Avant peu, vous aurez bon conseil. Si vous vous fies en Dieu, vous ne manquerez jamais de rien »³. Ayant ainsi parlé, le saint homme alla s'agenouiller et commença à prier avec ferveur. « Seigneur, dit-il, que l'on nomme pain de vie, qui, avec peu de pains, nourris grande armée⁴, tu gouvernes les bêtes sauvages et domptées, tu donnes la pâture aux oiseaux petits et grands, par toi poussent les moissons et tu fais mûrir les épis, tu rassasies les vers qui vivent enterrés. Seigneur, toi qui donnes à manger à toute créature, envoie-nous secours, nous sommes en affliction. Tu vois ce couvent, de quelle sorte il murmure; tous se tournent contre moi; je suis en angoisse⁵. » Le service terminé, les religieux entrèrent au réfectoire et s'assirent devant les plats vides; mais, avant que le prieur eût sonné en cloche, un courrier du roi se présentait devant eux. « Abbé et seigneurs, le bon roi vous salue, leur dit-il, il a connu votre disette, il vous envoie secours, il vous donne soixante mesures de farine blutée. Les moines, qui s'éveillent avant les premiers coqs, ne peuvent jeûner comme d'autres mo-

1) La famine dont il est question ici, au dix-dernier épisode de la vie du saint, aurait eu lieu sous Sancho II le Vaillant, entre les années 1065 et 1072, vraisemblablement vers la fin du règne. Sept ans de guerres civiles épuisèrent le royaume.

2) St. 414 et 415.

3) St. 439.

4) Allusion au miracle de la multiplication des pains.

5) De la st. 451 à 454.

criers. Seigneurs, quand vous aurez mangé ceci, le roi vous donnera; jamais vous n'aurez manqué de rien¹. » Le majordome royal fit large mesure. Tant que la farine dura, ils la partagèrent loyalement entre eux.

En lisant la chronique rimée, ou plutôt la chanson de geste du poète castillan, on remarque une gradation mystique et continue qui s'élève et monte vers la lumière divine. L'âme du pieux abbé semble rayonner d'autant plus que son corps mortel touche à la destruction : les visions ont commencé, mêlées aux prophéties étranges dont le sens même lui échappe, sublimis radotage d'un homme dont Dieu devient le souffleur. Avec les miracles, ces signes suffiraient à nous avertir qu'un fil à peine rattaché encore son esprit à sa forme de chair. C'est en cet état que Domingo sortit de sa cellule et se mit à prêcher dans la campagne, à Monte Ruyo, « semant la bénédiction ». — « Ne griez point en la haine, disait-il à la foule, c'est mortel péché. N'examinez les augures², Dieu le défend. Ne forniquez point, sinon vous serez damnés. Celui qui détient le bien d'autrui par rapine ou par fraude, jusqu'à ce qu'il le rende, il ne lui sera pardonné. Amis, n'oubliez jamais l'aumône : si vous l'avez donnée, vous la trouverez. Surtout souvenez-vous de vos voisins pauvres qui souffrent en leurs maisons; ils gisent affamés, comme des clous tordus. Donner vos vêtements aux dépouilles. Châtier vos fils pour qu'ils ne soient accusés d'entrer avec leurs troupes dans les champs enssemencés par d'autres. Ce qu'a coutume de faire l'enfant en ses premières années, il le possède ensuite comme un héritage. Nous ordonnons aux fils d'honorer leurs parents; pour leur donner du pain, qu'ils se le retirent de sous les dents. Telle loi est donnée à tous les fidèles³. »

1) St. 457, 458 et 459.

2) Les Espagnols du moyen âge croyaient aux augures au dépit de l'Eglise. C'est ainsi que le roi se soustra d'un siège et la rencontra d'unagle harcelé par des corbeaux annonçant leur septième de l'air leur mort prochaine. Le *Romancero del Cid* parle d'un roi de Castille, et Lope de Vega fait allusion à cette croyance populaire dans son drame *El Restrepo Nachera*.

3) De la st. 464 à 475, passim. — Or III, dans la *Guerrilla de Baza*, à la fin d'un fil de Perroqui Perez de Guzman : « Yoille à Dieu aye en tout temps

Comme il parlait ainsi, un lépreux s'approcha, et se jetant à ses pieds : « Père, je suis venu vers toi demander mon salut. Si tu daignes chanter une messe pour moi, je m'en retournerai guéri. » La messe chantée, l'infirme guérit aussitôt.

Paré au molin agenouillé dans le tabernacle de Murillo¹ et que soulève l'extase, les pieds de Domingo ne touchent plus la terre. « Comme il est dans la nature des hommes de chair de ressentir des pointes mortelles avant la mort, le père salut dut lui-même en ressentir de pareilles. Elles lui firent plus agréables que des truites d'une coulée de long². » Quand la douleur commença, tout joyeux, Domingo comprit que le jour tant désiré était venu pour lui et qu'il était proche de la victoire³, qu'il allait enfin recueillir les triomphantes couronnes entrevues dans son rêve. Au milieu de son allégresse, une pensée l'affligeait : abandonner aux tentations du monde ses frères qui l'entouraient. « Frères, leur disait-il, je meurs; ma vie est peu de chose. Je vous recommande à Dieu, mon troupeau chéri; qu'il vous garde d'angoisse et de mauvaise chute. Quand je serai trépassé, enterrez-moi, comme l'ordonne la règle, nommez aussitôt un autre abbé. Ayez l'un pour l'autre amour et charité. Servez le Créateur de tout votre pouvoir. Souvenez-vous de ce que fit notre Rédempteur quand il fut élevé sur la croix à grand affront : il n'en voulut descendre, tout maître qu'il était, jusqu'à ce qu'il eût exhalé son âme⁴. » Et tout le couvent pleurait en l'entendant discourir ainsi. « Vous aurez

et à tout moment, et à toujours avec Dieu un bon pour surveiller; avec patience cesse jamais de prier; donne l'humilité aux pauvres qui vivent dans la tribulation; pour qu'un moment étonnant de la dernière jour qui sera si douloureux, terrible, sans allégresse, la sainte Vierge Marie se souvienne de son enfant, et que le saint Jours la dise : « Venez à ma droite ».

1) La Cénacle des Anges.

2) Mais le péage non celui qui est une truite colossale.

(St. 100.)

Etrange comparaison pour la mort d'un saint! Berceo dit un commentant son père.

Mais celui-ci, tout est, un cas de son être.

(St. 2.)

3) De la st. 124 à 143, passage.

grands hôtes, repell-ij, avant quatre jours, le roi ¹, la reine et grande chevalerie, l'évêque avec eux et bonne compagnie : peuses à les servir comme c'est justice. — Chacun s'entreveillait, ne pouvant comprendre ses paroles mystérieuses. Le roi était si loin, qu'en chevauchant six jours, il n'en pu venir à Silos.

À l'époque annoncée, l'évêque arriva, mais d'Alphonse le Brave et de sa femme, aucune nouvelle. Comme tous attendaient le monarque, le mortibond leur expliqua le sens mystique de son discours. Cette reine était la Vierge, ce roi le Christ; il parlait du royaume céleste, non de la Castille. Alors le saint confesseur ferma les yeux, serrâ bien ses lèvres, leva ses deux mains vers Dieu notre Seigneur, et lui rendit son âme. Les anges la prirent, qui étaient autour de lui, et l'emportèrent aux cieux en grand honneur. Ils lui donneront trois couronnes de splendeur grande ².

Le cadavre fut revêtu, en guise de maire, du froc qu'il portait pendant sa vie, et, devant le peuple accouru de toutes parts, les moines enterrèrent leur abbé au cimetière du couvent. — La terre couvrit la terre, comme c'est sa nature; on mit grand trésor en lieu bien étroit; chandelle de grand éclat en obscure lanterne ³.

Quand Domingo mourut, la légende ouvrit ses ailes et prit son essor à travers les Castilles. C'est du fond de la fosse où pourrissait son corps que monta vers la lumière la divine fœraison; l'éclatation miraculeuse qui, s'attachant aux bûtes de sa vie réelle comme la lierre agrippe les vieilles murailles, en efface les contours.

On assiége sa tombe; des milliers de mains déchirées, tremblantes, rongées par les alcaïres, desséchées par les pontagins, rugueuses de lèpre, viennent toucher sa pierre sépulcrale. Toutes les misères du moyen Âge sont là. Les épiépiques acourent,

(1) De roi dont il s'agit est Alphonse VI le Brave qui régnait de 1108 à 1157.

(2) De la §§. 321 à 323. — Domingo n'ait déjà mort en 1070, d'après l'Épique *supra* (tome VIII, volume de Madrid, 1839, p. 23 et 24). Son successeur fut l'abbé Don Fortuon. Le monastère s'appelait à cette époque Saint Sébastien le Blanc.

(3) St. 334.

les démonsiaques se lardent. Le jeune homme aragonais, Peyden, dont la douleur avait affaibli les membres, creusé les yeux dans l'orbite, perdit encore la vue : il n'avait, sans la lumière, nulle consolation. Un voyage au tombeau du saint le guérit. Ensuite, un autre aveugle, Johan, puis une femme asturienne, Sancha, à propos de laquelle Barcen dit naïvement : « Qui ne voit pas, est en grande angoisse, il ne sait où est Burgos ni l'Estramadure ¹. » Une Maria, naturelle d'Agoñ, entreprend un pèlerinage à Silos et s'en retourne consolée. Un paralytique, frappé de cécité, nommé Sancho, de qui « les yeux ne voyaient pas plus que la poing ², se fait traîner au sépulcre, se couche sur la dalle, gémissant et priant avec ceux qui l'avaient transporté, grâce à leurs supplications « l'infirmus guérit de toute douleur ». Un autre veille et hurle deux jours entiers jusqu'à ce que son regard mort se rouvre au grand soleil. Une seconde Maria, également d'Agoñ, se prosterne et s'écrie : « Protège-moi, père saint, patron de la Castille, enlève de mes yeux cette plaie pour que je puisse retourner avec *ma lumière* en ma cabane ³, et la malheureuse obtint ce qu'elle cherchait.

Le bruit des miracles se répand : les estropiés se traînent à Silos ou s'y font conduire. Anania, de Talhadiello, ouvrit la marche, les bras contournés, dardés, plies contre la poitrine sans qu'il puisse même s'en servir pour porter les incroscuz à sa bouche. Ou l'amena. Ses parents allumèrent des cierges autour du tombeau et tout le monde se mit à prier pour lui. Alors Anania décroisa ses mains crispées, les leva vers Dieu, lui rendit grâce et s'en retourna content.

Suit l'histoire d'une certaine Maria, native de Fuent Orta, qui « n'eut pu marcher avec ses pieds ni prendre avec ses mains, l'eût-on fait d'une maîtresse des Mores et des chrétiens ⁴. — Ses os n'étaient couverts que de sa peau seulement ». Elle supplia sa famille de la porter au sépulcre. On transporta son pauvre

1) 34, 372.

2) 34, 387.

3) 34, 374.

4) 34, 382.

corps, on le mit au face du *Père prodigieux*. « Elle gisait là, geignant comme un chat galeux »¹. On pria le saint, on brûla de la cire, et Maria revint chez elle à pied.

Un pauvre homme nommé Cil qui ne pouvait remuer, et deux autres perclus, Fruela, de Oricl, et Nuno ou Muño, d'après le manuscrit du *Monserrate*, sont guéris tous trois à la suite d'un pèlerinage à Silos.

Une femme d'Enchreda avait la main et la langue desséchées; elle ne pouvait prier à haute voix, « mais le Seigneur qui sait juger la volonté comprit ce qu'elle cherchait et le lui accorda »².

Deux femmes, dont l'une était paralysée en châtiment de s'être lavé la tête un samedi soir au lieu d'aller à l'église, trouvèrent de même le soulagement de leurs maux par l'intercession du saint.

Xemena de Tordomar avait perdu l'usage d'un oeil. « La main sèche semblait paille, celle qui était saine bon grain, l'une l'hiver et l'autre le printemps »³. Sa prière fut exaucée, son bras revivifia, et Xemena depuis « put filer, bien portante, en sa demeure ».

A Palencia, une femme était devenue sourde et muette pour être restée dans sa maison à pétrir sa pâte et enfourner son pain à l'heure où l'on sonnait les vêpres. Domingo intercédait, Dieu pardonna, et sa langue se délia pendant une messe au couvent : *Gloria tibi, Domine*, furent ses premiers mots.

Les démoniaques affluaient à Silos. A l'un d'eux, Satm « brisait le corps plus que n'auraient pu le faire dix démons ensemble ». Il fallut attacher Diago qui poussait des cris aigus et semblait enragé. Le possédé rugissait des paroles invensées. Trois femmes s'abattaient sur le sol, les membres rompus. A Penna Alba, une autre errait comme une folle, quand se dressa devant elle une forme gigantesque, rigide, vêtue d'une dalmatique blanche et qui dit : « Je suis saint Michel, porte-bannière du Créateur, envoyé vers toi par Dieu, notre Seigneur. Si tu veux guérir de ton mal, va

1) St. 326.

2) St. 607.

3) St. 617.

au command de saint Domingo: tu trouveras conseil¹. — Le Diable qui était en elle se mit à la maltraiter. Il la secouait pour l'empêcher d'obéir au révélate divin. Satan qui veut faire, la martyriser, lui tordre la hanche blanche d'écume, l'obliger à des gestes impudiques, à des grimaces obscènes, à des blasphèmes, l'exorcisme eut raison de lui et l'Ennemi dut abandonner la chair qu'il torturait.

Le Diable terrassé, c'est l'adversaire de la foi qu'il faut vaincre, le fidalgo par l'épée, le moine par la prière.

Saint Domingo apparut à un captif, dans les cachots des indiens, et lui remit un martens de bois avec lequel il brisa ses fers qu'il va déposer sur le tombeau de son libérateur².

Un fidalgo, Peydro, natif de Hilarada, est pris par les Alcacades à la défaite navajo d'Alarcos³, enfermé dans un souterrain, à Murcie. Or, un mercredi soir, comme il priait à l'heure où commencent à briller les étoiles, — une lumière grande et merveilleuse pénétra au milieu de la caverne souterraine. Il vit, devant l'entrée, la forme d'un homme qui semblait lui parler: «⁴ C'était le corps du bienheureux de Silos qui se montrait dans sa splendeur céleste et descendait sur terre annoncer sa prochaine délivrance au pieux chevalier. A cette vue, le prisonnier eut grande crainte. Il redoutait un piège de son maître ou quelque prestige du Tout-puissant. — Ami, écoute, si tu connaisses une chose certaine. Je suis frère Domingo. Bien me fit gardien

(1) St. 183 et 684.

(2) St. l'écrit saint Berro, un carmine connu, Rieat (Richard), légal du Saint-Siège en Castille, fut chargé de se rendre et reçut la déposition du chrétien traqué. A son retour à Rome, il aurait prêté sur sa vie de saint espagnol et obtenu sa canonisation. Le personnage dont il s'agit doit être l'envoyé du pape au nom d'Alphonse VI, le défenseur du missal grégorien contre le missal mozarabe dans les documents liturgiques qui suivent le rétablissement de l'orthodoxie à Tolède.

(3) Sous Alphonse VIII le Noble, en 1125 (591 de l'ère). Les Castillans eurent 20,000 hommes tués et 20,000 prisonniers. — Les épiques et les romans se succèdent, se perpétuent de tout sang, disent les universalistes manichéens. A. L. Comte, *Recherches de la philosophie de la science* (III partie, pag. 210).

(4) St. 706 et 707.

de la chrétienté pour délivrer les captifs de leur esclavage, ceux qui crivent vers lui de toute volonté¹. » En effet, deux jours après, Peydro s'évadait pendant une fête des Arabes et rentrait à Tolède. « Quiconque le dit, homme ou femme, qui le Patron de Silos ne sauva pas le gentilhomme, qu'il se repente de son dire. Il outrage le bon confesseur, il en recevra mauvaise récompense². »

Le dernier miracle que raconte Barceo, sans pouvoir terminer le récit, traite d'un fait d'insubordination féodale. Les turbulentins guerroyeurs de Fita s'en vont piller les Mores soumis de Gundalmar, vassaux de la Castille. « Quand au matin, ils sortirent à leur travail, les cavaliers bondirent sur eux; ils tuèrent et captivèrent misint-laboureux³. » Lorsque le roi Don Alphonse⁴ eut le mépris que l'on faisait de ses ordres, il entra en merveilleux courroux, et jura, les doigts étendus sur l'image du Crucifié, que les ravageurs de son peuple seraient châtiés rudement, et que Fita connaîtrait sa justice. Le conseil de la ville fut sommé d'avoir à livrer les coupables, sinon tous, grands et petits, payeraient pour eux. « Quand les lettres furent lues dans le conseil, bien des harbes tremblèrent à des télas hardies⁵. » Résister était impossible, on se soumit, et les pillards furent emprisonnés avec le chef de l'expédition, un brave chevalier « qui avait grand peur d'être justicié ». Chacun implorait saint Dominge. Le condamné, en son cachot, ne cessait un instant ses oraisons. « De

1) St. 716 et 717.

2) St. 721.

3) St. 738.

4) *El buen Rey Don Alfonso le tiene el mandado.*

El que de Tolédo, si non es berruclado.

(St. 738.)

L'événement se conduisit que cet événement se passa sous le règne d'Alphonse VII le Brave qui se qualifiait roi de Tolède, comme on voit. Il pourrait aussi être question ici d'un autre successeur du même nom, Alphonse VII, Alphonse VIII, les rois de Castille n'ayant cessé de se faire appeler rois de Tolède depuis la conquête de cette ville, en 1085. Quand ses partisans proclamèrent Alphonse de La Cerda, à Salagun, ils le saluèrent roi de CAMILLE, LEO, CARLOS, JUAN, TOLEDO, etc., suivant la formule usitée.

5) St. 743.

quelle façon en pût-il sortir? Je ne vous le saurais dire, ajoute le poète. Ici s'arrête le livre (la chronique latine). Un cahier s'est perdu, non par ma faute. *Écrire à l'aventure serait folie*¹. — Nous supposons que le fidalge dut échapper à l'effront du gibet.

Bercee terminée sa geste brusquement en cet endroit, déclarant qu'on ne possède pas même un dixième des prodiges accomplis par son héros, les uns recueillis par l'histoire latine, les autres conservés par la tradition orale. — Ce que nous avons pu en savoir, nous l'avons écrit, mais ils croissent chaque jour, nous le voyons de nos yeux, et ils croîtront sans cesse après notre mort². » Ensuite, s'adressant au bienheureux dont il conte la légende, le pieux Castillan le supplie en ces termes : — Seigneur saint Domingo, confesseur accompli, redouté des Mores, aimé des chrétiens..., tu m'as défendu des coups du péché, que de sa fêche je ne me voie blessé. Père, qui pour le salut de ton âme abhorras ton corps lorsqu'en la main d'autrui tu remis ta volonté..., tu le sais, combien le Diable est subtil perturbateur. Tu passas par toutes les tentations, mais tu restas victorieux : tu nous défendis contre lui, car il est traître chien. Père, nous savons qu'il voulut te mordre, mais il n'eut pouvoir de planter en toi sa dent. Seigneur et Père, demande à Dieu qu'il nous donne la paix, la charité véritable, celle qui te plaît tant, la santé (ou le salut), des temps heureux, pain et vin en abondance, et qu'il nous accorde enfin de contempler sa face. Veuille pour moi-même erier merci, car j'eus grande volonté d'être ton jongleur; daigne accepter ce petit service, et, pour moi, Gonzalo, daigne prier le Créateur. Entre tous les autres, ne m'abandonne pas : on dit que tu as coutume de songer à tes jongleurs. Dieu me donnera l'aime si tu l'implores pour moi. Qu'il conduise nos âmes au céleste royaume. Amen³. — Humble prière et dernier vœu du croyant qui espérait gagner le ciel avec ses vers.

LUCIEN DUCLOS.

1) *Ec.* 351.

2) *Ib.* 336. — Les vers furent écrits sous Ferdinand III ou Alphonse X.

3) *Ib.* 761, 767, 768, 772, 775, 776 et 777, *passim*.

CHRISTIANISME ET BOUDDHISME

A PROPOS DE QUELQUES TRAVAUX CONTEMPORAINS

Les rapports entre le Christianisme et le Bouddhisme sont depuis quelque temps l'objet de l'attention des penseurs. C'est un chapitre de l'étude comparative des religions, que l'on peut considérer comme née au sein de l'Eglise chrétienne dès le 1^{er} siècle. Elle avait alors pour promoteurs ces hardis Gnostiques dont les spéculations fantaisistes n'eurent que peu de succès, et qui jusqu'à ce jour sont encore traités avec un dédain peut-être immérité. On connaît le système remarquable qui faisait sortir du Dieu suprême une série de 365 groupes d'éons, chacun plus matériel que le précédent et autour d'une création plus grossière. Le dernier groupe, le 365^e, avait fait le ciel et la terre actuels. Leur œuvre achevée, ces esprits inférieurs se partageaient les différents peuples : Jehovah prit pour lui les Juifs; les autres s'assujettirent les autres nations. Quoi de plus hardi que cette conception qui voit dans tous les dieux des émanations du Dieu suprême et unique; et par suite, dans toutes les religions, des systèmes apparentés? De telles idées dépassaient trop l'horizon officiel pour avoir quelque chance de vivre. Durant seize siècles le principe d'une religion absolue, d'origine divine et par conséquent souveraine, légué par les Juifs aux chrétiens, empêcha ces derniers de s'occuper des autres religions. Ils y voyaient un ramassis de superstitions païennes auxquelles il eût été impie de s'intéresser. Si parfois on y trouvait quelque rayon de vérité, c'était la ressemblance d'une révélation primitive dont le précieux dépôt n'avait été conservé intact que par le peuple d'Israël.

Ce n'est que depuis le xvi^e siècle et à la suite de la découverte successive des religions orientales et de leurs livres sacrés, que l'attention s'est reportée sur la question de l'origine et des rapports des diverses cultes. Les conservateurs chrétiens continuent à y voir des restes altérés de la prétendue révélation primitive¹. Ils peuvent donner la main aux conservateurs bouddhistes qui s'abstiennent qu'on *Dharma*, le leur, dont les doctrines et les cultes des autres peuples seraient dérivés².

L'historien n'a d'autre devoir que d'enregistrer exactement les systèmes des théologiens et des philosophes, et de laisser au lecteur le soin de choisir. Aujourd'hui que l'ère traditionnelle de révélation a perdu son caractère précis et absolu, on voit se propager une autre hypothèse pour expliquer les analogies entre les croyances religieuses; c'est l'hypothèse des emprunts. Deux religions offrent des doctrines semblables; il faut, dit-on, que l'une ait emprunté à l'autre ce qu'elles ont de commun. Philon déjà expliquait ainsi les ressemblances entre certains principes du Judaïsme et ceux de la philosophie grecque. Cette explication que sa simplicité même a rendue populaire — témoin la diffusion rapide du livre de M. L. Jacolliot, *La Bible dans l'Inde* — semble se heurter à une grande difficulté, la diversité des langues. « Quand Alexandre, dit M. Max Müller, eut à converser avec les brahmanes, qui étaient regardés par les Grecs comme les dépositaires d'une antique et mystérieuse sagesse, leurs réponses durent être traduites par tant d'interprètes, qu'un des brahmanes fit observer qu'elles devaient être comme de l'eau qui aurait coulé dans bien des canaux impurs³. »

Prétendre, par exemple, que les apôtres de l'Évangile aient puisé leur doctrine dans les Védas, c'est oublier non seulement que les apôtres ne savaient pas le sanscrit, mais qu'à leur époque

1) Plessner, *Essays des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres saints*. Paris, 1878, poèmes, p. 1 et 2.

2) Krapfen, *De Religion des Buddhas*, p. 116.

On sait que *Dharma* = Loi, quelquefois *Saddharma* = Bonne Loi, « est l'expression commune pour dire « le Religion du Bouddha ».

3) Le Scirew dit l'empire, 3^e édit., p. 104.

les Védas — à supposer qu'ils fussent déjà confiés à l'écriture — n'étaient ni traduits, ni même divulgués aux étrangers. Au xiii^e siècle encore la difficulté de se procurer ces ouvrages était telle que l'on doute quelquefois de leur existence même.

Il faut se garder toutefois de trop généraliser les choses. Si la différence des langues est un obstacle insurmontable aux emprunts entre des religions particularistes, nationales, exclusives, confondant en quelque sorte le dogme avec le langage, l'idée avec la formule qui la renferme, il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit des religions universalistes, propagées par des missionnaires qui, loin d'imposer une langue déterminée, adoptent les langues des peuples qu'ils veulent convertir, et traduisent leurs livres sacrés dans les idiomes qu'ils rencontrent. Deux religions seulement présentent ces caractères, le Bouddhisme et le Christianisme. Ici plus de langue sacrée¹, plus de doctrine inséparable de la lettre qui l'exprime. Les emprunts, l'adaptation des enseignements de l'une à ceux de l'autre sont donc possibles. La question est de savoir s'ils ont eu lieu, s'ils peuvent être historiquement constatés.

Il a paru dans les dernières années deux ouvrages, traitant des rapports entre le Bouddhisme et le Christianisme. Le premier a pour auteur un écrivain européen, M. Rudolf Seydel; le second un brâhmane de l'Inde, M. Nisikanta Chatterpâdhyâya; tous les deux aussi consciencieux qu'érudits.

Le livre de M. Seydel est intitulé : *Das Evangelium von Jesus seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre* (= L'Évangile de Jésus dans ses rapports avec la légende et la doctrine du Bouddha), Leipzig, 1882.

Le travail de M. Chatterpâdhyâya se compose de deux conférences faites en allemand à Leipzig et publiées dans : *Indische Essays* (= Essais indiens), Zurich, 1883. L'un et l'autre ont soin de ne point parler de « Christianisme » en général, et de ne pas englober sous ce titre les doctrines variées nées dans l'Église

1) On sait que pour le catholicisme romain il faut excepter la période du moyen âge où le latin régnait seul.

chrétienne dans la suite des siècles. Le titre déjà que M. Seydel donne à son ouvrage indique qu'il considère exclusivement l'Évangile de Jésus. Quant à M. Chattopadhyaya, parlant de Jésus, il distingue clairement sa doctrine du « Christianisme » : « qui, dit-il, ne paraît avoir la forme d'un Problème, car malgré mes consciencieux efforts, je n'ai pas été capable de la déterminer »¹.

L'un et l'autre signalent des analogies et des différences. Suivant M. Seydel (p. 296), les traditions analogues sont de trois sortes : a) celles dont l'origine est due à des causes agissant parallèlement de part et d'autre (sources ou occasions semblables); b) celles qui paraissent positivement trahir la dépendance de l'une des parties à l'égard de l'autre; enfin c) celles où l'originalité n'est admissible que d'un côté, et montre de ce côté la source de l'emprunt.

Les faits de la première catégorie étant écartés, ceux de la seconde n'indiquant que la possibilité d'un emprunt, sans désigner la religion qui l'a fait, il ne reste qu ceux de la troisième pour montrer quelle est la source première. L'auteur affirme que cette source est le Bouddhisme. Il range entre autres, parmi les emprunts faits à cette religion par la tradition chrétienne : la présentation au temple de l'Enfant Jésus, le jeûne de Jésus; sa préexistence avant Abraham, le figulier stérile; la question : « Maître, qui a péché? Est-ce cet homme, ou son père, ou sa mère? ». Enfin et surtout la cessation des traditions parallèles à partir de la fin du *Lalitavistara*. Cette biographie légendaire du Bouddha² paraît remonter, sous sa forme actuelle, au III^e siècle avant notre ère. Cherchée dans l'Inde par les envoyés de l'empereur Ming, vers 65 de Jésus-Christ, elle fut traduite pour la première fois en chinois entre les années 70 et 76.

Pour expliquer l'admission d'idées bouddhiques dans nos

1) *Indische Zeits.*, p. 105-106.

2) Au III^e siècle comme la légende du *Lalitavistara* a servi de source à celle de saint Joseph, ce prince indien qui s'est avéré que le Bouddha chrétien (Comp. *Essai sur la mythologie comparée*, de Max Müller, trad. par George Perrot, p. 455).

Évangiles, M. Seydel suppose qu'entre les *logia* de Matthieu et la première édition de l'Évangile selon Marc, il existait une troisième source, un écrit poétique et apocalyptique, dont les éléments, empruntés à l'Évangile bouddhiste, avaient été transformés par l'esprit chrétien. Cette composition servit à Matthieu et à Luc qui en auraient suivi le fil jusqu'au point où s'arrêtait la biographie du Bouddha. Elle se perdit après que son contenu le plus utilisable eût passé dans les Évangiles.

La possibilité d'influences bouddhistes sur les membres de l'Église chrétienne est rendue probable par les relations entre l'Inde et les contrées riveraines de la Méditerranée. M. Seydel rappelle d'abord les missions bouddhistes envoyées au nord-est de l'Inde depuis le 5^e siècle avant notre ère, et qui eurent pour effet l'établissement de monastères en Perse et en Bactriane, d'où le Bouddhisme rayonna vers l'ouest. Deux siècles plus tard, le grand roi bouddhiste Açoka cita, dans ses édits, les rois grecs Antiochus, Ptolémée, Antigone, Magas, dans les pays desquels il assure que l'on se conformait à ses instructions religieuses¹. En faisant la part de l'exagération, il est permis de conclure de ce document, qu'au III^e siècle avant notre ère, les missionnaires bouddhistes avaient déjà pénétré, par les routes de terre en Syrie et en Macédoine d'une part; de l'autre, en Égypte et même dans la Cyrénaïque, à l'ouest de la vallée du Nil, toutes contrées où le Christianisme s'est propagé d'abord. Sous l'empereur Auguste déjà une première ambassade indienne arrivait à Rome. Il s'y trouvait le bouddhiste Zarmaspathes (hax *Cedmanāthahēya* « Precepteur des religieux ») qui se brûla vif à Athènes.

La route par mer fut préférée, depuis la découverte du mousson du sud-ouest, par Hippale, dans les premières années de notre ère². C'est par là sans doute que vint, au temps de l'apôtre Paul, une seconde ambassade, exclusivement composée de bouddhistes, envoyée à l'empereur Claude par un roi de Ceylan. Dès lors aussi les rapports avec l'Inde devinrent plus fréquents. Des

1) Voyez Smith, *Les Inscriptions de Pégases*, t. I, p. 316.

2) Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. III, p. 3.

commerçants indiens s'établirent à Alexandrie, et l'influence du Bouddhisme sur la formation de certaines légendes chrétiennes n'eût rien d'insolite.

Sans aborder la question des relations de dépendance entre les systèmes bouddhiste et chrétien, M. Chattopādhyāya signale entre les deux des différences radicales et quelques analogies. Suivant le savant hindou les différences s'expliquent par la diversité des points de vue où se placent les fondateurs des deux religions pour sonder le mystère des rapports entre l'homme et l'univers, ou Dieu. Tandis que Jésus résout la question par la foi en un Être supra-mondain, le Bouddha garde le silence sur toute idée métaphysique, pour s'attacher exclusivement aux idées morales et au moyen de délivrer l'homme des maux qu'entraîne le péché. Le Christ recommande les prières et la prière en l'action de Dieu; le Bouddha insiste sur la nécessité de l'action personnelle. Le premier distingue deux catégories de devoirs : envers Dieu, envers les hommes. Le second accorde une valeur exclusive aux devoirs humains. Jésus s'écrit : « Qui est ma mère, et qui sont mes frères? Celui qui fait la volonté de mon Père céleste, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère ». Et : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ». Le Bouddha au contraire déclare : « Honorer père et mère vaut mieux qu'honorer les dieux ».

Les analogies se trouvent dans l'essence de certaines doctrines qui diffèrent par la forme. Telle est l'importance accordée par les deux religions à l'aspiration vers un état idéal que Jésus appelle le « Royaume de Dieu », et Bouddha le « Nirvāna ». (L'auteur démontre que le Nirvāna n'est point l'annihilation, comme le croient encore certains savants en Europe, mais l'état de béatitude où arrive l'homme qui a éteint dans son cœur les passions et les désirs mauvais). Si Jésus prêche la récompense dans la vie future, le Bouddha insiste sur la loi du Karma, en d'autres

1) Nous avons utilisé les mêmes résultats dans notre étude sur le Nirvāna. Voir *Les Nibbles de Chassanet*, Paris, Lethaumont, t. IV, p. 1024 et suivantes.

termes de la responsabilité morale, des conséquences inévitables de toutes nos pensées, nos paroles et nos actions. L'auteur s'abstient d'ailleurs d'expliquer ces analogies qui sont pour lui le résultat de tendances semblables au fond, et qui n'ont revêtu des formes différentes que sous l'influence des milieux doctrinaux différents, où sont nés le Bouddha et le Christ.

M. K. E. Neumann ne paraît pas avoir tenu compte de ces deux ouvrages dans son nouvel ouvrage¹ : *L'origine parente des doctrines bouddhistes et chrétiennes*. Si l'on y cherchait l'exposé de la comparaison entre les doctrines primitives du Bouddhisme et celles de l'Évangile, on éprouverait une véritable déception. L'auteur, il est vrai, restreint considérablement par son sous-titre ce que semblait promettre le titre principal. Il traduit deux sutras bouddhistes, « Le sutra sur le fruit de l'ascétisme », « Le grand sutra sur la plénitude de la douleur ». Il les fait suivre de la version d'entrails de Maître Eckhart, théologien mystique, de l'ordre des Frères prêcheurs, né à Strasbourg en 1260, mort vers 1328. M. Neumann dit en propres termes (p. 11) : « Pour mettre sous les yeux du lecteur une claire image de la conformité complète des doctrines indiennes et en particulier bouddhistes et des doctrines chrétiennes, j'ai ajouté aux sutras bouddhistes un traité de Maître Eckhart, traduit en allemand moderne. Ce traité est certainement de nature à exposer d'une manière convaincante l'identité (il est permis de s'expliquer ainsi) des deux doctrines à leur point culminant. » Sachant que le moine dominicain Eckhart, accusé d'hérésie et condamné par les inquisiteurs de Cologne, avait, sur la fin de sa carrière, interprété orthodoxement (sans rétractés) les propositions qu'on lui avait reprochées, le choix qu'en a fait M. Neumann pour représenter le Christianisme « à son point culminant » ne se comprend guère.

1) K. E. Neumann, *Die innere Verwandtschaft indischer und christlicher Lehren* (Leipzig, Spiller, 1891). Il était publié auparavant le premier chapitre de *Straßburger*, *Lehrbuch* (Leipzig) 44 Introduction.

Ce n'est que dans son introduction que l'auteur s'exprime avec quelques détails sur les deux religions. Écartant la pensée d'examiner les rapports de parenté *extérieure* entre les systèmes religieux de l'Asie orientale et le Christianisme — mon intention, dit-il (p. 7 à 8), est d'indiquer la parenté *intérieure* des conceptions indiennes et chrétiennes. »

Cette parenté intérieure, suivant lui, consiste 1° dans l'idée de la *rédemption* — qui pénètre le chrétien pieux comme le pieux Indou, malgré le monothéisme de l'un et le panthéisme sans frein et même l'athéisme de l'autre —, 2° dans l'amour sans bornes, c'est-à-dire la piété infinie; 3° dans la doctrine de l'ascétisme, c'est-à-dire du renoncement au moi.

On le voit : *tot capita, tot sensus*. Chacun de nos trois savants voit autre chose dans la doctrine chrétienne.

Ces conceptions multiples, outre qu'elles rendent difficile un juste parallèle entre le Christianisme et le Bouddhisme, semblent légitimer la qualification de « Proteas » que donnait le brahmane Chattopādhyāya à la religion de l'Église. Nous préférons une autre comparaison, celle qui ressort de la belle légende, chantée par le poète Werther au xii^e siècle de notre ère :

« Une fidèle disciple du Christ, Véronique, est pénétrée de joie toutes les fois qu'elle voit le visage du Maître. Pour avoir son portrait, elle apporte un linge à un artiste distingué, du nom de Luc, avec prière d'y peindre la figure du Seigneur. Luc promet de reproduire le Christ tel qu'il l'a vu le jour même. Son œuvre achevée, il se flatte d'avoir réussi. Mais lorsqu'il se rend avec Véronique auprès du Sauveur, ils voient que son visage est tout différent. Ils s'étonnent, Véronique s'afflige, et Luc lui promet de peindre un autre portrait. Mais ce nouveau portrait ressemble encore moins. Il essaye d'en faire un troisième, toujours en vain. » Ce n'est qu'après que le Seigneur eût imprimé son visage sur le linge offert par Véronique que l'on y eût son portrait ressemblant¹.

1) Les *Bibles de l'humanité*, livre VI, p. 274 à 275. On y trouve p. 275 à 279 les variantes de la légende de Véronique.

Vouloir parler du Christ et du Christianisme comme d'apparitions extérieures, et en quelque sorte matérielles et définissables, n'est-ce pas se condamner d'avance à en parler imparfaitement ? C'est leur empreinte qu'il faut recevoir dans le cœur, c'est l'amour invisible, insaisissable du vrai et du bien qui en est le caractère essentiel, qui doit pénétrer l'être de celui qui veut les juger. Alors les formes continuellement changeantes sous lesquelles apparaissent le vrai et le bien qu'ils enseignent, ne seront plus que l'accessoire. Et peut-être alors reconnaîtra-t-on que le Christ et le Bouddha sont beaucoup plus ressemblants qu'ils ne le paraissent au premier abord. Car dans l'un et dans l'autre, sous la diversité qui les distingue, sous le théisme du premier et l'athéisme du second, bat un même cœur *humain*, qu'embrasse un même amour de l'humanité, et qui émeut leurs entrailles d'un même sentiment de miséricorde pour les êtres qui souffrent sous l'étreinte du mal, de l'erreur et de la superstition.

L. LEBLOIS.

REVUE DES LIVRES

L. II. — *Ceremonial de la Chine antique, avec des extraits des meilleurs commentateurs, traduit pour la première fois par G. de Moisson.* — (Paris, chez Maseux, 1890.)

L. II, dont M. de Harlez veut se réserver la traduction, bien avant le Tchouan-tseu (le 4) un ensemble que les Chinois appellent, il en faut convenir, les trois rituels (san ti). Le Tchouan-tseu a été traduit par Hout (le Li-Mi Pa-ou, d'abord en partie par Callery et par M. Paillet, ensuite dans son ensemble par M. Legge. L'*Li* seul restait inconnu en Europe; M. de Harlez a rendu cette lacune et on ne saurait trop louer cet infatigable traducteur pour le labeur de bonification auquel il s'est livré. Il suffit, en effet, de parcourir ce livre pour être convaincu de la patience et du courage du traducteur qui ne s'est pas laissé arrêter par l'insolite complexité des détails techniques dont l'*Li* se trouve rempli.

L. II, comme les autres rituels anciens de la Chine, passe pour avoir été écrit par le premier empereur (236-226 av. J.-C.) de la dynastie des Tseu; il aurait été remanié lors de la grande restauration rituelle de la dynastie des premiers Han (202 av. J.-C.-25 ap. J.-C.) grâce aux souvenirs d'un lettré nommé Kao-ang. L. II, comme tous les autres livres canoniques, ne peut donc être considéré comme un monument littérai directement par la haute antiquité; les documents qui le composent ont dû être altérés par les remaniements et les interpolations qu'on leur a fait subir. Cependant les critiques chinois s'accordent pour reconnaître que l'*Li* est un recueil fidèle des usages qui étaient pratiqués sous la dynastie des Tseu (421-249 av. J.-C.); il y aient l'ancien rite, puis restauré, mais encore admissible de son de Tchou (c. 1105 ? av. J.-C.), basé du su Ou. De fait, on ne trouve rien dans cet ouvrage qui puisse être tenu pour un anachronisme évident; on n'y trouve pas, comme dans le *Li*, des idées ou des coutumes qui se seraient élevées que de l'époque des Han; il est donc légitime de considérer comme dignes de créance les renseignements que ce livre fournit sur le cérémoniel chinois au temps des Tseu.

Si l'*Li* peut nous apprendre beaucoup de choses sur l'organicisme de la société dans l'ancien royaume du Miao, il ne concerne cependant qu'une certaine classe de notre société; il ne traite en effet ni, d'une part, des rois et des princes, ni, d'autre part, du commun peuple; il ne s'occupe que des hommes

qui remplissent ou sont capables de remplir une fonction publique. L'idée est le statut des patrilignes chinois.

Ce mot de patrilignes ne pourrait plus être appliqué aujourd'hui aux fonctionnaires de l'empire qui, s'ils forment une classe supérieure, ne constituent pas une caste fermée. Il ne paraît pas en avoir été de même dans le Chou occidental, si l'on s'en reporte à une époque où nul ne pouvait aspirer aux charges officielles s'il n'appartenait à certaines familles privilégiées. La caste se distinguait en quatre castes : fonctionnaires, artisans, cultivateurs, marchands, et chaque enfant devait prendre la profession de son père¹. Toute l'activité était ainsi concentrée entre les mains de la caste patriligne; c'est d'elle seule que s'élevait l'État.

Cette considération nous permet de comprendre quelles sont la nature et l'étendue des sujets traités dans ce livre; puisqu'il ne s'adresse qu'aux patrilignes, il ne parle ni des conjugués qui sont propres aux souverains ni de celles qui sont observées par la police. Or, les rites publics par les fonctionnaires peuvent se diviser en deux grandes classes : les uns sont destinés à assurer la perpétuité de la famille, c'est-à-dire à transmettre de génération en génération l'héritage sacré du patriligne; les autres manifestent le bon savoir entre les différents familles patrilignes et font l'unité de la caste comme les premières en font la continuité. De ces deux sortes de rites, la première seule implique certaines idées religieuses, et c'est elle que nous étudierons ici. Elle suppose trois genres de cérémonies : celles de la célébration de la naissance, celles du mariage, celles des funérailles.

Le jeune patriligne devient majeur à vingt ans. Cette époque solennelle est célébrée par la prise d'un honneur vital, cérémonie fort analogue, comme on en a fait la remarque, à la prise de la toge chez les Romains. Ce rite signifie que le jeune homme est arrivé à l'âge où il peut être considéré comme le représentant de la famille; il est capable désormais de servir à ses aînés. L'individu a peu de valeur par lui-même; il n'est que le dépositaire passager du patrimoine

1) Cette existence des castes dans la Chine ancienne dans cet état est une parole de K'ouang-sheng qui nous a été conservée dans les « Discours d'Etat » (Kouo-yi), un chapitre des Annuaire du royaume de Tschou. K'ouang-sheng fait l'éloge du bon ordre qui régnait dans la société antique; cette singularité, d'ailleurs, vient de ce que les quatre professions étaient héréditaires; le fils d'un patriligne était toujours patriligne (*ché tché tse hoang oué tché yé*). — (2) Le commentateur de Tch'oung-houan, 1-6, par 1, chapitre 1, page 1 verso, dans l'édition de 8 des trois livres mentionnés imprimée la circulation entre Hsié-ling. — (3) Ainsi dans le « Livre des rites », le commentateur K'ouang-sheng à l'ode 57 du *Sin-pa*, à la phrase : « une famille est propre l'agriculture, une famille d'agriculteurs... une autre j'en fait son yé », — la mot *yé*, qui nous traduit comme par le terme patriligne, désigne aujourd'hui un terre; ce sont en effet les extrêmes latérales qui sont devenues pour tout Chinois la porte des fonctions patrilignes; mais sous la dynastie des Tchang, les examens n'avaient pas encore été institués et il est probable que ces arrivés aux charges ne s'élevaient des patrilignes et non des terres.

(4) 1-6, chapitre 1.

de ses aïeux; la virginité est le moment où il assume cette charge et où honneur. La dévotion a donc lieu dans le temple des ancêtres; celui qui la dirige est le père ou, à son défaut, le frère aîné du récipiendaire; c'est le chef de la famille qui, en présence de ceux qui sont morts, confère à leur descendant comme la dignité d'homme fait. Le jeune homme est revêtu d'un bonnet d'une forme spéciale; il reçoit un nom nouveau et il écoute les sages exhortations qui lui sont adressées de pratiquer la vertu. « Ainsi se fonde une nouvelle génération ».

Le mariage est plus évidemment encore un acte qui intéresse la famille patrilinéaire tout entière; aussi, de même que pour la prise du bonnet viril, certaines cérémonies doivent être accomplies dans le temple des ancêtres. « Pour le mariage, dit un commentateur¹, on continue la lignée des ancêtres; c'est pourquoi ces cérémonies se font dans le temple ancestral. » Les esprits des aïeux sont toujours et on leur adresse l'heureux vœuement; ils assistent avec les morts destinés à partager leur postérité. Quoiqu'ils soient invisibles, l'idée qu'on se fait d'eux reste bien matérielle: ils sont censés pourer des mets qu'on leur offre; comme le vivant on leur place des tables, qui sont à l'entrée de la porte du temple, on croit une table en ce lieu pour qu'ils puissent s'y tenir².

Ce ne sont pas seulement les ancêtres du jeune homme qu'intéressent la nouvelle union, ce sont aussi ceux de la jeune fille. Aussi lorsque le fiancé vient chercher dans le domicile patrilinéaire sa future femme, annonce-t-on l'événement aux deux morts de celui-ci. Mais la cérémonie se fait avec moins de solennité que pour les aïeux du mari³.

Lorsque le mariage est consommé, la mariée épouse sur un repas à ses beaux-parents; par cet acte elle se déclare leur fille. Si les beaux-parents sont morts, le rite n'en doit pas moins être accompli, mais il est alors célébré dans le temple ancestral; on prieur lorsque les esprits et les infimes de la venue et des intentions de la jeune femme: « Elle me apporte un, dit-elle, d'excellents fruits à ses vénérables beaux-pères, tel et tel, fils d'un tel ».

C'est donc par le mariage que la femme devient capable d'offrir des sacrifices à ses ancêtres vertueux qui sont avec les aïeux propres, mais ceux de son époux. Si elle est investie d'une telle dignité, c'est parce qu'elle le partage avec son mari, car elle ne lui plus qu'un seul corps avec lui. Ainsi, pour l'homme il y a deux sortes de cérémonies: la prise du bonnet viril, par laquelle il est proclamé capable d'accomplir les sacrifices à ses ancêtres; le mariage, par lequel il se propose d'avoir des descendants qui s'acquitteront après lui de

1) *I-H*, p. 18.

2) *I-H*, p. 22, note 3.

3) *I-H*, pp. 22 et 23.

4) *I-H*, p. 27.

5) *I-H*, p. 28.

est même obligatoire. Pour la femme, il n'y a qu'une seule cérémonie¹ : le mariage par lequel elle est absorbée aux devoirs éternels de son époux; elle n'avait aucune valeur dans sa propre famille, mais elle en prend dans celle de son mari en tant qu'elle devient l'aide de ce dernier.

Cette signification du mariage dans l'ancienne société patriarcale chinoise est bien marquée dans les paroles que le père adresse à son fils lorsqu'il l'envoie chercher sa future femme : « Va, lui dit-il, au devant de son côté pour perpétuer le service du temple ancestral et son pour elle un guide qui lui apprenne à honorer et à recueillir l'héritage que lui ont laissé tes aïeules »².

Après la dissolution de la virginité et le mariage, la mort est le plus grave événement qui puisse survenir dans la famille patriarcale. En mourant, en effet, l'homme devient un esprit, et pour que cet esprit ne soit pas un être errant et malinquant, il faut, par un certain nombre de cérémonies, l'introduire dans le planisphère bienheureux des esprits qui répandent d'une manière saine leur bien-être sur leurs descendants vivants. Ces cérémonies appartiennent d'ailleurs en propre aux patrilignes; la famille patriarcale seule est en droit qui se perpétue à travers les générations; les gens du peuple ne commencent d'habitude leurs morts et ne leur sacrifient point³. Ces distinctions sociales n'existent plus aujourd'hui et on peut approuver par là l'importance de la révolution sociale qui supprime graduellement, comme dans l'ancienne Rome, les différences entre les patrilignes et la plebe.

L'Y-I, qui comprend en tout dix-sept chapitres, n'en recense pas moins de sept des rites funéraires. On peut répartir ces rites en trois catégories : il en est un effet qui régit l'usage des divers habillements de deuil, d'autres qui concernent les funérailles, d'autres enfin qui sont observés lors des différents péroratoires offerts au mort.

Les habillements de deuil varient suivant le degré du deuil. Ce degré lui-même dépend de la parenté plus ou moins proche que la personne affligée avait par rapport au défunt. Nous trouvons ainsi dans les prescriptions de l'Y-I des renseignements détaillés sur la parenté telle que la considéraient les anciens Chinois.

La famille chinoise, comme la famille dans l'antiquité romaine, est fondée sur le patriarcat par les hommes, sur l'égnaïon, car c'est le descendant mâle seul qui peut rendre les sacrifices aux ancêtres. Mais ce premier principe se complique d'un second qui établit une distinction très nette entre l'épouse principale et les concubines. La polygamie en Chine n'est qu'apparente; elle n'existe pas pour la loi religieuse : les concubines et leurs enfants ne font pas partie de cette mystérieuse et vaine utilité dont les pères et les fils ne sont que les représentants

1) Y-I, p. 39, l. 4 et suiv.

2) Y-I, p. 45.

3) Y-I, préface de M. du Haase, p. ix.

épousement et dont le symbole est le sacrifice marabout de viande en viande par la queue bleue. L'épouse principale seule, de robe patrilienne comme son mari, est digne de lui être assise et de donner le pain à des descendants capables de ramener leur père. Quelques exemples feront bien comprendre les applications de ces deux principes.

Deuil d'abord le deuil des hommes.

Le père patrilien est l'incarnation de la famille. Sa mort est donc pour son fils l'incarnation de tout le deuil de trois ans¹.

Le fils aîné de l'épouse principale d'un patrilien est, comme son père, le représentant de toute la lignée de ses ancêtres. Il vient à mourir son père porte donc aussi le deuil de trois ans, tandis qu'il ne le fait pas pour ses autres enfants².

Un patrilien peut adopter l'enfant d'une autre famille pour le charger de continuer après lui les sacrifices aux ancêtres : l'adoption est un acte religieux qui fait véritablement passer le fils d'une famille dans une autre. Aussi cet enfant porte-t-il le deuil de trois ans pour son père adoptif, tandis qu'il ne porte que le deuil d'un an à la mort de son père naturel³. Cette coutume s'est conservée jusqu'à nos jours et nous en avons eu récemment un exemple remarquable : l'empereur actuel, Kien-sin, est le fils du prince Tchéou, mais il est devenu, par adoption posthume qui lui a permis de monter sur le trône, le fils de l'empereur Hiao-fong. Le prince Tchéou étant mort le 4^e janvier 1891, Sa Majesté n'a été qu'un deuil restreint et non le grand deuil de trois ans.

Considérons maintenant le deuil des femmes.

Toutes les femmes portent le deuil de trois ans à la mort de leur mari qui est pour elles la personne la plus vénérable⁴. Elles ne portent pour leurs propres parents que le deuil d'un an⁵. Le mariage, en effet, a rompu les liens qui attachaient la jeune fille à sa famille. La femme prend le deuil de ses parents par affection, elle prend celui de son mari par religion : c'est pourquoi le deuil est plus important dans le second cas que dans le premier.

Mais si une femme ne s'est pas mariée et qu'elle soit restée dans le milieu patrilien, elle ne s'est point séparée de sa famille et porte pour son père le deuil de trois ans⁶. Il en est de même pour une femme célibataire qui est revenue à la maison patrilien⁷.

Lorsqu'un patrilien perd son épouse principale, il porte le deuil d'un an⁸. Il ne le porte pas à la mort d'une concubine.

1) I-II, p. 246.

2) I-II, p. 247.

3) I-II, p. 250.

4) I-II, p. 248.

5) I-II, p. 254.

6) I-II, p. 248.

7) I-II, p. 248.

8) I-II, p. 254.

Les successeurs prennent le deuil d'en 25 à la mort de l'épouse principale, qui est comme leur maîtresse¹. L'épouse principale n'a pas le même deuil à la mort d'une concubine.

À travers cette législation du deuil découle la conception que les Chinois se font de la famille au moyen des deux principes de la descendance par agnation et de la supériorité d'une des épouses sur les autres.

Les chapitres 231, 232 et 233 de l'Élé nous racontent aux rites qui doivent être pratiqués pendant les funérailles.

Lorsqu'un homme meurt, la première cérémonie qui doit être accomplie est le rappel de l'esprit. On effleure d'abord sur son épaule gauche les habits du défunt; il monte sur le toit par l'angle oriental et, tourné vers le nord, il agit le vésicant en criant par trois fois : «Ho! un tel, reviens!» On retrouve ici une coutume que les philosophes ont déjà notée chez plusieurs peuples, tels que les habitants des îles Philé, les Caraïbes et certaines tribus d'Afrique². Elle est naturelle chez l'homme primitif qui ne peut se persuader que la mort soit autre chose qu'un sommeil ou un événement prolongé.

Après que le rappel de l'esprit est resté sans résultat, on procède à la toilette du mort. Entre autres détails minutieux que nous devons le rincer, nous observons qu'on mettrait des coquilles dans la bouche du mort, «elles serviraient de monnaie, dit un commentateur³. Nous n'en aurons pas davantage, mais n'est-il pas agréable de rapprocher de cette pratique celle des fleurs qui piquent dans la bouche de tous morts quelques peuples de monnaie pour payer l'au-delà?

Une coutume plus fréquente encore chez les peuples sauvages et dans l'antiquité se trouve également chez nous (VII) : on introduit dans la bouche du mort quelques graines de riz et on met à côté de lui des corbeilles pleines de nourriture⁴. Peut-être le défunt aura-t-il faim et sera-t-il heureux de croquer auprès de lui les mets qui lui ont préparés ses parents⁵.

Le mort est enseveli dans un cercueil en bois et on cherche un emplacement favorable pour l'enterrement. C'était par le moyen de la divination qu'on déterminait le lieu, et la formule par laquelle on interrogeait les morts était la suivante : «Un tel, es-tu déjà, au lieu de son illustre père; au tel, demande à la plante sacrée le lieu de l'enterrement. Délimite la fosse pleureuse. Que le pied du mortellement n'ait point de terre trop dure⁶». Le mourant sent-il est ici question est la terre qu'on allie au bout de la tache; il ne faut pas qu'il soit d'un poids trop lourd sur le mort, et c'est pourquoi le fils exhorte pour son père que cette

1) I-H, p. 255.

2) I-H, p. 260.

3) Cf. Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, trad. fr., t. I, p. 218.

4) I-H, p. 212, note.

5) I-H, pp. 275 et 310.

6) Cf. H.-H. Spencer, *Principes de sociologie*, t. I, pp. 220-223.

7) I-H, p. 291.

meur ne soit pas trop dur. C'est un vœu tout analogue au *et tibi terra levis* des Romains¹.

L'enterrement est suivi de deux sacrifices : le sacrifice d'apaisement (*yu*), puis le sacrifice d'association (*shu*). Par le premier, on calme l'esprit qui se trouve vexé et s'écartant de sa et de là, ne sachant où s'arrêter depuis que le corps a été mis en terre². On lui offre des mets en disant : « Un tel, fils aîné, bon parvêtre, par ce sacrifice t'apaise tes maux pour partir au pays défunt »³. A la fin de ce sacrifice tout le monde pleure parce que l'esprit va s'en aller⁴. Le lendemain a lieu le sacrifice d'association, c'est la cérémonie par laquelle on réunit le mort à ses aîeux dans le temple des ancêtres. Le fils du mort fait les offrandes en disant : « Je les présente à vous, aïeul un tel, filiales et vénéral, pour vous associer votre petit-fils, un tel »⁵.

Après ces deux sacrifices, les cérémonies inspirées par l'affliction sont terminées. Ce n'est pas à dire que l'esprit du mort soit dès lors négligé ; on continue au contraire à lui sacrifier à certaines époques de l'année, mais ce sont des rites insignifiants par la joie, car l'esprit jouit désormais de la tranquillité parce ses ancêtres et ses neveux lui font des offrandes sur ses descendants.

Dans tous les sacrifices faits aux morts, nous observons une bizarre institution : quoique les mets fussent présentés à l'esprit lui-même, les Chinois avaient éprouvé le besoin de rendre plus sensible aux vœux des défunts la présence du mort ; ils chargeaient donc un parentage de le représenter ; le représentant du mort, le Mort, comme on l'appelait, était le plus souvent le petit-fils du défunt⁶. Le fils ne pouvait remplir ce rôle, puisque c'était lui qui faisait les offrandes. Le Mort était, par une fiction usquée de tous, traité exactement comme l'aurait été l'ancêtre lui-même s'il était revenu parmi les vivants ; on lui rendait les mêmes honneurs et c'était lui qui goûtait le premier les plats du bœuf. Cette coutume destinée à rappeler aux assistants, sous une forme qui frappait leur imagination, la survivance du défunt, est souvent mentionnée dans les anciens livres chinois.

Comme on le voit par ces quelques remarques, *II* est jeta beaucoup de lumière sur un côté de l'ancien religion chinoise. Le cadre de cette Revue nous a obligé à passer sous silence toute la partie du rituel qui concerne les institutions politiques ; elle n'en a pas moins son importance et pourrait faire l'objet d'une seconde étude. Donnons donc encore une fois M. de Harlez de nous avoir rendu accessible un des livres les plus curieux et les plus instructifs que nous ait légués l'antiquité chinoise.

ÉMILE CHAVANNE.

1) Cf. Herl. Sommer, *Frühes de Soziologie*, t. I, p. 225.

2) *I-H*, p. 215.

3) *I-H*, p. 222.

4) *I-H*, p. 225.

5) *I-H*, p. 222.

6) *I-H*, p. 221, notes 2 et 4.

G. Wissowa. — De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectae. (Münchberg, Friedrich, 1901.)

On sait à M. G. Wissowa, professeur à l'Université de Marbourg, l'importance apportée aux études antiques romaines de Rome : ses remarquables études de *Verbreitungen*, la deuxième édition du volume consacré au culte dans le *Manuel d'antiquités romaines* de Mommsen et Meissner, des articles fort variés dans le *Lexikon de Roscher*. A ces œuvres viendra se joindre bientôt, nous l'espérons, un *manuel d'histoire de la religion romaine* où le savant professeur aura l'occasion de nous donner de nouvelles preuves de la solidité de son style, de la sagesse de sa critique et de l'étendue de ses connaissances. En attendant, il nous présente dans quelques pages des ouvrages le résultat de ses recherches sur certaines fêtes de l'année romaine primitive. Nous allons donner une brève analyse du contenu de l'ouvrage qu'il vient de publier, soit académique extrait de l'*Annuaire* scientifique de l'Université de Marbourg pour le semestre d'été de 1901.

On sait que, dans la mythologie romaine, le dieu Ops est initialement associé à Saturne. L'existence de ce couple divin romain, selon l'opinion commune, aux premiers temps de Rome. M. Wissowa soutient, au contraire, que l'association ne s'est jamais faite dans le culte officiel et qu'elle ne s'est produite dans les croyances populaires que lorsque la vieille religion romaine se déformait sous l'influence de la civilisation hellénique. A cet moment, Ops prend le physionomie archaïque pour se confondre avec Rhéa, la personnification de la terre productrice. Mais à l'origine, il n'existait aucun lien entre Saturne et Ops : c'est ce que démontrerait au besoin et à lui seul un passage bien connu d'Aulu-Gelle, *N. A.* 13, 23 : *Lat. Saturnus, Salernus, Neptunus, Hércules, Mars, Vulcanus, Nereus, Mercurius*. En examinant de près le calendrier primitif de Rome, M. Wissowa arrive à établir qu'Ops était associé à un autre dieu, à Consus. Ops est un mot qui signifie la semence abondante que l'on sème dans les grains; Consus est le dieu mystérieux vendant le blé. Un rapprochement entre ces deux divinités était tout naturel. Ops reçoit du dieu Consus son surnom de *Consueva*. Leurs fêtes furent célébrées à la même époque, c'est-à-dire au mois d'août, après la récolte, et pendant l'hiver, quand tous les travaux des champs sont terminés. Voilà donc un nouveau couple divin à joindre à ceux qu'il faut d'usage de placer au tête de la mythologie romaine.

Les fêtes sous lesquelles les fêtes d'Ops étaient célébrées le cinquième jour après les *Consuevia*. Ce délai n'est point arbitraire, comme on pourrait s'en porter à le croire. Il se retrouve à propos de plusieurs autres fêtes. Les anciens Romains paraissent avoir dédoublé celles de leurs fêtes qui duraient plus d'un jour et en avoir séparé le commencement et la fin par un intervalle de trois jours. Ce rituel réglementaire se rencontre entre les *Furcillia* et les *Cerialia*, deux fêtes qui étaient certainement connues; entre le *quinquagesimus*, 19 mars, et la

solénnités, 25 mars. Le mot *quadragesime* appliqué le cinquième jour après, car la fête que l'on désignait sous ce nom ne pouvait se rattacher qu'à une *epiphania* et les *epiphania* s'élevaient le 14 mars. Il paraît très probable que les *epiphania* avaient été reportées du 15 au 14, parce que le 15 était déjà consacré à d'autres solénnités. En admettant ce déplacement, on constate une épiphane parlante entre les fêtes du mois de mars et celles du mois d'octobre, les deux précédant l'ouverture des hosties, les autres célébrant la campagne. On est ainsi conduit à donner pour pendant aux *epiphania* le sacrifice du cheval d'octobre, simple illustration des dieux qui avaient pris part à la guerre.

Le sacrifice du cheval d'octobre n'est pas mentionné dans les *Annuaire* par plus que quelques autres fêtes, le *carion* Anna Perenna, l'agitation Martiale du 17 mars, le *carion* Cornu, le *carion* Lupi *carion* Luna, mais explique de précieuses leçons? C'est qu'il y avait des jours où l'on devait offrir des sacrifices à plusieurs divinités. Les solénnités des plus anciens *epiphania* ne désignent pas toutes les solénnités qu'il y avait à célébrer le même jour; ils se contentaient de noter l'une d'entre elles, la plus importante, celle d'en la plus trait son nom. Si l'on veut avoir un tableau complet des fêtes de la Rome primitive, il est indispensable de joindre ces solénnités négligées aux fêtes que nous possédons.

Dans une dernière étude, M. G. Wissowa démontre que le Volturnus permit s'était point en forgeron en un artisan divin. Il n'avait rien de commun avec l'Égyptien *gese*, c'était tout simplement le dieu du feu. De là son surnom de *Malchus*, qui signifie *celui*, et non pas comme on le dit d'ordinaire, qui ferme *celui*. Le solénnité du mois de mai ne concernait point à ce dieu qui s'était bien à faire avec les *fabriani* et les *fabri*; c'était une fête en l'honneur de Mars, comme le solénnité du 25 mars.

La courte analyse, que nous venons de donner de la dissertation de M. G. Wissowa, a pour but de permettre au lecteur de se faire une idée des questions qui y sont abordées et des choses qui y sont exposées. Si l'on veut bien se reporter à la dissertation elle-même, on y trouvera non seulement des preuves à l'appui, mais encore de nombreux détails, des observations importantes, des faits et des explications d'un grand intérêt pour la connaissance de la mythologie romaine en général.

J. BASSANI.

W. DIERCKX. — *Der Cultus der ägyptischen Gottheiten in den Römisch-Ägypten*. — *Ägyptologische Beiträge*, H. I. (Leipzig: Teubner, 1900. 1 vol. 8°, 192 p.).

M. Dierckx est un savant d'une vaste erudition, très versé dans l'étude de la mythologie antique; ce qu'il écrit se recommande en général par l'ampleur et

par la précision des recherches. Il est un des collaborateurs les plus actifs de l'excellent *Lingua de Rouen*; tous les articles qu'il a signés dans cet ouvrage, supposant d'innombrables lectures et fournissant à la curiosité de ceux qui le consultent une plume des plus substantielles. L'étude qu'il publie aujourd'hui se distingue par les mêmes qualités. Je n'oserais affirmer cependant qu'il fût très nécessaire de l'entreprendre. C'est en somme un catalogue, par ordre géographique, de toutes les inscriptions relatives au culte alexandrin, qui ont été découvertes sur les bords du Danube. M. Derlet les classe par provinces et par villes, et donne, à propos de chacune, la bibliographie la plus étendue. Ces 162 pages sont le fruit d'un labeur prodigieux. On peut se demander s'il n'aurait pas mieux valu l'employer autrement. M. Derlet nous donne avec le plus grand soin toutes les inscriptions ou sont mentionnées les *Hiérophantes alexandrins*; est-il si pénible pour le lecteur de les aller chercher dans le *Corpus* et dans l'*Epigraphie épigraphique*? Relever les antiquités figurées, ceci offre plus d'intérêt. Cependant M. Derlet ne dit rien que les localités, en l'en n'a point découvert de monuments du culte alexandrin, ne l'ont point connu? Evidemment non. Alors on ne voit pas quel peut être autrement le but de cette étude, si quelques peuvent en dire les termes dans l'avenir. Autant dire que le classement géographique n'a ici aucun valeur, puisqu'il ne peut aboutir à aucune conclusion. Il y a un point qui est d'autant plus évident, il n'y a pas à y revenir; c'est que les divinités alexandrines ont envahi le monde romain tout entier; dès lors, à quoi bon noter que dans l'intérieur de l'immense empire on trouvait un Harpocrate, et l'un Sérapis? Est-il jamais venu à l'idée de personne de recueillir dans un catalogue géographique tous les Jupiter, toutes les Cérès, qui sont nés du sud de l'Afrique? M. Derlet étudie les divinités égyptiennes du monde romain; je n'aime pas cette qualification, parce qu'elle risque d'entraîner à sa suite une idée fautive. Mais, le Sérapis de l'Occident sont des divinités qui arguent de hellénismes depuis des siècles quand elles y ont été introduites; leurs images n'y sont pas plus rares que celles des dieux romains avec qui on les a identifiées; en ce cas, à quoi peut servir le travail énorme que s'est imposé M. Derlet? Il aurait, il me semble, échappé à cette critique en adoptant un autre plan dans ses investigations; il eût fait quatre volumes, par exemple, en renfermant qu'il en ait les limites extrêmes du culte alexandrin, de que nous ne voyons pas encore bien clairement. Nous savons sur quelle pays il s'est répandu; mais on s'en est arrêté? Et en faisant une liste de ses compatriotes, on faudrait-il tracer ses frontières? sont-elles exactement celles de la domination romaine elle-même? Ainsi M. Derlet s'intéresse vivement quand il s'apprend qu'on a découvert l'effigie de Sérapis sur des monnaies de la Perse et de l'Inde; mais qui m'intéresse et qui s'agrandit mes horizons. Mais qu'il ne s'agisse à penser que Sérapis avait eu des adorateurs à Séleucie? Et en fait, on s'en doutait bien un peu; et quand il n'en aurait pas eu à Séleucie, on n'était pas non plus pour qu'il n'en ait pas à Vienne, et même plus loin.

Vient une critique plus grave. En adoptant l'ordre géographique, le classement qui consiste à grouper toutes les antiquités des pays du Danube se nuie grandement. M. Drexler cite plusieurs travaux antérieurs au sien, où on a groupé celles des bords du Rhin. Mais l'assimilation n'est pas justifiée; les divers pays qui bordent le Rhin ont été compris à la circulation dans des espaces de temps très éloignés les uns des autres; les antiquités qu'on y trouve représentent pour une grande partie de l'Europe qui est bien définie et qui offre une certaine unité. Il n'en est pas de même des pays qui boient le Danube; ainsi, quand M. Drexler résume dans son catalogue les monuments de la Misénie à côté de ceux qui ont été réalisés en Danie, il n'accuse bien que son classement est tout artificiel et n'a aucune portée historique; car il est évident que Sérapis a pu pénétrer en Misénie trois ou quatre cents ans plus tôt qu'en Danie. Les catalogues, dans les travaux archéologiques, ont une autre utilité, de grande portée; mais c'est à la condition qu'ils se tiennent le plus près possible de l'histoire; à plus forte raison doit-on leur demander de ne pas la fausser.

Je tiens néanmoins à dire comme j'ai commencé. Si le sujet de M. Drexler est mal traité, il est traité avec une conscience scrupuleuse. L'auteur, à propos des monuments qu'il cite, établit souvent dans ses notes, au bas des pages, des comparaisons avec ceux qui ont été trouvés dans les autres parties de l'Empire romain; les informations qu'il réunit ainsi au passage peuvent offrir une analogie ou présenter comme, plus précise peut-être que celui qu'il se tirement du texte. Il faut signaler aussi l'appendice, où M. Drexler a réuni avec exact et rigueur plusieurs inscriptions déjà connues. Enfin, dans sa nomenclature même, il a été quelquefois amené à examiner l'authenticité de certains monuments antiques, et il faut lui avoir gré de s'être acquitté de cette partie de sa tâche avec une critique aussi exacte. Parmi les objets apocryphes qu'il rejette, il faut en citer notamment une série, qui passaient pour avoir été trouvés à Sulzhurg. Ils sont cités au Musée de Munich. M. Drexler aurait pu montrer qu'il en restait une partie au Musée de Sulzhurg; je les y ai vu moi-même il y a quelques années; mais peut-être se sont-ils, après tout, que des montages de la collection de Munich. Cet exemple montre quel genre de profit on peut tirer du répertoire de M. Drexler. Il n'est certes pas à négliger.

GEORGES LAFAYE.

Schaffhausen (H.). — Ueber den römischen Isidorenus am Rhein (extrait des *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, LXXVI Heft, p. 31 à 82), 1885.

Wiedemann (A.). — Die ägyptischen Denkmäler des provincial Museums zu Bonn und des Museums Wallraf-Richartz zu Köln (*Ibid.*, LXXVIII, p. 84, 125), 1884. — **Eine ägyptische Statuette aus Württemberg** (*Ibid.*, LXXXIII, p. 247-251), 1887.

La culte des divinités alexandrines aux bords du Rhin avait déjà donné lieu à un grand nombre de monographies avant celle que M. Schaffhausen a publiée. Depuis le travail de l'abbé Fontana, qui date de 1774, jusqu'à celui de M. Zehnmayr (1881), on pense bien qu'il n'a pas manqué de sources pour l'auteur, dépouillé et commentant le fameux texte du Pausanias sur l'île des Formides. C'est en qui fait que M. Schaffhausen aurait pu singulièrement abréger le mémoire où il a à son tour repris la question. En définitive, de quoi s'agit-il? Au mois d'août de 1482, on a trouvé à Cologne, dans un mur de l'église Sainte-Ursule, une statue, de travail romain, représentant une divesse assise, une hiéroglyphe gravée sur la base, l'édifice brisé, sans représenter son nom. La statue est mutilée; il y manque la tête et les deux bras avec les attributs qu'elle portait; l'estomac n'a rien de remarquable. Voilà le fait dans toute sa simplicité, rien de plus, rien de moins. Trente pages in-4° pour expliquer un monument si rudimentaire, c'est peut-être beaucoup. N'est-il pas étonnant qu'on peigne toutes les généralités que M. Schaffhausen a réunies autour de l'histoire de cette petite découverte, et l'expose toute une en trois pages? Le seul point qu'il soit au digne d'attention, c'est que le bloc, dans lequel est taillée la statue, a été sculpté, après coup, sur sa face inférieure; un artiste du moyen âge en a fait un chapeau romain, qu'il a encastré dans le mur de l'église, et reporté la statue posant dans la maçonnerie. L'œuvre actuelle date du xv^e ou du xvi^e siècle; mais elle en a remplacé une autre plus ancienne; c'est pour celle-ci, sans doute, et à l'époque carolingienne, que le sculpteur a été taillé. On a la preuve qu'il existait à Cologne, à la fin du ix^e siècle, une communauté chrétienne; on peut se demander avec M. Schaffhausen si l'église où elle se réunissait n'était pas primitivement un temple d'Isis; c'est une conjecture qui semble justifiée d'autres découvertes survenues au même endroit à diverses époques. Quant à la question de savoir si la légende de sainte Ursule a un rapport avec certains souvenirs du culte d'Isis, ce n'est pas une des moins intéressantes, mais c'est une de celles où une sage réserve est de rigueur. M. Schaffhausen s'abstient d'y toucher, et on ne peut que l'en féliciter.

Parmi les brochures que je tiens dans ce compte rendu, celles de M. Wiedemann sont de beaucoup les plus instructives. Je commence par dire qu'il en

1. Il a paru en 1880, dans le même recueil (LXXXVII, p. 33-52) une notice de M. Arnoldi (*Ibid.*), *Römischer Isidorenus der West*. La Société des Antiquaires de l'Eure me donne avis que la bonne foi de M. Arnoldi avait été surprise et que les objets qu'il a étudiés ont été, depuis, reconnus faux.

egyptologue; on lui doit, entre autres ouvrages, un *Manuel de l'histoire d'Égypte*; il est en état de lire les documents hiéroglyphiques et de les interpréter; il joint à ses connaissances de spécialiste une méthode excellente; il ne s'égare pas à poser de trop étres mille questions d'histoire au hasard de la conjecture, ni à recommencer des démonstrations déjà faites; il examine au moment et il se borne à l'expliquer; mais il l'expose parfaitement. Il a entrepris de classer les objets d'origine égyptienne que l'on conserve dans les musées de Bonn et de Cologne, figurines funéraires dites *anubis*, vases, statues de bronze, etc. Beaucoup ont été apportés en Allemagne dans les temps modernes; mais d'autres ont été trouvés dans le sol même de Cologne et des environs. M. Wiedemann les décrit avec une habileté et une modestie remarquables. On s'est peut-être pas un grand intérêt pour les études égyptologiques; mais on en est un peu pour l'histoire de l'antiquité romaine, et même à ce point de vue il est fort heureux qu'on soient interrogés par un égyptologue. La pièce la plus digne d'attention est une figurine funéraire en terre cuite, haute de 64, 127, qui fut partie appartenant d'une colombe payée de Bonn; elle porte une inscription hiéroglyphique, qui n'est autre chose qu'une formule très usitée dans les prières du Dieu des morts. D'après les noms propres qui y sont inscrites, M. Wiedemann pense que la figurine peut dater du vi^e ou du vii^e siècle avant Jésus-Christ. Il s'est peut-être trompé; elle a été fabriquée en Égypte; or on peut imaginer à été découverte, il y a environ vingt ans, avec divers objets romains, dans ce coin de la Souabe qui fait partie du royaume de Wurtemberg; par conséquent il ne provient pas de l'ancienne Germanie, mais bien de la Grèce. Il peut être rapproché de plusieurs autres, que M. Denker a catalogués dans la première édition de son livre, et qui ont été ramassés aux environs d'Aschbach, sur les bords du haut Danube. Des figurines semblables, d'une origine égyptienne parfaitement authentique, ont été trouvées en Italie, en Grèce, etc. Mais il y a un grand intérêt à signaler les vases les plus véritables au lieu d'appartenir. À ce point de vue, les notions de M. Wiedemann sont particulièrement importantes. Il y a dans son catalogue telle pièce, attribuée entre le vi^e et le vii^e siècle avant notre ère, et probablement à Memphis, qu'on a retrouvée sous terre aux environs de Cologne ou de Bonn. Quelles merveilles! à moins nous reconnaissons ces figurines si elles pouvaient parler! Un archéologue devait bien s'en charger à leur place. Peut-être le mot même ne l'est venu de les réunir dans un catalogue systématique, en les reliant avec soin le lieu de la découverte; peut-être arrivait-on, en les rapprochant les uns des autres, à déterminer comment s'est exercé, à l'époque romaine, le commerce des antiquités égyptiennes, à quelle époque il a été le plus florissant, et quel rapport il a eue le culte des divinités alexandrines au Occident. Mais il n'y a qu'un égyptologue qui puisse entreprendre cette tâche; nous en sommes sûr certainement satisfait; c'est à la mort de M. Wiedemann.

FRANZ ROSE. — *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine.* — (Paris, Pauthier, 1890; un vol. de 414 p.)

La rencontre de l'hellénisme et du judaïsme, qui s'est faite pendant trois siècles un peu partout, mais principalement à Alexandrie, a donné naissance à un courant d'idées dont on reconnaît, de plus en plus, l'importance historique. On aimerait à être fixé sur l'essence de l'influence que le judéo-hellénisme a exercée.

On a déjà tenté, à plusieurs reprises, d'en retracer les origines obscures. L'œuvrè a-t-on, jusqu'ici, envisagé ce délicat problème d'histoire à un point de vue trop confusif. On s'est hâté à reconnaître le degré d'influence que l'hellénisme a exercée sur le judaïsme. On a trop noté la force de réaction que celui-ci possédait. On ne s'est pas assez demandé jusqu'à quel point le judaïsme lui-même a modifié et transformé les idées qui lui venaient de l'hellénisme, même avec les plus purs représentants du judéo-hellénisme. C'est pourtant bien ainsi, sentait-on, que la question devrait se poser. Dans les deux le judéo-hellénisme les deux principaux éléments qui le constituent, avec le départ entre les deux influences, celle de l'hellénisme et celle du judaïsme. Déterminer avec exactitude que possible leur aspect respectif, en tenir-se pas à les tracer comme de primitives? On reconnaîtait alors peut-être que, faute de faire ainsi envisagé dans toute sa largeur, on s'est exposé à plus d'une confusion et que l'on a attribué à l'hellénisme l'origine de telle ou telle notion, ou fait même du plus que judaïsme.

M. ROSE est resté fidèle au point de vue de ses prédécesseurs. Il s'est uniquement proposé de découvrir les premières traces d'une influence de la pensée hellénistique sur le peuple juif. Il estime que cela doit suffire pour expliquer la formation de la philosophie judéo-alexandrine. On ne tente pas à s'apocrypher, à la lecture de son livre, combien le problème qu'il étudie peut en réalité être plus ou moins complexe. En effet, il n'est pas très important, au point de vue historique, de savoir si l'auteur de l'*Ecclésiaste* a ou n'a pas quelques notions d'hellénisme, tandis qu'il est hors de doute qu'un exposé de l'Écriture et de la morale des deux aspects, le grec et le juif, l'un sur l'autre, par exemple, dans le livre de la Sagesse, jettent une vive lumière sur le judéo-hellénisme tout entier.

Dans une introduction historique, M. R. surmène, d'abord, à grands traits, une période de l'histoire juive qui va du retour de l'exil jusqu'aux conquêtes d'Alexandre le Grand. Époque obscure mais capitale, puisque c'est alors que le judaïsme proprement dit se constitue. Nous sommes donc que M. R. l'est encore plus à fond. Que l'on compare l'ouvrage de M. R. avec celui de M. H. et l'on verra que M. R. donne aux pages que M. H. n'a pas données, dans son *Histoire d'Israël*, au « judaïsme de l'époque post-biblique » et l'on reconnaîtra une même qui se fait sentir dans tout le livre de M. R. Sans adopter toutes les vues de

M. Stade¹, la critique peut, cependant, revendiquer pour cette période des documents importants, tels que les Chroniques, une liste de psaumes etc., et en tirer une reconstitution approximative du judaïsme indigène, encore complètement étranger à toute influence hellénique. M. B. aurait, croyons-nous, tiré de cette étude de bonnes raisons pour ne pas trop s'abandonner aux vœux.

Dans son seconde partie de l'introduction, M. B. donne un aperçu intéressant de l'hellenisation du monde juif. En Palestine, il s'agit plutôt d'une tentative de ce genre qui n'a jamais été que superficielle et qui a finalement provoqué une réaction réaction. L'influence des doctrines grecques introduites en Palestine, les vœux d'hellenisation comme celui de ce Juu qui reçut d'Antiochus le souverain sacrifice ne purent pas ainsi entraîner bien strictement le judaïsme paléstinien. Celui-ci a montré une force de résistance, du moins sur le sol juif, qu'il ne faut pas méconnaître. Un excellent chapitre sur les origines du judéo-hellénisme à Alexandrie abrite l'introduction. Ici le terrain ne se dérobe point sous les pas de l'historien.

L'auteur mentionne la principale partie de son travail à relever dans l'Écriture, la traduction des Septante, l'Écriture et le Sagesse tous les traits qui traitent aux origines hellénistiques. Ce sont les signes précurseurs du pharisaïsme.

Il est certain que l'Écrit de Ketzet lui figure à part dans la littérature rabbinique. Il a un air étranger qui le rend suspect. Il n'est pas surprenant qu'un grand nombre de critiques, Tyber, Plumptre, Clement, Grant, Pfeiffer, etc., y aient cherché des affinités avec l'hellénisme, voire même avec les différents systèmes de la philosophie grecque du iv^e et du v^e siècle. M. Zeller avait disposé avec connaissance de leur des essais dans son *Histoire de la philosophie des Grecs*. M. B. a eu la patience de lire minutieusement toutes ses hypothèses, dont quelques-unes sont singulièrement hasardées, pour aboutir, à peu de choses près, au même résultat. Si cet écrit accuse une certaine teinture d'hellénisme, on n'y trouve aucune trace appréciable des doctrines philosophiques de l'époque. L'exposé de M. B. est gagné à être considérablement enfoncé.

Par contre, on peut considérer comme acquis que les idées helléniques, et non la philosophie même, ont influé sur les traductions de la version grecque des Septante. L'idée de Dieu, notamment, s'est épurée; elle est devenue plus transcendante; elle se rapproche de la notion phénicienne. De là un effort incontestable pour élever de la notion de Dieu tout anthropomorphe. On peut même relever dans l'anthropologie des Septante certains termes empruntés au langage philosophique de l'époque (p. 456, 457).

Dans toute cette discussion, M. B. nous paraît avoir heureusement corrigé, à la fois, ce que les rapprochements faits par Orléans et Dahn avaient d'ex-

¹ *Geschichte des Volkes Israel* von Dr B. Stade, 2^e Aufl., publiée par W. Oeschke dans son *Historie universelle*, Berlin, 1886.

gère et ce que le jugement de Zeller avait de trop péremptoire dans le sens opposé. M. R. n'a peut-être pas suffisamment senti que la question de la date des différentes parties de cette traduction, qui s'est poursuivie pendant une assez longue période, domine toutes les investigations de cette nature¹. Tant que cette question pendante n'est pas résolue, au moins dans ses grands éléments, les résultats auxquels on sera parvenu restent incertains. Puis il ne faut pas oublier que cette version des Septante a été faite moins pour les Juifs que pour les hellénistes à qui l'on voulait faire connaître la littérature hébraïque. Or si, sans doute, des connoissances au goût et au ton de la science hellénistique qui s'impliquaient par des associations d'idées avec les traductions.

Dans son étude sur l'Écriture, M. R. passe en revue tous les passages de Givora et ses successeurs ayant introduit des vestiges d'hellénisme. Nous signalons une analyse très instructive de la notion de Sagesse dans l'écrit de Symmaï. Voici la conclusion de M. R. : « On le voit, l'Écriture ne mérite pas d'être rangée parmi les écrits judéo-alexandrins. Il ne convient pas explicitement de spéculations analogues à celles des judéo-alexandrins sur les éternités intermédiaires. »

M. R. aurait pu lire un peu en plus et reconnaître le caractère essentiellement païenisme de l'Écriture. C'est dans cette thèse, qui a été remarquablement discutée dans l'écrit et qui, après avoir été jugée en son de formation et de développement, s'est elle-même dans les Targum, le Midrash, le Talmud, qu'il faut chercher les notions vraiment apparentées à celles du Symmaï. M. R. a bien reconnu l'importance de la notion de la loi dans ce livre (p. 190-200). La loi n'est la première notion de la théologie rabbinique, c'est en fait la loi qui élève les apothéoses pour le monde moderne que M. R. a vu cette théologie (p. 146-149, 277). Il va jusqu'à parler d'une influence hellénistique qu'elle aurait eue. Il refuse de voir l'un des auteurs les plus importants dans le développement des idées juives de l'époque, mais pense que les idées rabbiniques sont bien postérieures. Sans doute, mais ceux-ci ou sont-ils pas le fruit d'un travail de réflexion qui se poursuivait depuis des siècles? La langue rabbinique a vu une longue évolution et a connu certainement une influence bien plus considérable que ce la pense M. R. Nous signalons en terminant l'importante et très-complet étude sur la Septante qui est le livre, ainsi que les appendices sur la date et le texte de l'Écriture et de la Septante.

ÉTIENNE DE FÉRY.

1) Holtmann, 2^e partie de l'*Histoire d'Israël*, p. 278 (Oxford).

E. BASTON. — *The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church* (publié après la mort de l'auteur, par M. A. Farrington, dans la collection des « *Hilbert Lectures* »). — Londres, Williams et Norgate, 1896, de xxiv et 359 p., 2^e édition, 45 sh. 6 p.

L'étude scientifique des origines de l'Église chrétienne date de la Renaissance et de la Réforme. Depuis tout s'élargit elle a le cours de l'évolution, de l'écrasement et de se perfectionner. Chaque période de ce développement est marquée par la prédominance de certains principes particuliers ou par l'effacement de tendances opposées. Chacun sait quel essor la science des origines de l'église chrétienne a pris depuis l'apparition de la méthode critique moderne à ce domaine d'est la critique historique avait été très longtemps restreint. Mais l'histoire religieuse des premières siècles de l'Église n., elle-même, déjà traversée diverses phases où correspondaient aux transformations des principes philosophiques se voyaient aussi s'agrandir les horizons. Car si la méthode antique, en fait que méthode, d'est-à-dire un fait que règle et discipline de l'esprit, est née et demeure toujours viable et elle-même, il est incontestable que la mise en œuvre de cette méthode se voyant toujours du l'ensemble des conclusions dans s'agrandir les horizons qui l'appellent.

Ainsi, même dans les milieux strictement ecclésiastiques ou l'étude des religions chrétiennes a cessé d'être influencée par des considérations confessionnelles, il est évident que l'apôtre était sous lequel se posent les investigations s'est déplacé. Dans la première partie de notre siècle, on a surtout étudié la genèse de l'Église chrétienne en elle-même, indépendamment du monde antique ou sans lequel elle s'est formée. C'était sous l'influence de la philosophie hégélienne, qui se représentait l'histoire comme l'expression successive de l'évolution éternelle de l'Esprit. Étant donné l'Évangile et la prédication apostolique, on suit l'évolution de la Bible et de l'Écriture dans le monde chrétien, jusqu'à ce que l'on ait pu passer à reconstruire la synthèse. L'étude de Tübingen a été la plus fidèle représentation de cette tendance qui a renouvelé l'étude des origines chrétiennes. Peut-être aussi y avait-il, à l'heure des humanités de ce temps, un reste de l'ancien préjugé superstitieux dans cette manière de considérer l'Église chrétienne primitive avec la synagogue dont elle était née, comme un monde à part, ayant vécu en soi-même, en soi-même et sans être venant avec le monde antique, comme un être de pure essence qui n'était de Dieu, sans lequel les païens avaient fait de vaines tentatives, mais qui n'en était pas moins étrangère à la vie générale du monde chrétien son éternité.

Depuis une vingtaine d'années, nos notes tendent à s'élargir de plus en plus de l'ensemble des travaux ou l'histoire ecclésiastique des premiers siècles, sous l'influence des doctrines évolutionnistes de notre philosophie, matérialiste qui cherche partout une si puissante action, nos anciens enfants, et sous grâce à une connaissance plus approfondie et plus exacte de la société

antique. Bien loin d'étudier le christianisme des premiers siècles et lui-même si à part, on cherche, en essence, à reconstituer les trois multiples et variés qui le constituent à la moitié postérieure du I^{er} siècle. On s'efforce de le replacer dans le cadre réel où il a vécu et de saisir le phénomène d'extension morale par laquelle le christianisme primitif et la culture antique se sont amalgamés pour former le christianisme du IV^e siècle. Sans nier l'importance, très évidemment accrue par les persécutions, entre la simplicité et le mystère jointes, on constate que, par suite même des nécessités de la vie dans un milieu nouveau, il y a entre ces deux courants différents de l'organisation sociale des premiers siècles de notre ère un échange perpétuel d'éléments vivants par assimilation ou dissimilation.

L'ouvrage posthume de M. Hatch, que je présente aux lecteurs de cette Revue, est un des produits les plus remarquables de cette nouvelle tendance. Cela peut suffire à lui valoir une place honorable dans la littérature scientifique moderne, car c'est lui communifier aux poètes généraux. Ce n'est pas seulement une enquête sur un sujet historique déterminé, c'est une sorte de manifeste du programme que l'histoire moderne de l'Eglise ancienne doit se proposer. M. Hatch ne semble même avoir saisi le mouvement de ce programme et se croire plus révolutionnaire qu'il ne l'est en réalité. Pour un dire que M. Pannetier et M. Baur (dans ses deux volumes sur l'Épître aux Romains) ou Pannetier, M. Harnack ou Allier-Mangin, avec leurs de beaucoup d'autres, il ne manque pas d'historiens qui se sont inspirés des maximes pélagiennes professées par lui.

Le problème que l'auteur s'est proposé de résoudre dans les deux chapitres qui correspondent aux deux conférences faites par lui à Oxford et à Londres pour le Comité des *Studies Lectures*, en 1898, est très bien formulé dès le début, avec cette clarté et cette précision de pensée qui font le grand charme des écrits de M. Hatch :

« Que l'on soit ou non historien, il est impossible de se passer d'une règle de pensée. Le Sermon et le Symbolisme ont été le Sermon sur la montagne et le Symbolisme de Nîmè. Le Sermon sur la montagne est la promulgation d'une nouvelle règle de conduite; il suppose des croyances plutôt qu'il ne les formule; les assumptions théologiques sur lesquelles il repose appartiennent à l'élément éternel plutôt qu'à l'élément métaphysique de la théologie; la métaphysique y tient par accident. Le Symbolisme de Nîmè est l'œuvre, en partie de deux historiens, en partie de deux théologiens; les termes métaphysiques qu'il emploie sont probablement ou incompréhensibles pour les premiers disciples; le mystère n'y compte aucune place. La première appartient à un monde de croyances, la seconde à un monde de philosophes grecs. »

La réponse est déjà indiquée dans les termes mêmes de la question, et l'ouvrage de M. Hatch n'a d'autre but que de l'étayer par des observations rigoureusement établies de preuves. La différence majeure s'explique par la substitution de doctrines et de pratiques grecques aux conceptions et aux images du christianisme.

naïsme de Jésus. C'est l'idéalisme grecque qui a pénétré dans l'Eglise (et l'on chercherait en vain dans ce chapitre du bel ouvrage de M. Halévy, la 2e du premier et qui s'en est perpétuée jusqu'à nos jours. C'est l'esthétique grecque, la rhétorique grecque, l'habileté d'homme de l'esprit grec, la métaphysique de la philosophie grecque, la dialectique grecque, le monde grecque, le moralisme grec, la spéculation théologique grecque, le symbolisme et la sacramentalité des mystères grecs, la poésie grecque substituée comme base d'association à la science égyptique, c'est la Grèce tout entière qui s'est infiltrée dans les conceptions chrétiennes. — Le christianisme grec du 1er siècle n'est pas un christianisme dans l'adjectif. Les apôtres grecs qui avaient mis pour le christianisme d'étalons certains de nouvelles idées et de nouvelles notions d'ailleurs, mais il y avait quelque chose dans leur pensée et leur parole. Les nouvelles idées et les nouvelles notions se mélangeaient avec les idées des doctrines existantes » (p. 5, et. 345 et suiv.).

Le livre de M. Halévy est l'un des plus suggestifs que l'on ait publiés dans les dernières années. On reconnaît aisément et même à tous ceux qui lisent à penser. Il lui a échappé non seulement par l'ampleur des manifestations indérégées d'éléments communs, mais encore par les allusions, souvent et brutalement, que l'auteur se permet parfois aux faiblesses des Eglises chrétiennes modernes, avec cette réserve que la nature spéciale du public auquel est imposé.

La thèse fondamentale telle que M. Halévy se présente me paraît parfaitement juste. Entre le christianisme de Jésus et le christianisme du Synode de Nicée un abîme de différences s'y a en effet. Ce sont deux conceptions radicalement différentes de Dieu, de Dieu, de la nature humaine et de la religion. La culture catholique d'un christianisme métaphysique au christianisme moral de l'Evangile est le fait de la société antique. Mais au 1er siècle de M. Halévy, c'est quand même d'ailleurs le christianisme antique du 1er au 1er siècle avec la civilisation grecque et quand il prend son essor à la Grèce des transformations de doctrine ou de pratiques religieuses, qui n'est en somme rien de caractéristique spécialement grec. A mon sens, l'auteur a péché à la fois par exagération et par omission.

Il a donné à la civilisation grecque une unité et une homogénéité à travers les siècles qui ne paraissent contraires à la vérité historique. L'Occident grec — ou gréco-romain — de l'époque des Sévères n'est pas du tout identique à l'Occident grec du temps d'Auguste et, à plus forte raison, à celui de celui de Périclès. Or, M. Halévy, à propos de chaque élément qu'il trouve dans l'amplesse de l'influence grecque sur le christianisme, ramène jusqu'à ces premiers siècles et même aussi une sorte de psychologie de l'esprit grec. L'erreur qu'on pourrait lui reprocher n'est pas de déterminer plus précise de l'époque sur laquelle se repose son indigénat. Le christianisme entre en contact avec la société grec-romaine vers la fin du 1er siècle et l'histoire du

parvenues au 1^{er} siècle. Prenez la société antique pendant cette période : analysez ses idées, ses institutions, ses croyances, les mêmes, vous ne trouverez pas à constater qu'il s'est fait un travail considérable au sein de cette société pendant ses deux siècles et qu'il est impossible d'apprécier purement et simplement la philosophie, la morale et la religion de l'époque des Antonins avec celles de la période des Sévères.

Il est impossible de considérer la culture grecque du 1^{er} siècle comme un être simple de la culture grecque de la belle période de la Grèce indépendante. Elle est parsemée pendant d'éléments étrangers et surtout nouveaux. L'Orient est absent du livre de M. Hatzel et c'est là son principal défaut. Il s'est beaucoup trop attaché à quelques philosophes, notamment à Plotin et à Sextus Empiricus qui ne représentent qu'une toute petite élite de la société morale et intellectuelle de leur temps, et il a permis de voir que ceux qui ont agi sur les Esprits chrétiens, comme ceux qui se sont vus influencés, ne viennent qu'en fort petit nombre dans la mesure de son grande esprit. La christianisation est ainsi en rapport avec la spéculation grecco-orientale bien plus qu'avec la civilisation grecque proprement dite et c'est là qu'il faut chercher la cause réelle de la transformation subie par l'Évangile primitif.

On dira sans doute que l'auteur a voulu limiter son étude à l'état d'évolution par la Grèce des christianismes et que, pour ne pas négliger cette évolution par les diverses influences orientales, il s'est tenu par là. Mais c'est là seulement ce que je lui reproche, car c'est ce qui l'a amené à attribuer à la Grèce tantôt une élite dans elle n'est pas responsable. L'évolution littéraire des religions, par exemple, était grecque, sans doute, mais elle était aussi pratique par les Égyptiens ou les Syriens dans un esprit tout différent de l'esprit grec. Les Juifs eux-mêmes pratiquaient une dévotion littérale dans toute forme de cultes. La méthode allégorique était appliquée depuis longtemps par les Grecs, c'est vrai, mais elle l'était aussi par les Juifs et il est certain que si les Juifs-Alexandrins, les grands professeurs de la science allégorique, ont pratiqué cette méthode avec autant de succès, la symbolique traditionnelle de leur littérature juive n'y a pas contribué moins que l'exemple des Syriens. Le fait est que la méthode allégorique s'est spécialement perfectionnée à l'union des idées nouvelles avec un texte ancien qui ne les contenait pas.

De même l'habitude des rhéteurs grecs d'imiter le style d'auteurs anciens a pu servir non contre-coup sur la littérature chrétienne, mais les apocryphes et les écrits supposés de la première période de l'Église ne rappellent rien plutôt à l'imitation et à l'imitation qu'il est au dessus d'un auteur qui a une vérité fondamentale à répondre, de la forme à couvrir sous l'écriture d'un autre homme.

Je ne reviens pas la thèse de M. Hatzel. Je la vois, au contraire, profondément vraie, mais à la condition de l'élargir, il faut entrer pour une grande part l'élément et même l'idée romaine que la religion universelle, étendue, est une des fonctions de l'État.

Le monde grec-romain a-t-il jamais connu l'Évangile primitif ? C'est-à-dire n'est-il pas resté étranger dans quelques communautés syriennes ou judaïques ? Il ne faut pas oublier que le christianisme a ses aspects en Arabie Mineure et en Grèce par l'apôtre Paul, le premier des prosélytes, le premier qui ait fait un système théologique chrétien, qu'il a été répandu tout d'abord parmi des communautés pétries d'idées judéo-alexandrines, c'est-à-dire avec une disposition au gnosticisme. Le gnosticisme, voilà le premier coupable de la transformation du christianisme primitif que M. Hatch se propose d'expliquer. Or, le gnosticisme ne s'explique pas seulement par la Grèce ! C'est un produit oriental au regard l'aspect grec d'extérieur, mais une œuvre indéniablement, mais qui n'a pas créé. Ce sont toutes ces vieilles théologies, toutes les vieilles cosmogonies de l'Égypte, de la Syrie, de l'Orient qui s'allient de dimensions nouvelles et qui débordent pour une large part dans le courant de la pensée antique le flux d'idées venues le christianisme théologique orthodoxe remonte le néo-platonisme. L'Évangile primitif, enlaidi dans les récits missiologiques et paranoïques de son développement ultérieur, fut étrangère.

A côté de l'ancien christianisme par le christianisme par le christianisme, il y avait une migration également faite des autres orientaux transfusés dans le monde grec-romain, tels que les autres d'Égypte, de Mésopotamie, de l'Inde, l'œuvre de M. Hatch a le grand défaut de ne porter que sur un seul des éléments constitutifs et complexes qui ont constitué au christianisme final. Telle qu'elle est, elle n'est constituée par aucune une contribution de premier ordre à l'histoire de la formation du christianisme. Elle est digne de figurer à côté des deux ouvrages antérieurs de même nature sur l'Organisation des Églises chrétiennes primitives et sur le Développement des institutions ecclésiastiques. Tolons le même intérêt par M. Hatch être soutenu par d'autres travaux et il est dans un état d'attente en matière de données mais à la question des trois dernières conférences sur les études dont se compose le volume, M. Fawcett, principal de Mansfield College, à Oxford, comme de M. Vernon Bartlett et du professeur Sunday, a obtenu d'après les notes de l'auteur ce qui restait à mentionner. Mais M. Hatch avait encore beaucoup d'autres travaux à nous donner. C'est à son tour, et c'est grand dommage.

Jean RICHARD.

Jean RICHARD. **Les grands Jones de la sorcellerie.** — (Paris, Klincksieck, 1904. — 16, in-8 de x et 715 pages.)

M. Jean RICHARD, qui s'était déjà occupé des procès de sorcellerie au moyen âge dans son Histoire du Diable, a consacré le gros volume dont nous venons de parler à une étude qui s'appelle les Grands Jones de la sorcellerie, c'est-à-dire à cette gigantesque collection d'accusations juridiques pour sorcellerie crime de sorcellerie qui commencent à la fin du 12^e siècle et finissent au 17^e siècle, mais qui s'arrêtent pas d'arrêter.

venue la Révolution française. Pendant le moyen âge, les gens que l'on croyait ou qui se croyaient eux-mêmes sorciers avaient été punis avec trop de rigueur. Le plus souvent, on l'enfermait au moule, on se contentait de les confiner à des monastères, à des prisons ou à quelques années de « prison simple », pour « y plonger et grand leur péchés au pain de charron et au vin de trépassé ». Le chapeau étouffé n'était pas grand pour des sorciers; les uns les considéraient comme des hommes simplement superstitieux, plusieurs même allaient jusqu'à y voir de simples malades. « Je n'ignore pas, dit Sprenger dans son *Manuel du sorcier*, qu'il y a des hommes de grand renom, de beaucoup d'instruction et de savoir qui tiennent une malheureuse langue pour moins rigoureuse de distinction que de pain, estimant que c'est par l'effacement et des prières, plutôt que par le feu et la flamme des bûchers qu'il convient de traiter ce qu'ils appellent la sorcellerie et l'insinuation du leur orgueil. » Malheureusement pour les sorciers, les bûches brûlantes de Saint-Dominique et de Saint-François n'ont pas de ces arias. Au lieu de s'en tenir à la sorcellerie, comme l'avaient fait les théologiens plus sages du haut moyen âge, on simple trace de quelques peines antérieures, les moines, craignant depuis deux siècles le pape du diable et de ceux qu'ils croyaient ses suppôts, firent chasser de l'idée que les sorciers et sorcières devaient faire au peccateur le Malin, remonter à Dieu, à la Vierge à leur part de parole, en... donc commettre le plus grand de tous les crimes, se crime contre la loi, punissable par le feu. Ils firent partager leur avis à la Papauté et Innocent III, dans la bulle *Sommo lumen* du 9 décembre 1200, enseigna définitivement le crime de sorcellerie au nombre de ceux qui avaient à peccer en les supérieurs de la monarchie hérétique, devant prêter la Couronne du signal de la persécution. Elle commença par l'Allemagne, où les deux inquisiteurs, Jacques Sprenger et Henri Institoris, de l'ordre des Frères Prêcheurs, dirigèrent cette guerre d'extermination dont l'un d'eux a écrit la notice maîtresse, dans son « *Manuel des sorciers* ». Elle s'étendit ensuite à tous les pays de l'Europe, protestants aussi bien qu'orthodoxes, et passa même en Amérique. Ce fut une épidémie : les procureurs, par leurs pétitions, par leurs questions, harcelant la superstitieuse, parfois même la créant, pour ainsi dire, de toutes pièces au milieu de populations où, comme en Angleterre particulièrement, le peuple populaire n'était guère que des millionsaires puritains de ceux cultes et de ceux sceptiques.

C'est toute l'histoire que M. Barreau a entreprise de soulever par le nom depuis le commencement jusqu'à la fin, c'est-à-dire, jusqu'aux dernières années du xvi^e siècle. Son livre vise à être complet et à énumérer les multiples travaux qui ont pu servir au siècle sur tout les points de sorcellerie. L'auteur a atteint son but. Ses livres, sans donner beaucoup de faits nouveaux, permet de en faire une vue d'ensemble et sera utile à ceux qui veulent s'orienter dans ce dédale des points de sorcellerie.

Nous regrettons toutefois l'arrêt à lui faire quelques reproductions. M. B. écrit trop pour le plaisir d'écrire. Il ramène souvent en quatre pages ce qui en pour-

taille des encre, soignées dans une lettre très du style bon à relater en noir, ou se lance dans des considérations anthropologiques ou autres, très intéressantes, mais aussi inutiles que justes, les fait partir, en général, d'observations.

Le même souci de la forme a fait sacrifier à l'auteur ce qui est le plus intéressant de son ouvrage, ses notes personnelles et des bibliographies complètes sur chaque des points dont il traite l'histoire. Ainsi, par exemple, p. 697 note, dans la bibliographie du chapitre consacré à la crèche-jardin d'Inzéval, Anne-Marie Sengrin de Mornay, en religion Renard, M. E. *éclaire de l'histoire à Brant Laub-est-il-est-il*, 353 ex.; in, 165 ex., 17, 20 ex., 203 ex., ainsi tenu; vont cependant être des sources les plus importantes qu'il signale, mais sans indication de recueil, dans le tout, excepté d'ailleurs, qu'il fait savoir de ce genre, il traduit à chaque instant de longs passages de ses sources, mais sans se donner la peine d'indiquer en note quelle est la source collée et à quelle page de quel recueil on peut retrouver l'original, ce qui fait que si l'on veut s'assurer de la juste question, comme nous nous les sommes à le lire, on est obligé de recommencer à peu près le même travail que l'auteur, voire toutes les sources d'un bout à l'autre.

Il est regrettable que M. R. n'ait pas terminé son ouvrage par un copieux index rerum. Le grand intérêt des notes de recensement est de nous faire connaître la bibliographie, c'est-à-dire de nous donner un grand nombre de renseignements sur des ouvrages et des articles qui ne sont plus accessibles, mais répandus qu'antérieurement. Le livre de M. R. contient beaucoup de faits intéressants de ce genre rétrospectif, mais ils sont tous dans l'ouvrage. On ne peut indexer sans peine de retrouver, à un moment donné, toutes les descriptions de cultes, tous les cas de croyances, tous ceux de pratiques, toutes les croyances relatives aux origines telles que les univers, etc., ou comme tous les autres du sujet. Les livres d'aujourd'hui, surtout quand ils sont gros, ne sont plus faits pour être lus, mais pour être consultés, et M. R. ne s'en doute pas suffisamment.

Si l'ouvrage de M. Renard a quelques défauts, il a aussi beaucoup de qualités. Certaines parties du sujet ont été très bien traitées : je citerai tout ce qui a trait à la primitive suivie par les incultes, à l'influence de la persécution sur les superstitions populaires, ainsi que sur le nombre et le caractère des prières, celle tout ce qui touche au développement sociologique de la croyance à l'engrenage du malin, notamment dans les cas d'extorsion, etc. Ses livres ont, sur les points, un grand intérêt, surtout quand on peut les consulter, car ils sont très utiles à ceux qui ont à consulter tel ou tel détail relatif à l'histoire de l'Église ou de la civilisation.

F. MASURE.

Il ne donne le nom de cette édition de la *Chronique* tel que je viens de le restituer à l'aide d'un document inédit que je possède et que je publierai prochainement avec un bref commentaire dans une revue locale du Belgique.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1° E. Boudoin. *Le culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise*. Les « *Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble* » ont donné la notice de l'éminent M. Boudoin, professeur à la Faculté de droit, dont nous avons annoncé la première partie dans notre précédente chronique. Celle-ci, malgré son intitulé, n'était pas proprement parler qu'une introduction destinée à faire connaître le caractère du culte de Rome et d'Auguste, « il s'adresse non à l'empereur Auguste, mort et divinisé, non pas même personnellement à l'empereur régnant, mais à l'empire en général, à l'État comme assurant la paix et la civilisation. »

Dans la seconde partie, l'auteur s'occupe spécialement du culte municipal des empereurs. Il établit d'abord que, dans les inscriptions municipales, les titres « *flamen Augusti* » ou « *flamen civitatis* » sont l'équivalent de « *flamen Romae et Augusti* ». Mais la flaminiq. municipale n'est pas, comme son homonyme provinciale, la femme du flamine. Elle est personnellement liée au culte d'une fonction propre et indépendante. Les flamines, même à l'époque où les mêmes municipalités existaient encore, sont liés par l'« *actio flaminium* » à l'accomplissement de fonctions que pour un temps déterminé et sont placés parmi les citoyens qui ont exercé auparavant les plus hautes magistratures. En vertu de la similitude très nette que M. Boudoin mettrait entre le culte rendu au « *numen* » d'un empereur, dit-il Auguste lui-même, et le culte de Rome et d'Auguste, il n'accepte pas que l'on lise à l'encre l'illustration du « *despotisme* » au Narbonnaise d'après l'inscription de l'« *ara Narbonensis* » (C. I. L., XI, 2383). De crainte même d'Auguste, le culte personnel de ce prince fut introduit dans la province, mais, du culte de l'empereur qu'il fut un début, il devint bientôt le culte de Rome et d'Auguste. Les dénominations telles que « *flamen ou sacerdos flomae et dei Augusti* » ne rapportent à cette période de transition. Lorsqu'elle est arrivée à son terme, l'organisation du culte impérial a nettement séparé les prêtres de Rome et d'Auguste et les prêtres du « *divus Augustus* ».

Tel est le résumé de la science qui fait grand honneur à son auteur. Nous

sont honorées seulement à ces occasions, en ces assemblées, célébrées par l'autorité, ont jamais été réellement essentielles dans la dévotion populaire. Celle-ci n'a-t-elle pas généralement persévérait dans l'empereur vivant le culte rendu à l'Élier?

— > A. KAMM. *Le mariage en droit canonique*. — Évol. Paris, Larose, janv. 8, 10 fr. — Les études de droit canon ne sont pas nombreuses en France. C'est surtout en Allemagne qu'il faut en chercher des représentants. Cela veut, d'une part, à ce que le droit canon est une législation, mais que seuls des hommes d'Église veulent; sans y mettre le plus souvent toute l'indépendance d'esprit désirable dans une œuvre scientifique; d'autre part, il faut en occuper une partie de droit qui ont négligé pendant longtemps l'étude historique des textes au profit de la seule étude systématique. Ce temps est heureusement passé et nous possédons aujourd'hui plusieurs historiens du droit qui ont donné à cette partie trop négligée des études juridiques, un état respectable. Il faut être reconnaissant à M. Kammer d'avoir entrepris, dans cette grande œuvre, une partie des plus ingrates et néanmoins des plus importantes, l'état actuel de la législation canonique documentée des principales théories canoniques. L'enseignement sur l'histoire du droit canon que M. Kammer donne à la fin des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, porte ainsi des fruits qui seront appréciés en dehors même des austères limites de l'École.

Il se propose d'étudier successivement le mariage, les contrats et obligations, la possession, la prescription et les testaments. Les deux volumes qui viennent de paraître ont traités du mariage d'après le droit canonique. Les divisions de travail sont fournies par les phases du développement interne du droit canonique, lesquelles correspondent, sans rigueur excessive, du moins à peu près aux phases de son application : la période de formation, où le droit et la théologie sont confondus, jusqu'au x^e siècle, jusqu'à la Concordia discordantium canonum de Gratien; la période classique du droit canonique du x^e au xiv^e siècle; la période d'arrêt et d'oppression du droit qui commence avec le concile de Trente. A ces trois périodes correspondent à peu près les trois phases des rapports de droit canonique et du droit civil, avec cette différence toutefois que la première phase, pendant laquelle l'Église s'exerce sur les mariages une action monopolistique, est séparée de la seconde qui substitue dans les causes de mariage la juridiction ecclésiastique à la juridiction civile, au 2^e siècle, par une période intermédiaire où, du communisme avec le pouvoir royal, l'Église exerce sa juridiction, concurrentement avec celle de l'autorité civile, comme par une sorte d'action préventive.

Le livre de M. Kammer est donc une véritable histoire complète de la jurisprudence du mariage dans l'Église catholique depuis les origines. Pour déterminer les textes des temps primitifs qui de nos jours sont exclusivement envisagés au point de vue juridique, comme s'il s'agissait de textes de loi et non de simples exhortations morales. Mais c'est surtout la période brillante du droit

manuscript, du XIII^e au XVI^e siècle, est l'objet de son étude approfondie. On voit que M. Kramm possède à fond le sujet. C'est un ouvrage qui sera utilement en la bibliothèque.

— D^r E. Davis, *Essai de l'histoire-littérature bohème*. — Paris, Orléans, 21 vol. 16-8.

— M. E. Davis, professeur à la Faculté des lettres de Bonn, est bien connu par le bon travail qu'il a publié sur Jean Huss et sur la guerre des Hussites. Les deux volumes que nous signalons ici relèvent de la même pléiade scientifique pour la même bibliothèque et renvoient sur la même connaissance intime des documents. Plus encore que durant la guerre hussite, les intérêts ethnographiques, politiques et sociaux sont mêlés aux intérêts religieux dans la double œuvre historique qui se termine par l'émergence de la nationalité, de la religion, de l'État tchèque tout entier. M. Davis étudie successivement la personne et le rôle de Georges Poděbrad, l'état social anarchique de la Bohême sous les Jagellons au commencement du XVI^e siècle, l'indépendance de ce pays aux États généraux de la Habsbourg, la réaction catholique préparée depuis le règne de Ferdinand I^{er}, triomphante à la Montagne Blanche et aboutissant dès lors avec une édification croissante. Nous recommandons la lecture de ces deux volumes, non seulement aux maîtres de la nouvelle bibliothèque, mais encore aux historiens de la Bohême. Ils y trouveront des enseignements importants — et que l'on ne saurait oublier dans la plupart des histoires de l'Eglise — sur les rapports de la réforme tchèque et de la réforme luthérienne, sur les relations des huits religieuses avec l'État social au début du XVI^e siècle, sur la noble association religieuse de l'Unité des Églises de Bohême, enfin sur l'activité des Jésuites qui établirent le catholicisme en tant que l'âme tchèque.

— M. F. Plessner, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, en l'enseignement l'histoire des rapports entre la théologie et la philosophie, a fait paraître ses deux thèses de doctorat, très distinctes par les sujets qu'il y traite, mais ayant ce caractère commun d'être des essais de réhabilitation de philosophes dédaignés à tort ou tout au moins insuffisamment estimés.

La thèse française forme un très gros volume de 324 et 108 pages sur les *Ideologues* (Paris, Alcan) : « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». M. Plessner s'est proposé de faire revivre le rôle important de ce groupe de penseurs que l'on peut classer sous le nom commun d'École idéologique et qui, de 1780 à 1830 environ, ont été les initiateurs d'une grande partie des doctrines, des idées, que nous considérons en général comme le bien propre du XIX^e siècle. L'histoire religieuse n'est qu'introduit dans cette vaste exposition de l'histoire des idées philosophiques modernes, en ce sens que toute modification de l'état intellectuel d'une société est étroitement liée à son développement religieux. M. Plessner distingue trois générations d'idéologues : dans la première, Kantisme excepté le reste autour duquel se groupent Bayle, Berkeley, Lessing, Volney, Diderot, Saint-Lambert, Goussier, La Harpe, etc. La seconde génération comprend les représentants de l'idéologie physiologique, surtout Cabanis, les

hommes de philosophie rationnelle avec Descartes de Tracy, avec les nombreux disciples ou imitateurs de ces deux premiers groupes sous la rubrique de l'école philosophique et rationnelle écossaise et anglaise. La troisième génération, celle, est celle de l'école spiritualiste et empirique, avec la Genèse des idées. L'auteur rend justice à Benjamin Constant comme à plusieurs autres

L'hommage de M. Poirier est un précieux témoignage de l'attachement des idées socialistes dans le premier moitié de notre siècle. L'auteur y a rassemblé une quantité prodigieuse de renseignements sur les hommes et les œuvres qui ont marqué, et qui ont marqué, dans ce domaine et, à travers de cela même, pour ce qui est de l'œuvre en serait évidemment il était, en effet, très difficile à M. Poirier de faire rentrer tous les éléments, réunis par lui avec un labeur digne des plus grands éloges, dans une série aussi organisée, parce que l'historique doit-il s'occuper d'offrir une vue d'ensemble, d'offrir de ce genre. Qu'en est-il, en fait, qu'un idéalisme ou un idéalisme ? C'est ce qui se trouve à la suite des idées. Mais la somme des idées, c'est la philosophie tout entière, et M. Poirier a vu bien senti la difficulté de donner une définition précise de l'idéalisme, qu'il avait repoussé celle de l'Académie et de Littré, il est allé de chercher dans les deux autres dans l'œuvre de Turgot et obligé de faire rentrer dans l'idée, tous ceux qui ont embrassé les traditions philosophiques de l'école même, les que nous avons essayé de le faire connaître » (p. 23). La suite de cet ouvrage, non à l'œuvre, et nous sommes d'accord plus nombreux grâce à la connaissance sur ce point, que une histoire de mouvement des idées et en même des hommes à l'idée, en France dans le premier moitié de dix-neuvième, sont pleines de renseignements consciencieux et d'une lecture fort intéressante.

[illegible]

pour lesquels leur philosophie fut une sorte de religion, la messe des historiens ne se préoccupait pas de ces fleurs qui éblouissent dans un monde à part.

— de GURNEY, MYERS et POIRREAU. *Les hallucinations télépathiques* (Paris, Albin, in-8 de xvi et 325 p.). Le volume « *Hallucinations de philosophie contemporaine* » qui s'intitule ainsi de l'étude de M. Poirreau sur les téléologues, a accueilli la traduction française des « *Phantasms of the living* » de M^{rs} Gurney, Myers et Poirreau. Cette traduction est due à M. L. Maillart, maître de conférences à l'École des Hautes Études, où il donne les leçons des peuples aux étudiants, et elle est précédée d'une préface de M. Ch. Richet. Ces trois séries suffiraient déjà à convaincre les sceptiques — et en particulier encore une le semaine tout plus ou moins — du caractère véritablement scientifique de l'enquête dont les résultats sont consignés ici. On peut espérer que les conclusions des auteurs, mais il est impossible de mettre en suspension la hygiène intellectuelle dont ils sont atteints.

La valeur de l'ouvrage qui nous occupe consiste surtout dans la description et l'analyse d'un très grand nombre d'observations posthumes. La critique peut nuire sur les conditions d'observation de chaque cas particulier. Il faut donc tout bonnet à reproduire les idées que les auteurs ont eux-mêmes déduire de l'ensemble des faits constatés et qu'ils résument eux-mêmes en ces termes : « L'expérience prouve que la télépathie, c'est-à-dire la transmission des pensées et des sentiments d'un esprit à un autre sans l'intermédiaire des organes des sens, est un fait. — » « La télépathie prouve que des personnes qui n'avaient jamais été en contact ou qui n'ont jamais apparemment à leur connaissance et à leurs parents, ou les ont entendus par eux, avec une fréquence telle que le hasard seul ne peut expliquer les faits. — » « Ces apparitions sont des exemples de l'action supra-sensuelle d'un esprit sur un autre. »

Il ne s'agit pas à discuter un « bon-fonds » de ces assertions, mais il est nécessaire de signaler en faveur l'existence des hallucinations de la religion. On les attribue à la suite des faits réels ou qu'ils y soient des divisions d'esprit déséquilibrées, du y trouvant ou sans cas de nombreux exemples de comparaisons pour éliminer les phénomènes de simulation, de distraction et d'apparitions accidentelles qui émanent dans l'histoire des religions primitives, et une forme nouvelle, toute moderne, de l'action spirituelle, indépendante du corps, admise dans un grand nombre de religions modernes.

— de G. GUMONTIER. *Les symboles, les emblèmes et les enseignements de l'Église des Asiatiques* (Paris, Lethoux, in-18 de 172 p.). M. Gumontier, inspecteur de l'enseignement franco-asiatique, est bien placé pour noter les principales religions, les emblèmes, les enseignements de l'Église qui abondent dans le monde asiatique. On lui doit une série de traductions d'ouvrages religieux indigènes, notamment sur les Paganisme du Japon et sur le Grand Bouddha de Hondo. Le petit volume qui nous est parvenu est abondamment illustré. Il est paru de la « Bibliothèque des vulgarisations du Musée Guimet. » Il se fait

deux pas y chercher des dissertations scientifiques à l'adresse des orientalistes, mais un ensemble de renseignements fort intéressants pour le public général qui ignore l'état religieux de notre colonie. Or, comme le dit très justement M. De-mouliet, il est impossible de rien comprendre à la civilisation indo-chinoise, si l'on ne commence par s'initier à la tradition religieuse indigène, qui est fondamentale. Le livre de M. B. se compose d'une série de notices indépendantes les unes des autres, sans lien organique, et ne se prête donc pas à l'analyse.

— 4^e. Avant de quitter l'Indo-Chine, il faut encore mentionner un petit volume publié à Saigon, à l'imprimerie Hoy et Carrel, la traduction de *écrits* des huit premiers livres de l'*Histoire des grands peuples au temps des Chou antérieurs*, petit in-8 de 285 p., par M. Lenoir. Cette traduction sera continue.

Nouvelles diverses. — 1^{er} La librairie Lethierry et Ané a mis en vente le premier fascicule d'un *Dictionnaire de la Bible illustrée*, publié sous la direction de M. F. Vigoureux, professeur d'histoire sainte au séminaire de Saint-Sulpice et à l'Institut catholique de Paris. Il y aura certes quatre fascicules in-4^e de 100 p. à 2 volumes, à 5 francs par fascicule. Les catholiques les plus autorisés prêtent leur concours à M. Vigoureux.

— 2^e. M. Paul Griffis, professeur à la Faculté de théologie catholique de Paris, reprend le projet d'une *Patrologie syriacque* sous contrôle par Migne. Les volumes s'appelleront en deux colonnes le texte, complètement revu, et une traduction latine. Pour obtenir une plus grande perfection typographique, les caractères ont été fondus sur le même caractère que les précédents. C'est ce qui a exigé tout d'abord un long travail d'étude pour aboutir à la liste des 389 caractères restés, joints parmi les dix-neuf cents caractères possédés. Ces caractères ont été dessinés par M. A. Tallagrand et gravés par MM. Aubert, également connus par leurs travaux du même genre sous l'égide de la Société. Le type aboutit à six le journal, dont se sont servis les Arménians. Le premier volume, imprimé et publié par la même Librairie, paraitra en six parties (1922), en sera la première sous le titre *Œuvres d'Apollonius*. Viendront ensuite les *Œuvres de Jean d'Asie* (2 vol.), les *Apocryphes de la Bible* (2 vol.), etc. Chaque partie sera accompagnée d'un lexique de toutes les mots rencontrés à la page n. à la fin. Le prix de souscription est 24 + 30 fr. par volume de 500 pages grand in-8.

— 3^e. M. le pasteur Alfred Cadier se propose de contribuer à l'histoire nous à l'histoire du protestantisme dans le Béarn en publiant une *histoire dévotionnelle et dogmatique de l'Eglise réformée de la vallée d'Auge*. L'ouvrage formera un volume in-8 d'environ 400 pages et sera, paru à Pau, à France. On s'adresse chez M. Cadier, pasteur à Ouz (par Bedous), ou chez M. Carrel, imprimeur à Pau.

— 4^e. L'association des inscriptions et belles-lettres a demandé un prix Bordin à M. Henri Dési, pour un ouvrage sur l'*histoire poétique, légendaire et littéraire d'Alsace*, et un autre prix Bordin à M. Samuel Berger, professeur à

la Faculté de théologie de l'Orlé, pour ses études sur les travaux entrepris à l'époque carolingienne, pour établir et corréler le texte latin de la Bible.

ANGLETERRE

L'Enseignement de l'histoire des religions. — M. Edwin Carpenter publie dans Williams et Nogers la leçon inaugurale qu'il a prononcée le 11 octobre 1883 à Manchester New College, à Oxford, au début de l'année universitaire courante. On sait que ce collège, établi depuis peu de temps seulement à Oxford, est un foyer de théologie indépendante de toute confession de foi, la seule qui puisse être vraiment ecclésiastique, puisque ses conclusions ne lui sont pas imposées à l'avance. M. Carpenter a pris pour sujet de sa leçon : *The place of the history of religion in theological study*. L'analyse de sa conférence nous permettra de reproduire la plupart des idées que nous avons nous-même développées dans l'une de nos précédentes Chroniques (t. XXII, p. 278 et suiv.), sans nous dispenser que nous nous rencontrions ainsi avec le professeur d'Oxford. Ainsi bien les théologues des divers pays doivent bien par arriver à partager ses idées et à compter avec la routine qui les lui oppose d'instinct dans l'étude exclusive du christianisme et du papisme. M. Carpenter, qui n'admet pas que son enseignement doit viser aussi au but positif, la formation de futurs ministres de la religion, juge préférable de se pencher tout d'abord et surtout sur le développement des religions, d'autant plus qu'il existe déjà de nombreux ouvrages où l'on pourrait puiser des notions générales. Il se propose, d'une part, de suivre, dans les diverses religions, les croyances relatives à une question déterminée, par exemple celle de la vie future, d'autre part d'étudier une religion spéciale offrant des formes de comparaison avec le Christianisme, par exemple le Bouddhisme. Cette méthode nous paraît peu pratique, à moins d'avoir devant soi des auteurs déjà bien connus dans l'histoire générale des religions. Comment en effet, leur faire comprendre les idées relatives à la vie future dans les diverses religions, sans leur donner au préalable les éléments principaux de chacune des religions passées en revue? Faut-il ces ouvrages sont évidemment liés à la connaissance générale du monde et de la nation, de telle sorte qu'il est impossible de les se séparer.

Nous s'enregistrons pas moins avec une réelle satisfaction le discours et l'exemple de M. Carpenter dans la liste, déjà longue, des témoignages qui établissent la nécessité croissante de l'enseignement de l'histoire des religions et qui expriment si bien pour la science théologique de s'ouvrir de son univers.

Les origines de la civilisation chinoise. — M. le professeur Terrien de Lacouperie a commencé dans le « *Babylonian and Oriental Record* » de Liverpool et continue dans les livraisons suivantes, un exposé d'examen des arguments par lesquels il croit pouvoir établir l'origine occidentale, notamment chaldéenne

et identité, de la première civilisation chinoise. Déjà, dans de nombreux articles antérieurs, il avait exposé de multiples considérations valables en faveur de cette thèse. L'existence acquise et la quasi-immutabilité de la civilisation chinoise le font, à ses yeux, qu'une légende soit les Chinois soit les premiers à venir la créer. C'est pour le dire? ainsi avant toutes les que des tribus dites Hsiang Hsiang ou encore Hsiang Hsiang dans le pays de Kiangsi et le Szechou, pour se propager lentement jusqu'au vers la mer. M. Terrien de Lacouperie s'appuie sur l'étude de l'écriture chinoise et sur la liaison des points cardinaux chez les Chinois, sur la comparaison des légendes chinoises relatives à des souverains mythologiques avec les traditions mythiques de l'ancien Égypte. On trouvera d'autres arguments exposés dans l'ouvrage du même auteur intitulé : *Summary of the proofs of the origin of the early Chinese civilization from western sources*. Il serait désirable qu'un analogue, suffisamment exact dans l'ensemble des conclusions, soumette ses conclusions à un examen approfondi.

Nouvelles diverses. — 1° L'Association Society Theological, fondée en 1784 à Oxford, a subi une lourde transformation, qui la dégage de tout attachement à un système théologique déterminé. Elle vient de se reconnaître sous le nom de *Society of Historical Theology*; M. le professeur Clapham a été élu président. La Société se propose de développer les études théologiques en général, aussi bien celles qui portent sur les problèmes de philosophie religieuse, que les études proprement historiques. Mais la tendance générale à envisager toutes les questions de l'ordre moral à un point de vue historique et ecclésiastique se manifeste une fois de plus ici. Le seul terrain où l'on ait pu se rencontrer et faire du travail utile, c'est celui de la théologie historique. Dans sa première réunion, la Société a nommé une commission à l'effet de préparer une édition analytique de l'histoire avec indication de ses éléments constitutifs.

— 2° L'éditeur Macmillan annonce la publication d'une série de conférences de M. Louis Dyer sur les dieux de la Grèce, promises à Boston, en Amérique, au Lowell Institute : *Sketches of the gods in Greece of certain antiquities recently acquired*. L'auteur a donné au livre une extension plus grande qu'il n'en avait donné aux conférences, notamment par l'adjonction de notes et de discussions sur des points éprouvés. Après avoir exposé ses vues générales sur la religion grecque, il traite successivement de Déméter à Eleusis et à Corinthe, de Dionysos en Thèbes, dans l'ancienne Attique et spécialement à Athènes, des deux adresses à Eleusis, d'Esculape à Epidaure et à Afulone, d'Aphrodite à Paphos et à Apollon à Delphes.

— 3° On annonce aussi la publication des « Baer Lectures » de 1888-1889, *The earlier religion of Israel*, par M. James Baer, professeur de langues orientales à l'Université de Glasgow.

— 4° M. G. Almonder, magne-général, a publié sous Régis Paul une biographie de Confucius (*Confucius, the great teacher*), où il témoigne en la plus vive admiration pour son héros. Son livre n'appelle guère d'observations critiques.

à la connaissance du fondateur de la religion chrétienne, mais à donner un compte rendu sans comptes des traditions qui se sont formées autour du celui qui, parmi tous les fondateurs de religions, est bien certainement le moins propre à devenir la base de légendes.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° H. Brugsch. *Die biblischen ächten Jahre der Hangermuth nach dem Wochentag einer altägyptischen Festeninschrift*. — Leipzig. Hinrichs, in-8 de 11 et 162 p., 5 m. — On a fait quelque bruit, l'année dernière, d'une inscription retrouvée dans l'île du Sinaï, en Egypte, sous le nom de Philæ. Elle mentionne une interruption des inondations du Nil pendant sept années consécutives. Naturellement on s'est empressé d'y voir la confirmation des sept années de disette prédites par Joseph et, par conséquent, un précieux témoignage en faveur de l'historicité du récit biblique. M. Brugsch a consacré une fort belle étude à cette inscription. Mais, comme l'auteur M. Hinrich dans la *Theologische Literaturzeitung* (n. 10), les trésors de science que l'Égyptologie a déployés à cet égard ne font que mieux ressortir combien sont téméraires les conclusions des apologistes trop avides de la Bible. L'inscription date, en effet, au plus tôt de la fin de la période des Pharaons; peut-être même est-elle quelquefois postérieure à l'ère chrétienne. La catastrophe qu'elle mentionne ne serait produite plus de deux mille ans avant Jésus-Christ, c'est-à-dire très longtemps avant l'époque où aurait vécu Joseph. On voit ce que vaut un pareil témoignage. Il atténue tout le mérite du rapprochement de cette année des inondations au nom Chabab. La Pharaon lui succède en récompense les événements des terres environnantes. On peut discuter longuement sur l'authenticité de l'inscription et sur l'authenticité des faits qu'elle relate. Mais il paraît infiniment probable, vu sa date tardive, qu'elle s'écrit du récit biblique, soit que des prêtres égyptiens aient attaché à leur Dieu un miracle que les Juifs faisaient valoir en leur faveur, soit que les mêmes chrétiens qui s'établirent de bonne heure dans l'île aient donné à cette tradition locale une couleur biblique, afin d'entrer de plein droit dans la succession du nom Chabab.

— 2° A. Jerrold. *Isidorus Novus*. — Leipzig. Teubner, in-8 de vii et 74 p.; 2m. 80. — Avec le concours de la plupart des archéologues allemands, M. Jerrold, que notre collaborateur, M. Halévy, a déjà fait connaître antérieurement aux lecteurs de la Revue, vient de publier une reproduction complète de l'épique chaldéenne d'Isidore (ou d'Isidore maronite, d'après les uns), une légende dont nous espérons à l'avenir l'attention de nos lecteurs, en attendant qu'un ouvrage sérieux y consacre un article plus étendu.

— 3° R. Anders. *Die Bluthagen*. — Braunschweig. Vieweg, in-16 de 32 et 142 p. — Petit volume intéressant, comme tel, car l'auteur a réuni les diverses traditions religieuses relatives au déluge, éparses dans le monde entier. Le récit he-

liques, avec la tradition védique en regardée, faisant le point de départ, puis non la base de l'explication, comme il arrive trop souvent chez les auteurs qui veulent à tout prix retrouver partout des échos de l'épique biblique. M. Andrieu a simplement voulu réunir les matériaux d'une étude générale sur les légendes. Il passe en revue ensuite les traditions asiatiques, européennes, africaines, les plus pures, celles beaucoup plus mélangées et plus variées de l'Amérique et de l'Océanie. Souvent quelques pages de la fin sont consacrées à des considérations théoriques sur l'origine de ces traditions et sur l'indépendance évidente d'un grand nombre d'entre elles par rapport au récit biblique. La plus souvent elles doivent leur origine aux innombrables imitations des fictions générales par les peuples ou aux mouvements tumultueux des flots causés par des tremblements de terre. Ailleurs encore ce sont de véritables formalismes de mœurs antérieures qui sont restés gravés dans la mémoire populaire comme légendes. Enfin les pétrifications et les fables de la flore et de la faune marines ont également impressionné l'imagination populaire.

L. G. GÖRAN. *Studien zur griechischen Mythologie* (2^e série, fasc. 1 et 2, XII des « Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie »). — Berlin, Calvary (1904). — La seconde série des Mémoires de M. Göran sur la mythologie grecque contient trois essais. Le premier est une réfutation des critiques adressées à l'auteur au sujet de son explication du mythe d'Ulysse. Le second concerne les Danaïdes et les Gorgones. Le troisième, enfin, contient l'exposé, sous sommaire, de la théorie de l'auteur sur la meilleure méthode pour expliquer la formation de la mythologie grecque. Cette théorie peut se résumer en ces deux thèses : 1^{re} la grande quantité des dieux grecs peut être ramené à un petit nombre de divinités principales. Il ne est de même pour leurs mythes. On peut les considérer comme des expressions différentes, par le temps ou la lieu de leur origine, de quelques mythes élémentaires; 2^e l'origine de ces mythes ne doit pas être cherchée en Grèce même, mais dans la Méditerranée, c'est-à-dire dans la Grèce antique (Mycène, Phrygie, Carie), où l'on retrouve les mêmes éléments qui rattachent les traditions mythiques des Grecs aux conceptions asiatiques et sémitiques. Ce sont les pays au sud de Cassius et de la mer Caspienne qui apparemment comme le foyer principal des mythes, aussi bien de ceux que nous considérons sous une forme asiatique ou égyptienne que de ceux qui nous sont parvenus sous une forme grecque. Et puis, c'est un vin agricole et pastorale qui a été leur commune inspiration. Il est probable que M. Göran donnera plus tard une démonstration plus détaillée de la thèse qu'il pose ici placée qu'il se la prouve, et que nous aurons ainsi un système de plus à rajouter à tous ceux que la mythologie ou la philologie comparée ont déjà inventés pour établir la commune origine des langues et des mythes.

— Dr G. FRIEDRICH. *Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der neuschristlichen Theologie* (2^e édition). — Leipzig, Reclam, in-8 de vi et 528 p., 1899.

— Dix-sept ans se sont écoulés depuis la première édition du livre, bien connu

du professeur Pfleiderer sur le Paulinisme. La nouvelle édition, qui a paru en 1893, est plus qu'une simple reproduction de l'œuvre primitive. M. Pfleiderer a complété et, si l'on ose employer cette expression, plus richement avec de nombreux du Paulinisme, comme on a pu déjà le constater dans ses *Erkenntnis*, autre ouvrage classique de la théologie allemande moderne. Obéissant à la conviction de plus en plus autorisée que notre collaborateur, M. Eugène de Faye, expose plus haut à propos d'un livre récent de M. Henri Boissier, M. Pfleiderer a surtout approfondi les éléments proprement juifs et rabbiniques de la pensée de saint Paul. Il y a là plutôt un complément de sa relation première de la théologie paulinienne, qu'une modification. La part de Thaddéeus, dans la confession juive-alexandrine ou dans ses formes d'un hellénisme plus pur, ne s'en trouve pas diminuée; mais la vision rabbinique à laquelle M. Pfleiderer revient, surtout à la suite des travaux de M. Weber sur la théologie de la synagogue, fournit plusieurs éléments dont on cherche vainement la provenance dans le sol grec. L'ouvrage de M. Pfleiderer méritait d'être lu par ceux qui ne le connaissent pas encore et relu par ceux qui le connaissent déjà.

— Dr Martin Siefert, *Die Entstehung des Apostelgeschichts*. — Berlin, Neudruck, 1893; in-8 de 131 p. — L'étude critique du livre des *Actes des Apôtres*, après avoir été laissée de côté pendant plusieurs années, est revenue aujourd'hui avec une nouvelle mine, soit par les hypothèses s'attaquant à l'authenticité des quatre éphères de l'épître Paul jusqu'à présent incontestées, soit par des théologiens qui cherchent à démembrer, plus exactement qu'on ne l'a fait encore, la valeur historique des éléments dont se livre se compose incontestablement. M. Siefert se revient à l'ancienne hypothèse de Schenckmann et de de Wette, ne attribuant à Thaddée la collection des fragments des Actes où l'auteur se met personnellement en scène par l'emploi du pronom de la première personne du pluriel. Thaddée aurait inséré ces fragments dans le texte primitif rédigé par Luc, l'évangéliste, et il aurait en même temps modifié strictement tout le reste du récit. Nous nous bornons à signaler cette solution, qui nous paraît encore moins satisfaisante que l'opinion traditionnelle de l'auteur de l'évangile et de l'auteur.

— T. R. Lipinski, *Acta Petri, Acta Pauli*. — Leipzig, Mendelssohn; in-8 de xx et 310 p. — M. Lipinski a complété son œuvre magistrale sur les histoires et les légendes apocryphes des apôtres, dont nous avons signalé les diverses parties à mesure qu'elles ont paru, en donnant une nouvelle édition du texte italien des Actes, celle de Tischendorf étant devenue insuffisante. Le professeur de Bonn s'est chargé lui-même des Actes de Pierre et de Paul, sous leur double forme grecque et latine; les Actes de Pierre ont été comparés en diverses occasions plus ou moins éloignées du texte primitif; il y a joint les Actes de Paul et de Thaddée. Les Actes des autres apôtres seront publiés ultérieurement par M. Bonnet. Inutile d'ajouter qu'avec de pareils éditeurs, le texte est établi d'après toutes les règles de la critique. M. Lipinski a disposé de manuscrits in-

connus à Tischendorf, notamment d'un précieux manuscrit de Verceil, datant du VII^e siècle.

— Dr F. X. Nodding, *Verordnungen*. — Gotha, Poetel; in-8 de x et 490 p.; Dm.
— M. Nodding s'est préparé à l'œuvre d'ensemble, qu'il a publiée récemment, par une série de monographies sur les actes particuliers de Tertullien et spécialement sur leur aspect chronologique. L'ouvrage nous nous signale par sa portée sur toutes ses études antérieures et nous offre ainsi une biographie très utile de grand avocat du christianisme au début du III^e siècle. M. Nodding est un de ces historiens modernes dont nous parlons plus haut, à propos du livre de M. Hatch (voir « Revue des Livres »), qui replacent le christianisme des premiers siècles dans le milieu de la société antique où il a vécu et qui complètent ainsi fort heureusement ce qu'il y avait de trop étroit et isolé dans les traditions scolaires de l'église primitive et de ses principaux représentants. Cela ne signifie pas que M. Nodding passe toujours des aises lorsqu'il a l'hypothèse facile et, comme tous les hommes qui ont longtemps étudié un même sujet, il faut lui trouver naturelles et simples des conclusions dont l'étrangeté ne le choque plus uniquement parce qu'elles lui sont devenues familières. Mais, même quand on ne saurait partager son avis, on ne saurait pas se priver de sa compétence approfondie du sujet.

— Dr H. Achelis, *Die altägyptischen Quellen des orientalischen Kanons*, I. zur *Canon Hippolyti*. — Leipzig, Hirsch; in-8 de xvi et 226 p.; 19 m. 50. — Le second et certainement dernier de M. Achelis fut paru dans « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Literatur » de v. Gutschmidt et A. Harnack. C'est une contribution à l'étude du VIII^e livre des Constitutions apostoliques. Le fragment relatif aux presbytères place ce livre de ce livre avait été déjà mis en relation avec le traité sur le même sujet composé par Hippolyte, le presbytère schismatique ou l'un des autres du VII^e siècle. L'auteur plus que plusieurs manuscrits lui attribuent la collection de 28 Canons qui se trouvent ch. ix et suivants. M. Harnack avait publié ces Canons E. Hippolyti en 1874 d'après une version arabe. Mais celle-ci aurait-elle été faite sur un original syriaque. M. Achelis a été amené ainsi à faire une étude comparative de ces « Canons »; il a placé en appendice parallèles la forme qu'ils ont au VIII^e livre de nos Constitutions apostoliques, la forme qu'ils avaient dans la version arabe et le texte d'une Constitution ecclésiastique égyptienne qui servit à la fois de copie et de original. Il affirme avoir établi ainsi le texte à peu près certain d'une œuvre appartenant à Hippolyte, et nous traitement il identifie le fragment sur les Presbytères égyptiens de cet auteur sur le même sujet, mais encore il veut retrouver dans la version arabe (des « Canons » des fragments de ses homélies. On hésite à soumettre ces résultats à une critique minutieuse avant de les accepter. Le sujet est si compliqué et si plein d'enquête que tant de difficultés que l'on s'en était peu souvenu avant que à M. Achelis d'avoir groupé les éléments du problème de manière à en rendre l'examen plus facile.

— 10° *A. Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands.* — Leipzig: Hinrichs, in-8 de ix et 767 p.; 14 m. — Il nous reste à signaler un peu tardivement — car le livre a paru l'année dernière — le second volume de l'*Histoire ecclésiastique de l'Allemagne*, par M. Hauck, professeur à Leipzig. Il traite de la période comprise entre la mort de Charlemagne et la fin du 12^e siècle, dans un récit assez qui rappelle à beaucoup d'égards la méthode de Hauck. A un point de vue général, ce volume est remarquablement intéressant, parce qu'il montre combien le christianisme introduit chez les Germains et demandé de toutes les puissances auxquelles il était intimement lié dans le monde romain, était étranger à l'état d'esprit des populations qui furent appelées à le recevoir et qui ne pouvaient pas le comprendre. Pour tout ce qui concerne les rapports des Carolingiens avec l'Eglise et les institutions ecclésiastiques et politiques du temps, M. Hauck a largement profité des nombreux travaux des historiens de la période.

— 11° *A. ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à l'étude comparée des diverses confessions ecclésiastiques chrétiennes, à ce que nos théologiens allemands appellent la « Symbolique », nous signalons deux ouvrages récents: 1° le *Lehrbuch der christlichen Bekenntnisschriften*, de M. F. Kattenbusch (1^{re} partie, Erlangen, Mühl), qui appartient à la collection des « Theologische Lehrbücher » que nous avons déjà mentionnés; 2° le *Handbuch der Symbolik* de M. H. Schmidt (Berlin: Reuther; 8 m.). Le manuel de M. Kattenbusch se distingue du type normal des ouvrages sur le même sujet, en ce qu'il s'occupe à ne pas tenir compte seulement des doctrines théologiques, mais encore des règles morales et des principes de conduite qui caractérisent les diverses confessions chrétiennes. Le livre de M. Schmidt vise à exposer les *doctrines ecclésiastiques* à leurs principes distinctifs et à établir leur comparaison d'après ces principes, au lieu de développer dans chaque confession les articles relatifs aux divers points de la doctrine, se limiter à les poser de l'ensemble pour les comparer avec les articles correspondants des autres confessions, ce qui aboutit le plus souvent à en fausser le sens. La méthode de M. Schmidt ne laisse pas que d'offrir également de graves inconvénients: en simplifiant les tâches de comparaison, il risque de dénaturer les éléments du problème.*

Nouvelles diverses. — 1° MM. Dubs et Harack ont reconnu dans le Papyrus de Berlin décrit par M. Wilhalm, sous le n° 57, dans ses « *Tableaux des classes grecques Paléographie* » des fragments du *Psaume d'Hermès* (*Stuhl.*, II, 1 à 10 et 15, 2 à 5), d'autant plus précieux que le texte original de cette œuvre du 1^{er} siècle est pour le moment inconnu, que dans un seul manuscrit de basse époque, ils viennent de publier leur découverte dans les « *Ergebnisse* » de l'Académie de Berlin.

— 2° L'éditeur Engelmann de Leipzig a publié une traduction allemande des *prophètes « Gifford Lectures »* de M. Max Müller, intitulée: *Naturliche Religion*. La traduction est l'œuvre de M. Engelbert Schneider, de Mayence.

— 3^e *Rechtswet Oorproevening*, la célèbre histoire de la Rome du moyen âge, est morte à Munich, le 1^{er} mai, à l'âge de soixante-dix ans.

HOLLANDE

C. H. Lemers. *De Wetenschap van den godsdienst*. — La Hollande, grâce à la réforme de ses Facultés de théologie en 1876, est devenue le foyer principal de l'enseignement de la science des religions. Les programmes officiels des Universités comportent un cours sur l'histoire de l'idée de Dieu et un cours sur l'histoire des religions. Il y a un nombreux public d'étudiants qui doivent s'instruire en ces matières. De là vient que les manuels d'histoire des religions ont surgi en Hollande, tous en presque tous. Nous avions déjà celui de M. Thiele et celui de M. Chantepie de la Saussaye (sur ce dernier, quelque publié en Allemagne, est le fruit de l'enseignement universitaire hollandais). Voici M. Lemers, professeur à Utrecht, qui apporte, lui aussi, son manuel. C'est dans les « *Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte* » (t. VII, n^o 2 et 3) qu'il en a fait paraître le commencement, une introduction qui traite surtout de la place et de la légitimité de la science des religions dans l'enseignement théologique et une première partie sur les religions extra-bibliaires, s'entend-il sur les religions des non-civilisés et des demi-civilisés.

Le manuel de M. Lemers se distingue des autres en ce qu'il est bien réellement un livre destiné aux étudiants d'Utrecht, un compendium du cours professé par l'auteur. En dehors de la Hollande, il n'y a guère que les professeurs d'histoire des religions qui pourrissent en tirer profit, parce qu'ils y trouvent un terme de comparaison pour leur propre enseignement. Pour le public étranger, le manuel offre l'inconvénient d'être rédigé dans une langue qui ne lui est pas familière et de supposer partout les explications orales du professeur. Les dissertations détaillées sur les rapports de l'histoire des religions avec la théologie et la philosophie nous paraissent également présenter un intérêt secondaire. Nous remercions néanmoins cette œuvre, qui nous paraît juste, que la science des religions est la forme moderne de ce que les anciens théologiens appelaient la *theologia naturalis*. Notons encore que la Faculté de théologie d'Utrecht, où enseigne M. Lemers, est en Hollande le centre de la science religieuse dite orthodoxe ou conservatrice et que le professeur de notre professeur en faveur de l'histoire des religions prend de ce chef une valeur toute particulière.

— G. A. Wilkes. *Over het huwelijks- en erfrecht bij de volken van Zuid-Sumatra*. (La Haye. Nijhoff. in-8 de 97 p.) — L'infatigable ethnographe de Leyde vient encore de publier, dans les « *Bijdragen tot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch Indië* » (3^e série, t. VI), une de ses précieuses contributions à l'étude des mœurs et coutumes des populations indigènes aux Indes Néerlandaises, dans lesquelles il rassemble un véritable trésor de renseignements. Cette fois il s'agit du mariage et de l'héritage chez les tribus de la partie méridionale de Sumatra.

Ce qui fait le grand intérêt de cette étude, c'est qu'il n'y a peut-être pas une seule région au monde où l'on trouve, dans un rayon assez limité, autant de formes différentes du mariage et des conventions, correspondant à autant de phases différentes de l'évolution de la famille. Sans doute le mariage n'existe plus dans le sud de Sumatra, alors qu'il est encore en vigueur dans le centre de l'île; toutefois le patriarcat s'y présente encore sous sa forme la plus ramifiée, fondé non sur les liens du sang entre le père et l'enfant, mais sur l'acquisition de la femme par l'homme. En achetant la femme, le père a droit par le fait même à l'enfant. M. Wilken étudie successivement les usages de l'exogamie, les mariages avec « *ijudjar* », c'est-à-dire où l'époux paye une certaine somme pour acquérir la femme, les mariages par séquestre, les mariages « *stun-maim* » où le mari devient en quelque sorte la propriété de la famille de la femme, la transmission de la famille par la fille qui s'annote un mari lorsqu'il n'y a pas de fils pour perpétuer la race, enfin les systèmes mixtes qui servent de transition à la « *cogestio* » dans laquelle les parents ont des droits égaux sur les enfants.

ÉTATS-UNIS

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Les projets tendant à introduire l'enseignement de l'histoire des religions aux États-Unis, qui nous avons mentionnés l'année dernière, sont mis à exécution avec la fondation et l'habilitation de ressources propres au *Newman-Monde*.

A tout seigneur tout honneur, *Yale School Council University* dans l'État de New-York. Grâce aux libéralités de l'honorable H. W. Sage, président du conseil des trustees de l'université, la chaire de philosophie, qu'il avait fondée en 1880, devient à partir de cette année une véritable *Faculté de philosophie* sous le nom de *Wm. Linn Sage School of philosophy*, en souvenir de son M^{re} Sage. Non content de consacrer la plus grande partie de son trésor au perfectionnement de l'institution qu'il préside, M. Sage a ajouté 200,000 dollars à toutes les sommes qu'il avait déjà versées à diverses fondations et porte ainsi le total de ses dons accumulés à 1,250,000 dollars, soit 6,250,000 francs. La Faculté à laquelle il permet ainsi de s'étendre a pour objet la recherche libre et la propagation indépendante de la vérité dans toutes les questions relatives à la Logique, la Psychologie, l'Étique, la Pédagogie, la Métaphysique, l'Histoire et la Philosophie de la religion. Le doyen est M. J. Gould Schurman, celui-là même dont nous signalions, il y a quelques mois, un remarquable petit volume de thèses (voir plus haut, p. 124), et qui est venu l'année dernière faire une enquête en France et en Allemagne sur l'organisation de notre enseignement. Divers instituteurs sont nommés pour diriger les études pratiques des diverses périodes de la philosophie (il est regrettable que le moyen âge soit complètement omis dans la classification), et à partir du mois d'octobre, les professeurs et les maîtres des élèves gradués publient, sous la direction de M. Schurman, la

Philosophical Review, on les inséreront les comptes rendus des réunions de leur société publiés dans les nombreux périodiques et dans les ouvrages techniques qui sont généralement mis à leur disposition dans une magnifique bibliothèque.

L'histoire et la philosophie de la religion sont confiées au Prof. Charles Meritt Tyler qui s'occupera, en 1894-1895, des religions sémitiques et qui étudiera la thèse du péché pour base de la discussion le beau livre de Martineau sur la Religion. Puis la « Susan Linn Sage School of Philosophy » répondra à toutes les exigences que l'on ait eu droit de lui en faire. Il est bon de pouvoir commencer le travail dans de pareilles conditions. Quand dans les généreux murs de l'université on trouve commodités de qu'il eût plus utile de doter des chaires de l'enseignement supérieur que de fonder d'imposantes palais à l'Amérique française pour encourager les protégés des académiciens à entre des bacheliers !

D'autre part, M. Felix Adler commence d'une façon originale la création, depuis longtemps méditée, d'une *School for applied ethics*. Il a organisé dans une pièce de villégiature de la Nouvelle-Angleterre une série de cours sur l'économie politique, l'éthique des religions et la morale. Le professeur Toy, auteur d'un livre sur le Judaïsme et le Christianisme, dont il sera rendu compte prochainement dans cette revue, donnera dix-huit leçons sur des questions générales d'histoire religieuse : la classification des religions, les conceptions de la divinité, la religion et la superstition, le sacrifice et le sacerdoce, l'âme du poète, etc., tandis que des cours spéciaux seront faits sur le Bouddhisme par M. Rhoades (de Hopkins University), sur la religion assyrio-babylonienne par M. Leston, sur l'Hébreu par le professeur Moore, sur l'antiquité religieuse romaine par le professeur Kittredge (de Harvard Un.). Enfin, les organisations appartenant au cercle des confessions dominicales, dans lesquelles les principales conférences modernes seront données par des auteurs autorisés.

Devenant la science des religions est replantée aux États-Unis.

Publications récentes. — 1° L'histoire de l'Église chrétienne n'y est pas négligée pour cela. C'est le professeur Schaaf de New-York qui est, lui, l'indéfectible soutien en œuvre d'une série de travaux qui vulgarisent, sous une forme en général très pratique, les meilleurs résultats de la théologie critique, surtout de la théologie allemande. Dictionnaires, manuels, collections d'auteurs ecclésiastiques, il ne néglige rien. Il faut signaler notamment sa *Schubert library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, dont la seconde série vient de s'ouvrir avec son édition très remarquable de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, y compris la Biographie de Constantin et le *Discours pour la Sécession de l'Église de Tyr*. On voit que l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe occupe un lieu éminent moderne. L'éditeur de M. Arthur M. Giffert, professeur au séminaire théologique de Cincinnati, est appelé à rendre de réels services, parce qu'il est loin au centre des nombreux travaux de la théologie

moderne qui permettent de compléter et de corriger l'œuvre de Valois et de Heinrich.

— 2° *M. Blomfield. Contributions to the interpretation of the Veda*, M. Blomfield, le savant indianiste de l'Université de Hopkins, publie dans l'« *American Journal of philology* » des séries d'études sur les Védas et spécialement sur l'Attharva-Véda, qui constituent des contributions fort utiles à l'exégèse encore si obscure de ces textes. M. V. Henry, dans la « *Revue critique* » du 22 avril, s'exprime ainsi à son propos : « C'est que M. B. a tout à la fois le vœu savoir qui utilise toutes les ressources des commentateurs indigènes et le sens critique qui les réduit à leur juste valeur. Ou je me trompe fort, ou il ne professe pour Strydom qu'un respect imparé; du moins enregistre-t-il sans surprise et avec un flegme de bon aloi une de ses monumentalités hévées. Il sait aussi que les poètes dont l'Attharva-Véda était le bréviaire furent les premiers à en fausser le sens, en détournant de leur usage primitif des stances sacrées qui par malheur renfermaient un mot, un pauvre petit mot, appréciable, soit directement, soit par voie de retombée, à quelques autres usages. Qu'on ne vienne donc point nous parler d'entendre le Védā comme l'entendaient les Hindous, alors qu'il est bien démontré que, dès la plus haute antiquité, ils se sont battus les flancs pour l'entendre à l'aveugle. Certes, il peut être intéressant de savoir ce qu'ils y trouvaient; mais il est autrement important pour nous de découvrir ce qui y est; et c'est à quoi ils ne peuvent guère nous aider que si nous sommes bien résolu à prendre éventuellement le contre-pied de leurs réponses. »

La Société orientale américaine a tenu le 14 et le 15 mai la première session de l'année 1911 à Boston et à Cambridge. Dans le compte rendu de la Session, nous remarquons plusieurs mémoires intéressants pour l'histoire des religions. M. James Brundage (de Yale) a présenté une étude comparée de la cyrtare dans les livres d'Eschél, de Malachie, de l'Ecclesiaste et de Daniel, qui tend à montrer que ces livres ont dû se suivre dans l'ordre où nous les avons.

M. E. W. Hopkins a étudié la transformation du Yama védique, de roi terrestre des malheureux en seigneur de l'enfer. C'est une conséquence du développement pris par le culte d'Indra qui supplanté Yama.

M. A. Jackson (de Columbia) a parlé du lieu de naissance de Zoroastre. Le Bendashash parle de la rivière Darya. Il faut songer préalablement à une rivière de l'Atropasiane. Il aurait été chassé de son pays et obligé de se réfugier au fleuve.

Enfin M. Leisner-Dickermann a cherché à montrer que la tablette trouvée près de Philæ, à Suéï, et qui mentionne une famille de sept ans en Egypte, où l'on a vu une allusion à l'histoire de Joseph, est une œuvre de l'époque des Ptolemées, inspirée par la version des Septante (voir plus haut notre notice sur la liste de M. Brugnot).

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 16 juin* : M. More Schuch II sur une coiffe sur une coupe magique trouvée en Suisse au Musée de Winterthur. Elle est remarquable à cause d'une inscription chaldéenne qui offre cette particularité d'être écrite en lignes symétriques et non en lignes allant du centre à la circonférence.

II. Journal Asiatique. — *Mars-avril* : M. Belykin. L'épigraphie en Russie. — J. Halévy. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, (suite). — A. Mez. Un fragment d'onomastique bilingue en égyptien. — Chassani. Notes sur une coupe arabe (coupe magique).

III. Revue historique. — *Mai-Juin* : G. Janet-Marey. Le testament de René de France, duc de Ferrare.

IV. Mélanges. — *Mai-Juin* : H. Radau. Le chevalier au lion (sur la robe des lions dans les colonnettes antiques et sur l'emploi symbolique des lions). — Nolland. Le courroux de l'Enfant Jésus. — H. Radau. Une innovation énumérative. — J. Tichoumou. La fascination (suite).

V. Revue des Traditions populaires. — *Avril* : Fitzgerald. Sur quelques origines de la tradition antique. Sources historiques (suite). — P. Schiffrat. Traditions et superstitions des Poètes et Chansons (voir n° sur). — De Zingrediti. Hétérogénéité du folklore en Pologne. — A. Coste. Poèmes et proverbes. — E. Prang. Fêtes et croyances. — G. de Lamoignon. Les omens : présages et superstitions (voir n° sur). — Mail. G. Bouchoux. Le cycle de sainte Marie-Madeleine dans la chanson populaire. — A. Hiren. Les sites de la construction. — De Zingrediti. Devotions et croyances de l'Illérome. — Murray-Aymon. Quelques usages de la Semaine sainte. — A. Ferrand. Traditions et superstitions du Dauphiné.

VI. Revue des Religions. — *Mai* : L'abbé Lott. Études sur la religion chaldéenne-assyrienne (voir n° sur). — P. Rabbin. La question des mythes. — Le Père Soté. Légende chaldéenne trouvée à El-Amarna. — *Mai*, 2. L'abbé de Mier. La date de la composition du Deutéronome.

¹ Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

VII. Revue des Deux-Mondes. — 1^{re} mai : H. Taine. La reconstruction de la France en 1803. L'Eglise (voir les n^{os} suiv.). — A. Leroy-Beaulieu. Les Juifs et l'antisémitisme. II. La grèce nationale, la race pure et l'esprit de tribu.

VIII. Revue Bleue. — 2 mai : A. Réville. Etudes sur Bonaparte. — 16 mai : René-Maurry. La fête de la Pentecôte. — 21 mai : A. Milner. Les autres groupes du christianisme (article d'une haute originalité, très sujet à la critique, mais digne d'être lu).

IX. Revue archéologique. — Janvier-février : S. Birch. Aux environs de Mavilly (Châl.-d'Or). — E. Le Blant. A propos d'une gravure sur bois du « Tétrone » du 1403. — S. Murey. Des-estels de Cyprien. — V. Warlo et F. Guibet. Inscriptions inédites de Cherbourg. — H. Wiler. Un testament aborigène à Ephèse ou prétendu tel de saint Luc. — A. Delattre. Les tombeaux puniques de Carthage. Nécropole de saint Louis. — E. Mout. Notes sur les inscriptions chrétiennes de l'Italie (suite).

X. Bulletin de Correspondance hellénique. — Janvier-février : H. Lechat. Terres saintes de Cocyte. — Th. Hamou. Comptes et inventaires des temples démons en l'année 279. — G. Bouchamps et G. Chastin. Inscriptions du temple de Zeus Panamantos.

XI. Bibliothèque de l'École des Chartes. — Janvier-avril : Guichard. Le « Liber Diurnus » et les élections épiscopales au vi^e siècle. — F. Lot. Une charte fautive d'Adalbéron, archevêque de Reims. — Ch. Kohler et Ch.-V. Langlois. Lettres laïques concernant les croisés.

XII. Revue des Études juives. — F. XII : A. Epstein. Le livre des Jubilés, Philon et le Midrash Tadsouba (fin). — J. Halévy. La jeunesse de — W. Bacher. L'exégèse biblique dans le Zohar. — J. Derenbourg. Gloires d'Abou Zakaria ben Blum sur Kous (suite). — M. Schreuer. Le Kabb-el-Moudhikha ou el-Moudhikha de Moïse le Fara et ses sources (suite). — A. Benhamou. Quelques notes sur le roi de Juda Louti de Madaba. — J. Perles. La légende d'Aenath, fille de Dina et femme de Joseph. — D. Knafmann. R. Joseph Lévi Aschkenazi, premier rabbin de Metz. — I. Loeb. Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne. — J. Kravine. Pfefferkorn et la confiscation des livres hébreux à Francfort. — Kappeler. Notes sur la littérature des Juifs hispano-portugais. — J. Halévy. Une inscription sabéenne soi-disant d'origine juive.

XIII. Revue du Christianisme pratique. — Mai : I. Koenig. Du côté moral des prophètes : Elsie.

XIV. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — Avril : Ch. Roud. Les déportations des réfugiés huguenots auprès des négociateurs de la paix de Ryswyk. — J. Pannier. La loi du 15 décembre 1790 sur la restitution des biens des religieux fugitifs. — Mai-juin : F. de Félice. L'université de Bâle. — N. Weiss. L'intolérance de Jeanne d'Albret. — A. Rubin. Rétablissement des huguenots du Béarn au xviii^e siècle. — L. Guiller. Ré-

glement de l'œuvre d'Alfred concernant la R. P. E. pour le Bénin. — CA. Fremard. La fin de l'ancien consistoire de Pau. — P. de Schiller. Les galeons bretons.

IV. Revue de Gascogne. — Mai : L. Cousture. Saints Eulais, vierge élue.

XVI. Revue Celtique. — III. 2 : Nuts. Les derniers travaux allemands sur la légende du Saint-Grail. — Nathan. Du texte irlandais intitulé « Togall Bruidne da Derga » et des récits qui s'y rattachent. — Lucet. Tricentenaire annuaire (« L'Annuaire celtique », conte breton).

XVII. Bulletin de la Soc. de géographie de Lyon. — 3^e 6 : Gresset. Travaux géographiques et statistiques des missionnaires en 1889 et 1890.

XVIII. L'Anthropologie. — II. 2 : Brasseur. Mutations ethniques observées au Congo. — Domestier. Châta Hal Ba, le temple des Deux-Dames, près Hanoï. — Fillion. Rites et usages mortuaires en Thibet.

XIX. Revue de l'Ecole d'anthropologie. — 1891. T. I. : CA. Leumann. L'évolution mythologique, Nature et origines du sentiment religieux.

XX. Muséon. — Avril : C. de Harlez. Les religions de la Chine. — Minard Talbot. Les Yenchu. — A. Wiedemann. Observations sur quelques sites funéraires égyptiens (fin). — F. Bonaldi. La Tula primitive, berceau des Pères du Nouveau-Monde. — A. van Houtte. Zoroastrian et le socialisme.

XXI. Revue du Monde latin. — Avril : de Brézard. Un essai de reformation religieuse au XIX^e siècle.

XXII. Académie d'archéologie de Belgique. — Années de 1889 à V : H. Siret. Les coutumes funéraires des populations préhistoriques de nord de l'Espagne.

XXIII. Babylonian and Oriental Record. — Février : TA. Pinches. Sir Henry Park's oriental studies. — Terrien de Lacouperie. From ancient Chaldean and Elam to early China, a historical tour of culture (voir les 1^{er} suiv.) — De Harlez. The antiquity of the ancient Chinese sacred books (voir le 1^{er} suiv.) — Avril 18. East. The P'u Yao Kung a fragment of the life of the Buddha. — Terrien de Lacouperie. Several tertiary spouts of the silk-worms in China.

XXIV. Academy. — 11 avril : H. Baker. Further Jaina inscriptions of Mathura. — W. Flinders Petrie. The oldest pyramid and temple (voir les 1^{er} suiv.) — 25 avril : H. Hamard. Egypt and Syria during the nineteenth dynasty (voir l'art. de M. Sayce, le 23 suiv.) — R. Morris. On a passage in the Dhammapadam (V. 83) — 2 mai : (du même) Notes on some Pāli and Jaina-Pāli words. — 9 mai : (du même) A Realist and Jaina Gāthā. — 16 mai : A. Sanderson. The Likhārānā Bīlān of tūcu (voir les 1^{er} suiv.) — 23 mai : G. Steiner. The Oxford movement, 1833-1845 à propos du ouvrage de deux Chrétiens. — A. Ann. Pyramid religion à propos du dernier ouvrage de M. Max Müller. — 30 mai : E. Harper. The legend of Enki Gilgamesh and his kindred in Babylonia.

XXV. Nineteenth Century. — *Mar*: *Mar. Müller*. On the enormous antiquity of the East. — *June*: *Harby*. Huxtable's adventures. — *Beckwith*. Mohammedan women.

XXVI. Contemporary Review. — *April*: *Miners*. Theology at King's College. — *Mar*: *Sandby*. Greek influence on christianity; — *Taylor* James. A world wide democratic church.

XXVII. Fortnightly Review. — *June*: *Reuben*. Archbishop Magee.

XXVIII. Edinburgh Review. — *N° 534*: *Scandinavian antiquities*. — The baffling of the Jemita. — Newman in the English church.

XXIX. Journal of philology. — *N° 38*: *Taylor*. Traces of a saying of the Didache. — *Cottonell*. The Epistle of Polycarp to the Philippians and the names of Antiochian Palestine.

XXX. Proceedings of the Soc. of biblical archaeology — *III*: 5: *Dr Harter*. Un nouveau système de théologie biblique. — *DeWitter*. Astron (et lettres de Tell-el-Amarna). — *Beeson*. Hémérisme, ou des Éphémérides astronomiques du signe de la Zodiaque. — *Phyfe*. Les textes hiéroglyphiques sont des transcriptions des textes hiéroglyphes.

XXXI. China Review. — *XIX*: 2: *Parker*. Two early Laos and China. — *Watters*. The shadow of a pilgrim or monk to the Ts'ang Hsiao-p'chi of Yuan-chung.

XXXII. American Journal of philology. — *II*: 4: *Whitney*. Boethius's Epistolae.

XXXIII. Sitzungsber. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — *XX* à *XXI*: *Harnack*. Die pseudoclementinischen Briefe an Virginitate und die Ermahnung des Monachthums. — *Dahl*. Coler Epistola von Eryta. — *XXI*: à *XXIV*: *Dahl et Harnack*. Coler einen Berliner Papyrus des Pustor Herma.

XXXIV. Zeitschrift f. Assyriologie. — *VI*: 1: *Jensen*. Vorstudien zur Entzifferung des Mithras. — *Epping et Streunsmier*. Neue babylonische Plattenabdrücke. — *Oggeri*. Un texte babylonien astronomique et sa traduction grecque d'après Claude Ptolemaïs. — *Ténot*. La question des éphémérides à des gens séculs, spécialement antéromarch, des Égypte-Ancien. — *Winkler*. Vorschläge zu einer Gesamtbearbeitung der al-Amarnatexte.

XXXV. Zeitschrift f. vergl. Literaturgeschichte. — *N°*: 5: 17: 2: *Lindemann*. Das goldene Vließ und der Ring der Nibelungen. — *Bath*. Die Rassen der drei Söhne des Königs von Serendippo. — *Holstein*. Zur Biographie Jakob Wimpfelflags.

XXXVI. Deutsche Rundschau. — *April*: *Seck*. Die Bekämpfung Constantins des Grossen.

XXXVII. Grenzboten. — *N°*: 12: Das mittelalterliche Seidenwesen.

XXXVIII. Theologische Studien und Kritiken. — (1861. *N°*: 2: *Holzer*. Das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche. —

Leibes und die Bigamie. — *Höring*. Zur Frage nach dem Zweck und Lernziele des Hebräischs.

XXXIX. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — VI 2: E. Feyer. Authentischer Sitzenapokalypse des Chinesen. — A. Werner. Die ägyptische Missionspraxis im Mittelalter. — M. Föcher. Die Mission in das indische Indien.

XL. Zeitschrift d. deutschen Palaestina-Vereins. — XII 3: Zimmermann. Palaestina am Jahr 1400 nach neuen Quellen. — Von Kauter. Eine Palaestina-Schrift aus Galla; bewohnte Ortschaften in der Pforte. — Röhrich. Antonius von Cremona. Itinerarium ad sepulchrum domini (1207 u. 1210). — Schumacher. Gethsemane bei Heifa.

XLI. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — XVIII 1: Reizenstein. Die Scheidung des Rechts am Ascher im Chalka und ihre Quellen. — Kaufmann. Die Märtyrer des Berliner Antichristen von 1800; ein Ritus Abraham des Ketzers. — Bucher. Der Messias Hamann. — Gerschlager. Wer sind die Dajane Gerecht?

XLII. Zeitschrift d. alttestamentlichen Wissenschaft. — XI 1: Cornwell. Beiträge zur Pentateuchkritik. — Budde. Bemerkungen zum Bundesbuch. — Seyring. Der alttestamentliche Sprachgebrauch in Bezug des Namens der sogenannten Bundesheile. — Zimmermann. Zur Frage nach dem Ursprung des Pentateuch.

XLIII. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — VII 2: Schmidt. Der Vinsat von Aries (7. u. 8. J.). — Huber. Der Gegenstand Nikolaus V. und seine Hierarchie. — Pöschel. Johann von Trappitz.

XLIV. Zeitschrift f. katholische Theologie. — 1891. N. 2: Precht. Die Kirche und die drei ältesten christlichen Sacramenten.

XLV. Studien und Mitteilungen d. Benedictiner u. d. Cistercienserorden. — III 1: Lohr. Das Stift Sacken unter dem Probst Otto von Frank. — Döhring. Die Kirchen und Klöster der Cistercienser nach den Angaben des „über namum“. — Schmidt. Aphorismen zur Geschichte des Mönchtums nach der Regel der b. Benedict (ed.). — Berthold. Die erste Illustration des Martini-Turnaments.

XLVI. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — I 2: Kraus. Der Teil in Räte, Brauch und Glauben der Südslaven. — Bredt. Die Annalen des Bischofs Gisel Othmar in St. Gallen von 1037. — Von Zingerle. Sagen und Heldentum am einer Wolfenherde Ha. des 12. Jh. — Feiler. Glaube und Brauch in die Mark Brandenburg. — Ammann. Volkssagen aus dem Rottenswald.

XLVII. Archiv für Anthropologie. — XX 1: Seif. Das keltische Kelt und seine Verwandten zwischen Oder und Elbe.

XLVIII. Zeitschrift für Volkskunde. — N. 4: Dörmann. Deutsche Elemente in slawischen Sagen des baltischen Ostseebereichs. — Hölzer. Der Fluch in der siebenbürgisch-rumänischen Volkskunde. — Völkner.

Westische Sagen der Niederlande (suite). — Jarník. Altmährische Märchen und Schwänke (von Nr. 1015). — Brevig. Volkswunderlieferungen aus Ostseeland (A. 1016). — Gschls. Volkslieder aus Hinterpommern. — Kaufmann. Findlinge zur Volkskunde. — Knoop. Polnischer und deutscher Aberglaube und Brauch aus der Provinz Pomm. — N. 7; Pocock. Die alten nordischen Frühlingsfeste.

XLIX. Ausland. — N. 14: Bousset. Die Astronomie der alten Chaldäer (voir n. 20). — N. 15: Schäfer. Die Mähe im Volksglauben der Mauren. — N. 16: Neuenländer. Sagen. — N. 19: Focke. Die Badujs, eine Volksgruppe in Jara (voir n. 1017).

L. Globus. — N. 13: Von Sienke. Vorstellungen des russischen Volkes vom Teufel. — N. 17: Von Wilschick. Amulette und Zaubersprüche der ungarischen Zigeuner.

LI. Nuova Antologia. — 1^{re} Avril: Chiapelli. Gesù Cristo e i suoi apostoli (biografie) (voir n. 1018).

LII. Civiltà Cattolica. — N. 278: Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della chiesa cristiana (suite). — La storiografia del secolo passato (suite). — N. 280: Sistema Balm di S. Tommaso. — Degli Hittiti o Hittas e delle loro migrazioni.

LIII. Bullettino d. comm. archeologica comunale di Roma. — Février: Gatti. Di un nuovo manoscritto del Breviarium armen.

LIV. Bullettino di archeologia cristiana. — S. V. J. 2 et 3: Ierusalem cristiana prima di Tassalonica. — Una singolare iscrizione cimiteriale romana ritrovata in Costanza. — Nuove scoperte nel cimitero di Praxilla. — L'Accademia di Pomponio Lato e le sue mummie scritte sulle pareti della catacombe romana.

LV. Archivio per l'antropologia e l'etnologia. — IX. J. Ricciardi. Pregiudizi e superstizioni del popolo modenese.

LVI. Studi e documenti di storia e diritto. — III. 1. Sanguinetti. Nuove ricerche sulla vera natura e natura della giurisdizione «ministeriale» moderna e delegata. — J. Corbo-Lucci. Oratio patristica Hymnolusiana. De historia et laudibus Sahas et Maestri Simolotum.

LVII. Theologische Studien. — II. 1: Stender. Wie weit ist die Homilie von Clemens oder das neue von Simon bedingt? — Ruffin. Overzicht van hetgeen in den eilichstapen tijd op het gebied van de oud-christelijke letterkunde verschenen is.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — Mai: H. Meyboom. Ayn de Gulden. — Voller. Gerichte in der Apokalypse. — A. Lamm. Het bericht van Flavius Josephus aangaande de overval en het datum der executie van Johannes den Doper, vergeleken met de verhalen der Synoptici.

LIX. Tsong-Pao. — II. 1. Kuhnert. Der chinesische Kalender. — Ferriss de Lamoignon. The non Chinese writings of China and central Asia. — E. Chassanet. Le traité sur les sacrifices Fong et Chan de Se-ma-ta-tien.

BIBLIOGRAPHIE

ORIGINALIËN

H. Carlier. Les voyages en Asie au 21^e siècle du bienheureux Odoric de Pordenone. — Paris. Lenoir; 60 fr.

E. Andree. Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet. — Braunschweig. Vieweg; n^o 18 de xi et 152 p.; 2 m. 25.

Anault. Mémoire sur le culte de la croix avant Jésus-Christ. — Paris. Hataud-Brey; in-8 de 160 p.; 2 fr. 50.

R. Ferriér. Les erreurs scientifiques de la Bible. — Paris. Alcan; in-8 de 484 p.; 2 fr. 50.

C. Tischmaier. Grundzüge der Religionswissenschaft zur Einleitung in den Religionsgeschichte. — Biele. Neuk; in-8 de iv et 184 p.; 2 m.

G. Lemerc. De wetenschap van den goddeliken. Leidtrand tes gedrukte bij het honger onderwijs. — Introduction et 1^{re} partie, historique, formant les fasc. 1 et 2 du t. VII des « Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wysbegeerte. — Utrecht. Beyer; in-8 de 148 p.; 1 fl. 80.

Guéry, Myers et Pichorez. Les hallucinations télépathiques, traduit et abrégé des « Phantasms of the living », par L. Mareilher, avec une préface de Ch. Bédat. — Paris. Alcan; in-8 de xvi et 395 p.; 7 fr. 50.

F. Lasserre. La crise chrétienne. Questions d'aujourd'hui. Paris. Ollier; in-16; 2 fr. 50.

TRADUCTIONS

P. Salmon. Histoire de l'art chrétien aux six premiers siècles. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 602 p. ill.

E. Esmein. Le mariage en droit canonique. Paris. Larose; 2 vol. in-8 de xii et 301 p.; 10 fr.

G. Harnack. Beiträge zur Organisation und Competenz der päpstlichen Kämmerer. — Leipzig. Duncker; in-8 de xii et 333 p.; 8 m. 80.

M. Tietze. Hellenographica vana; (35 à 1884). — Constantinople. Laurent et Kail; in-8 de 720 p.; 17 fr.

J.-B. Aubry. Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France; I. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 284 p.

H. Pöppel. *Grundriss der hebr. u. hochl. u. d. christl. Bibl.* I. Die ersten Jahrhunderte. — La Haye. Nijhoff; in-8 de xxx et 448 p.; 5 fl. 50.

A. van Tunenstede et *H. Klijn*. *Patristisch biografisch woordenboek op de eerste zes eeuwen der christelijke kerk. II. (M-Z)*. — Utrecht. Kemink; in-8 de vi et 1221 p.; 10 fl. 50.

J. H. Pollen. *Acts of the English martyrs hitherto unpublished*. — London. Burns et Oates; in-8; 7 sh. 6.

J. Simons. *Bibliotheca classicae des scriptores de la Compagnie de Jesus*. — Douai. Desclée; in-8 de xvi et 208 p.

J. Estlin Carpenter. *The place of the history of religion in theological study*. — London; in-12 (n. 37 p.

J. Pöts. *Analekta vetera et classica philologiae Solenniter posita: Iuris antiqui graecorum selecta paragonem*. — Paris. Heger-Charpentier; in-8; 45 fr.

Testamentum novum graece et latina Tischendorfii editione ed. A. von Gebhardt. Ed. stereot. min. — Leipzig. Teubner; in-16 de viii et 528 p.; 2 m.

P. de Roques. *Jésus de Nazareth, au point de vue historique, apostolique et social*. — Paris. Cerf; in-8 de xxiii et 406 p.; 8 fr.

A. Faut. *Vie de Jean-Chrétien*. Avec notes. — Paris. Houbert et Barret; in-8 de 308 p.

C. Nipper. *Geschichte der N. Tischen Offenbarungen. I. Geschichte Jesu Christi*. — Munich. Beck; in-8 de xxiii et 718 p.; 14 m.

C. Heidegger. *Der Bismarckismus beurteilt und gerichtet*. — Leipzig. Deichert; in-8 de viii et 100 p.; 1 m. 30.

H. Findlay. *The epistles to the Thessalonians*. — London. Cambridge university press; in-12 de 174 p.; 2 sh.

B. Brown. *The Apocrypha; its structure and primary predilections*. — London. Hodder; in-8 de 220 p.; 5 sh.

F. Kuhnberger. *Beiträge zum Verständnis des johanneischen Evangeliums. VI. Die Aussagen Jesu im 1. Capitel des Johannes*. — Berlin. Wiegandt; in-8 de vi et 110 p.; 1 m. 80.

A. Weiss. *Die Johannes Apokalypsen. Textkritische Untersuchungen*. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de vi et 225 p.; 7 m. (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristl. Litteratur u. d. zur Geschichte d. Hermas*, t. VII. ann. 1).

A. Harnack. *Ueber das apostolische Buch Petrus-Sophia*. — Brodard Wauzet: *Die eschatologischen Elemente bei Justin*. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de vi et 144 p.; 4 m. 50 (nouve collection, fasc. 2).

F. Jackson. — *History of the Christian Church from the sacred times to the death of Constantine*. — London. Simpkin; in-8 de 345 p.; 6 sh.

H. Schmitt. Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in lateinisch systematischer Darstellung. — Mayence, Kasperberg; in-8 de xx et 139 p.; 2 m.

J. Kinkel Harris. The Apology of Aristides on behalf of the Christians from a Syrian MS. preserved on Mount Sinai, with introduction and translation and with an appendix containing the main portions of the original Greek text by J. A. Robinson. — Cambridge, University press; in-8 de xx et 119-32 p.; 5 sh.

J. van der Vliet. Tertullianum. I. Critica et interpretatio. — Leyde, Brill; in-8 de viii et 303 p.

K. Gott. Geschichte der christlichen Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften. — Biele, Reich; in-8 de xx et 129 p.; 2 m. 40.

C. Geyser. Breuſe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und den Anfang des Mittelalters. — Christiana, Alsholm; in-8 de xvi et 314 p.; 6 m.

L. Dackens. La Liber pontificale, texte, introduction et commentaires, fasc. 11. — Paris, Thorin; in-4; 15 fr. 70.

B. Amella S. Lucio Magno e l'Oriente. Dissertazione sopra una collezione medita di nuovi documenti relativi al v e al xi secolo estratti dagli scritti apostolici, ecc. — Mond-Casale; in-8 de 60 p.

H. Seng. Die « Indulgentien superfluum et paganum » aus universit gläubigen Schriften erläutert. — Leipzig, Hirsch; in-4 de 34 p.; 1 m.

G. Robert. Histoire du pape Calixte II. — Paris, Planch; in-8 de xxvii et 282 p.

L. Auron. Les Régistres de Grégoire IX, fasc. II. — Paris, Thorin; 10 fr. 20.

H. Fink. Ugedenkalia Dominikanerbriefe des xiii Jhr. — Paderborn, Schöningh; in-8 de xv et 176 p.; 5 m.

J. Ellis. John Wesley. — Londres, Nisbet; in-8 de 244 p.; 2 sh. 6.

J. Wyckiff. De dominio divino libri III, in which are added the first two books of the treatise « De pauperis Salvatibus » by Richard Fitz Ralph, archbishop of Armagh, edited by R. Poole. — Londres, Trübner; in-8 de xxv et 422 p. (Fold, de la World Soc.).

F. Stahr. Die Organisation und Geschäftswaltung des Pfarrer und Römischer Konats. — Leipzig, Fock; in-8 de 78 p.; 1 m. 50.

L. Stoeff. Le pouvoir temporel des évêques de Bâle et la région municipale de Paris le xii siècle jusqu'à la Réforme. — Paris, Larousse; 12 fr.

W. Bekerdt. Geschichte der Reformation der Stadt Hannover. — Hannover, Bahn; in-8 de xv et 142 p.; 2 m. 40.

W. Bömer. Die Verordnungen und Gesetze des Jesuitenordens, nach der authentischen Originalausgabe zum erstenmal veröffentlicht. — Schaffhausen, Huber; in-8 de xv et 34 p.; 60 pf.

C. Clair. La vie de saint Louis de Gonzague d'après V. Capart, son premier biographe. — Paris, Firmin Didot; in-8 de xvi et 314 p.

H. Meerkier. La vie de saint Louis de Gonzague, patron de la jeunesse chrétienne, traduit de l'allemand par Faldes Zebryner. — Paris, Lethienens; in-8; 30.

G. Lanson. *Romant*. — Paris, Leclerc-Quillier; in-18 jéan; 3 fr. 50.

R. de la Brosse. *Manuel et la Bible*, étude d'après les documents originaux. — Paris, Bethoux-Robry; in-8 de xi et 156 p.; 7 fr.

A. Natchigol. *Die ältere Heidenmission in Süd-Afrika*. — Berlin, Ev. Missionsgesellschaft; in-8 de 88 p.; 60 pf.

Contes de Charentay. *Contes de l'abbaye de Notre-Dame de la Trappe*. — Paris, Welter; 10 fr.

Deux Chénier. *Annales ecclésiastiques pour faire suite à l'Histoire universelle de l'Eglise catholique*, par Balchancier, continuée de 1846 à 1868 par J. Chénier. Année 1869, tom. 1. — Paris, Goussier; in-8 de 166 p.; 2 vol.

L. Schell. *Ignaz von Döllinger's Erbauungen*. — Munich, Beck; in-8 de v et 140 p.; 2 m. 80.

F. Picot. *Les idéologues*, Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1788. — Paris, Alcan; in-8; 10 fr.

ITALIENS ET ITALIENNES

H. Brugsch. *Stammeszahl und Bibelwort*. — Berlin, Verein für deutsche Literatur; in-8 de iv et 344 p.; 5 m.

J. Scholz. *Prof. Kautz's Pentateuch-critisch historisch-critisch eindexisch*. — Leyde, Van Leeuwen; in-8 de iv et 183 p.; f. fl. 50.

Pentateuchus summanus ad fidem Theophrasti manuscriptorum apud Nabulianos repertorum, ed. H. Perrenon. — V. *Pentateuchus et romani* C. Volter. — Berlin, Minus; 15 m.

F. Grunz. *Saggi di ricerca critica sulla esistenza di Salomone*. — Padova, Clarendon; in-12 de xiv et 102 p.; 2 fr.

H. Nöldeke et H. Lamm. *Psalmi of the Pharisees, commonly called the Psalm of Solomon*. — Londres, Cantabrigia universitatis; in-8 de 264 p.; 15 sh.

G. Wulfsberg. *Die Entstehung des alttestamentlichen Kanons*. — Historisch-kritische Untersuchung. — Götting, Perthes; in-8 de xiv et 161 p.; 3 m. 60.

W. Bunsen. *Pseudopigraphs, an account of certain apocryphal sacred writings of the Jews and early christians*. — Edinburgh, Clark; in-8 de 228 p.; 7 sh. 6.

J. Heubner. *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud*. Werkstatt zum Handelslexikon. — 2^e vol., de supplément. Leipzig, Köder; in-8 de v et 177 p.; 3 m. 40.

J. Zed. *Der Commentar des Maimonides zum Traktat Demai*. — Berlin, Mayer et Müller; 2 m. (sans note avec traduction hébraïque).

RELIGIONS EN GÉNÉRAL

G. Steinhilber. *Eschieret reliquie*. — Berlin, Calvary; 1 m. 30.

A. D. Carey. *The Ammonites antiquissima Syria*. — Berlin, Hamrich; 2 m.

Münchener mediet publieum des Institute in correspondenz archæologica. Supplemento. — Berlin, Reimer; 40 n.

E. Swaffer, *Questiones Varroianæ*. — Berlin, Henschel; 2 m.

E. Bûcher, *Le culte impérial: ses bases et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*. — Paris, Thorin; 7 fr. 50. — *De divinis honoribus quos comperunt Alexander et successores ejus*. — Paris, Thorin; 2 fr. 50.

Corpus Inscriptionum semiticarum. Pars I inscriptiones Phœnicæ antiquæ, T. II, fasc. 1. — Paris, Klincksch; 35 fr.

W. Maehler, *De Seleucis Romanis*. — Göttingæ, Dieterich; 1 m. 20.

F. Kemmerling, *Die Behandlung des Mythus und des Götterglaubens bei Lukrez*. — Leipzig, Fock; 1 m.

K.-H. Meyer, *Die indische Künstegeometrie*. — Freiburg-en-Brisgau, Mohr; in-8 de vi et 118 p.; 3 m. 00.

E. Hilke, *De Caræ Lydiæque vasculis*. — Leipzig, Teubner; 1 m. 30.

Kittiship et Smith, *Seeford's dictionary of classical antiquities, mythology, religion, etc.* — 4 vol.; 21 sh.

F. Sander, *Harbardsamysk ålsta grundskolan till Vainöpa*. — Stockholm, Norstedt; 2 kr.

Schlössmann, *Beichte wider die Ausgrabungen in Traje im Jahr 1880, mit Bemerkungen von W. Dörpfeld*. — Leipzig, Brockhaus; 2 m. 50.

E. Bousquet, *Le culte des empereurs dans les uss de la Gaule Narbonnaise, 1^{re} série* (Extrait des « Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble » n. 2). — Grenoble, Allier; in-8 de 98 p.

RELIGION IN CHINA

S. Alexander, *Confucius, the great teacher, a study*. — London, Kegan Paul.

G. Dumortier, *Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites*. — Paris, Leroux (« Biblioth. de vulgar. de Musée Guimet », t. IV); in-32 de 172 p.; 2 fr. 50.

A. Lindé, *Histoire des grands Bouddes au temps des Châns orientaux, traduite du japonais*. L. — Sâlgren, Rey et Girard; in-48 de 280 p.

E. Hulten, *South-Indian inscriptions Tamil and Grantha, edited and translated*. Vol. I. — Madras, Government Press; in-4 de xii et 186 p.

SINAILOGUE

H. Scept, *Der indische Sceptilstein und pignatium*; 1 m.

J. Nopce, *Les mœurs festives en Sinaï et en Arabie*. — Sâutes, Privat; in-8; 3 fr. 50.

C. Leake, *Gyrene journey and Darnah island*. — London, Fisher Unwin; in-4^{to} de xii et 374 p.

M. Sâre-Lorenz, *Leggende delle Alpi*. — Turin, Loescher; in-8^{to} de 354 p.; 5 fr.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-TROISIÈME

ARTICLES DE FOND

	Page
Tertullien, par M. V. Courdaux.	1
Le Bouddhisme et les Grecs, par M. Sylvestre Lévy.	30
Un tombeau égyptien, par M. E. Amélineau.	137
La tradition pérygienne du déluge, par M. E. Babelot.	174
Études sur le Deutéronome. Les sources et la date du Deutéronome (suite), par M. L. Huet.	194
Glanses puantes dans l'Islam, par M. J. Gethner.	201
Tycho ou la Portant, à propos d'un ouvrage récent, par M. A. Boudet-Lafrey.	273
Les origines du mythe d'Aurva, par M. Paul Boyssac.	306
Un saint du x ^e siècle. Douceur de Silas, par M. Lucien Delfau.	316

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion grecque (novembre 1889-octobre 1900), par M. Pierre Paris.	50
Travaux récents sur la mythologie Scandinave, par M. E. Montet.	64
Légendes russes, par M. L. Sallier.	76
Oryx et les races blanches, par le Dr Finck.	205
Un office bouddhique au Musée Guimet, par M. L. C.	212
Christianisme et Bouddhisme, à propos de quelques textes contemporains, par M. L. Lohéty.	345

REVUE DES LIVRES

E. J. Neumann. Das christliche Staat und die allgemeinen Kirchen des auf. Diebstahl. I (M. Jean Ruffin).	88
Emile Gobbert. L'Italie mystique, histoire de la Renaissance religieuse au moyen âge (M. P. Pinet).	91
A. Jundt. Haimon Meremba et l'Année de l'Église de l'Oberland (M. H. Allier).	95
O. Gœbel. Edmund Schöner (M. P. Félix Pinet).	104
K. Herbig. Das Buddhismus nach ihrem Pāli-Wort (M. A. Burt).	210

	Pages.
A. Hultschmidt, Die Sonnenwende in Alt-Indien (M. Fied, Juchaczky)	221
E. Archaud, Israël et ses voisins antiques (M. E. Koenig)	226
E. Bagny, Les livres de l'A. et du N. T. (M. E. Koenig)	228
E. Johnson, The end of Christendom (M. E. Koenig)	233
F. Palazzi, Le oracoli (M. E. Koenig)	233
E. Potton, Les statuettes de terre cuite dans l'antiquité (M. Pierre Fournier)	235
C. de Harlez, L'Islam (M. E. Koenig)	254
G. Wiseman, De sacris mont. Rommarum vetustissimis (M. J. Brisson)	261
W. Devolder, Der Cultus der ägyptischen Götter in den Oasenländern (M. Georges Lafage)	262
H. Schauffhausen, Ueber den vordelischen Inschriften am Rhein.	
A. Wiedemann, Die ägyptischen Denkmäler des provincial Museums zu Bonn und des Museums Wallraf-Richartz zu Köln. — Eine ägyptische Statue aus Württemberg.	par M. Georges Lafage 265
Henri Buis, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine (M. Eugène de Foye)	267
E. Hubt, The influence of Greek ideas and usage upon the Christian Church (M. Jean Reville)	270
J. Reuss, Les grands jours de la scolastique (M. E. Koenig)	274
Glossaire, par M. Jean Reville :	

Enlèvement de Pharaon des égyptiens : pp. 101, 123, 254, 383, 394.
 Aurologie : Edmond de Pressensac, p. 249; Edmond Reuss, p. 250;
 Geoponius, p. 260.

Histoire générale des religions : Fœrster, La mythologie expliquée
 d'après la Bible, p. 109; La nouvelle en France, p. 115; Zettach, Die
 Völker der Völkerkunde, p. 108; H. Marais, Dictionnaire encyclopé-
 dique, p. 121; Védier, Culte de l'Inde et culte de la nature, p. 121-
 122; Jean Sarras (reuss), p. 122; Götter d'Armée, Migration des
 systèmes, p. 143; Harnay, Historien; geography of Asia Minor, p. 253;
 Congrès des orientalistes, p. 254; Götter, Les religions des
 Indes, p. 381; F. Vigoureux, Dictionnaire de la Bible, p. 382;
 H. André, Flutagen, p. 385; Max Müller, Natürliche Religion, p. 386;
 Linnert, Wissenschaft von den gottlichen, p. 386; Société orientale
 asiatique, p. 387.

Christianisme, Généralité : Hoffmann, La religion basée sur la morale,
 p. 419; Oswald Schmoller, Belief in God, p. 423; Heron théologique
 de Münster, p. 262; Studia biblica et ecclesiastica, p. 263; Hittite-
 mien; Paléontologie (reuss), p. 265; F. Hildesheim, Abbot, The way out
 of agnosticism, p. 265; Eusebe, Le mariage ou droit canonique, p. 278;
 F. Pissard, Les idéologies, p. 279; Kallianowski, Vergleichende Con-
 fessionskunde, p. 288; H. Schmidt, Symbolik, p. 289.

- Christianisme ancien** : P. Allard, *Pernication de Théodoret et principes de l'Église*, p. 107; M. Bonnet, *De miracle à miracle échange de Chœur patriste*, p. 108; Hippolyte et les gnostiques, p. 115; Olympe, *Épître aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, p. 119; Ockinger, *Saint Avit*, p. 120; Commentaires d'Hippolyte sur Ombé, p. 122-123; A. Pouch, *Chrysostome et les moines de son temps*, p. 127; Grailin, *Paroisse syrienne*, p. 132; O. Pothier, *Des Pénitences*, p. 136; Sorol, *Apocryphes*, p. 137; Léprieux, *Année Péri et Péri*, p. 137; Nolden, *Tertullien*, p. 138; Achille, *Canons Hippolyte*, p. 138; Fourmont, *Revue du Pape d'Homère*, p. 139; M. Giffert, *Épître*, p. 139.
- Christianisme au moyen âge** : H. Berge, *Bibles provençales et catalanes*, p. 140; G. Hupet, *Les théologues mystiques*, p. 141; Inhart de la Tour, *Élections épiscopales du XI^e au XII^e siècle*, p. 146; Sermonnaires au M. A., p. 148; Hunk, *Kirchengeschichte Deutschlands*, p. 149.
- Èpoque de la Réformation** : E. Bernier, *Les Huguenots*, p. 148; Guignot, *Réforme française avant les guerres civiles*, p. 148; E. Deur, *Fin de l'indépendance Bohême*, p. 149; Caduc, *Église réformée de la vallée d'Aoste*, p. 152.
- Christianisme moderne** : M. Shaw, *Le Long Parlement*, p. 153; South Place Institute, p. 155; Herbert Lectures de 1901, p. 156; Labovitch, *Histoire ecclésiastique en Pologne*, p. 157; Freytag, *Rome Unitarisme*, p. 158; Lanson, *Bouquet*, p. 159; Société Trinitaire, p. 159.
- Judaïsme** : Ph. Berger, *La Bible et les inscriptions*, p. 107; E. Havel, *Modernité des prophètes*, p. 108; Maurice Vernes, *États bibliques et Princes polythèmes des Hébreux*, p. 109 et 143; Lettre du M. G. Brédille sur la messe, p. 110; Ombé au Musée de Clugy, p. 111; E. Montet, *Conception de la vie future dans les textes égyptiens*, p. 111; Scyve, *Le culte de Jérusalem*, p. 115; Wüschel, *Bibliothèque ecclésiastique*, p. 119; E. Montet, *Grammaire sémitique de l'hébreu*, p. 120; Hochal, *La Synagogue*, p. 120; Kussin, *Première période de l'histoire juive*, p. 124; J. Robertson, *Early religion of Israel*, p. 124.
- Judaïsme** : Glaser, *Geschichte und Geographie Arabiens*, p. 115.
- Religion de la Grèce et de Rome** : Faillon et Deshayes, p. 114; Jahn, *Étude et Poésie de philosophie égyptienne*, p. 117; Publication sur les fouilles d'Olympie, p. 118; Bourrier, *La culture impériale*, p. 145; Hamedon, *Culte des empereurs dans les cultes de la Gaule Narbonnaise*, p. 145 et 177; Adégre, *Étude sur la déesse grecque Tyche*, p. 146; G. Boissier, *La fin du paganisme*, p. 147; Auloff, *Mission en Afrique*, p. 151; F. Picard, *Des Epiméthées religieux modernes*, p. 150; Dyer, *Studies on the gods in Greece*, p. 154; Göres, *Studien zur griechischen Mythologie*, p. 156.
- Religion antique égyptienne** : A. Jerrold, *Isidorus Journal*, p. 155.
- Religion de l'Égypte** : Les Bédouins à Dine et Bahari, p. 156; Bengsch, *Die ägyptischen witten Jahre der Hengemacht*, p. 155.
- Buddhisme de l'Asie** : H. Hariz, *Xi-King*, p. 152; Domatier, *Culte asiatique*.

les *Arxundes*, p. 381; A. Leuchs, *Histoire des grands dieux au temps des Châs orientaux*; Terrien de Lacouperie, *Origines de la civilisation chinoise*; Alexander, *Confucius*, p. 384; Bloomfield, *Interpretation of Veda*, p. 382.

Follies : L. Finon, *Contes du Pôitou*, p. 252; *Congrès des folkloristes*, p. 224; G. Wilken, *Huwelijks-en erfrecht bij de volken van Zuidoost-Sumatra*, p. 290.

Prix académiques, p. 382.

DÉVELOPPEMENT DES PRÉFACES ET DES TRAITÉS DES SOCIÉTÉS	Pages.
SAVANTES.	125, 257, 304
SOCIÉTÉS.	131, 303, 400

Le Gérant : Ernest LAROCHE.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-QUATRIÈME

ANGERS, IMPRIMERIE A. BÉGIN ET C^{ie}, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

POUR LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHAMPE, professeur à la Faculté des lettres de Paris; L.-A. HILL, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France; G.-P. TIECK, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-QUATRIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1894

HISTOIRE DES LIEUX DE CULTE

ET III

SACERDOCE EN ISRAËL¹

Le problème de l'Hexateuque, qui influe à un haut degré sur l'ancienne histoire d'Israël et qu'on croyait déjà résolu plusieurs fois dans ses traits essentiels, a, dans ces derniers temps, été mis une fois de plus en question. Depuis un demi-siècle, on considérait généralement comme un résultat acquis à la science l'opinion que le *Deutéronome* ou du moins sa partie principale, la législation qu'il renferme², date de l'époque de Josias. La discussion ne portait plus que sur la question de savoir si le document sacerdotal est plus ancien ou plus moderne que cette législation. Et la seconde alternative a gagné, depuis une dizaine d'années, des partisans si nombreux qu'on peut grandement espérer qu'elle sera bientôt partagée par tout le monde ou à peu près.

Mais plusieurs savants se sont récemment mis à battre en brèche la citadelle même de l'école critique, qui servait de retranchement au de base d'opérations à tous ceux qui ont rompu avec les concep-

1) Au moment où les travaux de MM. Hasei, Ewald et Vermeé tendent à réverser les conclusions auxquelles la critique historique semblait avoir définitivement abouti dans la composition de l'histoire littéraire et religieuse d'Israël, il nous a paru nécessaire d'offrir à nos lecteurs ou même au le peuvent trouver un résumé, parfaitement clair et débarrassé de digressions techniques, des principales arguments sur lesquels on fonde l'École dite critique. (Note de la Rédaction.)

2) Chap. V-XXVI ou XV-XXVI.

tions traditionnelles sur notre sujet. Quelques auteurs français se sont engagés dans cette voie. Trois d'entre eux méritent d'être spécialement mentionnés, MM. Havet, d'Eichthal et Vernes.

Le premier, dans le volume de son ouvrage *Le Christianisme et ses Origines*, consacré au judaïsme, soutient que le *Deutéronome* est la partie la plus récente du Pentateuque et qu'il ne date que de l'époque où les Juifs vivaient sous la domination des Grecs¹. Mais, dans tout son livre et aussi dans la partie qui se rapporte au *Deutéronome*, l'auteur montre qu'il n'a pas connaissance des nombreux travaux de l'école critique, et l'autorité de ses conclusions s'en ressent aux yeux de tout lecteur compétent. Elles doivent donc être considérées comme des conjectures d'un savant qui s'est aventuré dans un domaine étranger à ses études habituelles. Beaucoup d'entre elles seront indirectement réfutées par le présent travail.

M. d'Eichthal, tout en étant aussi peu hébraïsant que M. Havet, a spécialement traité la question du *Deutéronome* et fourni là-dessus des études d'une valeur plus durable, qui ont paru dans l'ouvrage posthume *Mélanges de critique biblique*². Il fixe la composition de ce livre à l'époque d'Esdras. Nous verrons plus tard que cette manière de voir n'est pas fondée.

On aurait pu considérer les vœux des deux écrivains dont nous venons de parler comme des hypothèses n'étant pas destinées à exercer une sérieuse influence sur les historiens professionnels de la religion d'Israël. Mais voilà qu'un spécialiste, un professeur d'hébreu à l'École des Hautes-Études de Paris, s'est grandement inspiré de leurs idées. Dans un premier travail, *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, il soutient que ce livre est post-exilique et il cherche à démontrer que par conséquent tous les autres résultats qui semblaient être acquis au sujet de la date des différentes sources de l'Hexateuque sont ébranlés. Il en arrive même à soutenir avec M. Havet que toute la Bible hébraïque ne date que de l'époque du second temple, et il

¹ T. III, p. 137 sqq.

² Pages 61 sqq.

le fait sur le ton d'un véritable réformateur des études bibliques¹. Les mêmes vues et le même ton reviennent dans son *Précis d'histoire juive* et dans *Les résultats de l'exégèse biblique*. Voici la page caractéristique que nous lisons dans le premier de ces ouvrages : « L'ensemble des propositions de la critique moderne offre un caractère conventionnel... L'exégèse moderne n'est point partie dans ses recherches d'un principe assuré et fixe de critique littéraire et historique. Elle a procédé par tâtonnements, montrant par des arguments solides l'impossibilité de s'en tenir aux données traditionnelles, mais incapable, par défaut d'une base d'opérations scientifique, de nous donner une idée claire des conditions d'origine et de composition, tant des livres pris à part que des collections ou groupes dans lesquels on les range. Soit le *Pentateuque*, on est arrivé assez vite à un résultat d'assez grande importance, mais purement négatif, à savoir que Moïse n'en est pas l'auteur ; cela fait, nous assistons depuis cent ans à un véritable jeu de cache-cache chinois, où documents primitifs et rédactions successives se pourchassent à travers dix siècles à la façon d'un kaléidoscope, chaque exégète variant la relation respective des morceaux d'une façon absolument arbitraire et en se laissant visiblement guider par le caprice ou par des préférences personnelles². »

Ces lignes nous ont profondément attristés, parce qu'elles sont une véritable injustice. Elles méconnaissent le caractère purement scientifique ou objectif des travaux de beaucoup de critiques modernes, l'excellence de la méthode qui y est appliquée et la valeur positive de beaucoup de résultats qui en sont le fruit. Ce qui paraît non moins regrettable, c'est que M. Vernes, qui accuse toute l'école critique de se laisser guider par l'arbitraire et le caprice et qui bouleverse les faits les plus solidement établis par elle, néglige de traiter les sujets bibliques à fond et au détail et de fournir des preuves sérieuses ou suffisantes à l'appui de ses assertions. Nous nous croyons autorisé de lui renvoyer ainsi l'ac-

1) Voy. l'art. : *Quand la Bible n'est-elle-elle pas antique ?* dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 40 sqq.

2) Page 758.

discussion des énoncés en plein arbitraire et de se laisser dominer par la caprice plutôt que par des raisons scientifiques.

Il nous semble qu'il faut élever la voix contre de telles entreprises ; car si elles s'ancrent en France, elles n'auraient d'autre résultat que de ruiner tout simplement la science biblique naissante. M. Kuenen, dont la grande autorité dans ce domaine est bien connue, en a déjà partiellement fait justice, en montrant que, touchant les livres prophétiques, les vues de M. Vernes sont insoutenables¹. Nous voudrions compléter son article magistral, en faisant voir, par une étude de détail, que les conceptions du professeur parisien, trop exclusivement basées sur des considérations générales, ne sont pas plus fondées concernant l'Hexateuque et la plupart des livres historiques de l'Ancien Testament. Dans ce but, nous allons exposer l'histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël ; car ce sont les deux sujets qui ont subi les changements les plus notables à travers les siècles, qui sont en même temps beaucoup mentionnés dans la littérature hébraïque et qui nous fournissent ainsi l'un des meilleurs moyens de fixer la date de composition d'un grand nombre de livres de l'Ancien Testament et aussi celle des diverses législations du Pentateuque. Notre étude ne sera donc pas seulement une histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël, mais fournira en outre des matériaux précieux pour l'histoire de la littérature et de la législation israélites.

Pour que notre exposition historique repose sur une base solide, il faut que nous la fassions précéder d'un travail critique, où nous suivrons une voie régressive, où nous porterons d'abord nos investigations sur les documents les plus récents de la Bible hébraïque qui entrent en ligne de compte, ensuite seulement sur ceux qui remontent le plus haut. M. Vernes prétend que cette méthode est la seule bonne et scientifique et que c'est faute de s'y être conformée que la critique moderne a fait fausse route². Ce n'est

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XX, p. 1 sqq.

2) *Petits d'histoire juive*, p. 760 sqq.; *Les résultats de l'Exégèse biblique*, p. 173 sqq.

pas pour cela que nous l'adoptons; car la méthode inverse, généralement appliquée et plus naturelle, est tout aussi scientifique. Nous le faisons, parce que de cette façon nous avons l'avantage de partir d'une époque rapprochée de l'ère chrétienne et de quelques données plus certaines que celles que nous possédons au point de départ opposé; nous le faisons aussi, parce que nous tenons à montrer qu'en suivant la voie proposée par M. Vernes, on arrive aux mêmes résultats qu'en procédant autrement. Mais on verra que ces résultats sont la condamnation des innovations que nous combattons et la justification de l'école critique dont les chefs éminents sont Reuss, Kuenen et Wellhausen.

Première partie : Étude par voie régressive

I. — La période sacerdotale.

1° *Le code sacerdotal.* — Nous n'avons pas besoin d'indiquer ici tous les textes de l'Hexateuque qui sont empruntés au document ou code sacerdotal. En vue du but que nous pourrions, il suffira que nous en relevions les parties qui renferment les morceaux législatifs de ce document, et qui seront presque exclusivement prises en considération. Les voici : *Ex.* xii, 1-20, 28, 37^s, 40 s., 43-51; *Ex.* i s., 26; xxv-xxxi, 17; xxxv-xli; *Lév.*, i-xxvii; *Nomb.*, i-x, 28; xv; xvii-xix; xxv, 6-xxxii; xxxiv-xixvi. On reconnaît généralement que *Lév.*, xvii à xxvi est un code plus ancien, que l'auteur du document sacerdotal a incorporé dans son travail, en se contentant d'y faire une série d'additions.

Le code sacerdotal s'occupe, dans plusieurs chapitres, du tabernacle et de tout ce qui s'y rapporte¹. Là déjà, et partout ailleurs, il pré suppose comme un fait qui va de soi qu'il ne peut y avoir qu'un seul sanctuaire en Israël, ou d'autres termes, que Moïse y a introduit pour toujours la centralisation absolue du culte. Pour bien sauvegarder ce principe fondamental, il va jusqu'à défendre, sous peine de mort, qu'on égorge des bêtes même pour l'usage

1) *Ex.* xxi sqq., xxxv sqq.

ordinaire, ailleurs qu'au seul sanctuaire légal¹ il ne s'arrête toutefois pas davantage à cette question, tandis qu'il s'étend beaucoup plus sur tout ce qui se rapporte au sacerdoce.

D'après lui, le sacerdoce est un privilège exclusif d'Aaron et de ses descendants². Il est de plus un don de Dieu, une pure faveur divine³. Les termes de prêtres et de fils d'Aaron sont ici des synonymes⁴. Toutefois, comme des quatre fils d'Aaron, Nadab, Ahihiu, Éléazar et Ithamar⁵, les deux premiers sont mis à mort sans postérité, pour avoir apporté sur l'autel de Jahvé du feu étranger, il ne reste, pour exercer la sacrificature, que les deux derniers et leurs descendants⁶. Dans *Nomb.*, xxv, 10-13, le sacerdoce à perpétuité n'est même promis qu'aux descendants d'Éléazar. Les Aaronites seuls, revêtus des vêtements pros crits, ont donc le droit de remplir les fonctions sacerdotales⁷.

Les fonctions consistent principalement à répandre le sang des victimes sur l'autel ou certaines parties de l'autel⁸; à offrir les sacrifices et à soigner tous les détails de la cérémonie⁹; à faire l'expiation des péchés par le moyen des sacrifices¹⁰; en un mot, à faire tout le service de l'autel¹¹ et à brûler aussi du parfum devant Jahvé, sur l'autel spécial élevé dans ce but¹². Les Aaronites seuls ont le droit d'offrir du parfum devant Dieu¹³ et d'entrer dans le sanc tuaire¹⁴. Ils ont également à prendre soin des pains de propo-

1) *Lév.* xvi, 1 *seqq.*

2) *Ex.* xxviii, 1, 41; xxix, 34; *xx*, 12-15; *Lév.* vii, 28 *x*.

3) *Nomb.* xvi, 7.

4) *Lév.* i, 3; vi, 2; vii, 1; *xx*, 2; *xxv*, 1; *Nomb.* iii, 3; x, 8.

5) *Ex.* xxviii, 1.

6) *Lév.* x, 1-7; xvi, 1; *Nomb.* iii, 4; xxvi, 61; comp. *Lév.* vi, 5 *x*.

7) *Ex.* xxviii; xxix, 27-29; *xx*, 13-15; *Lév.* vi, 3; *xvi*, 12; *xvii*, 23.

8) *Lév.* i, 5, 11, 15; vi, 3, 9, 12; vii, 25, 30, 34; x, 8; vii, 2, 11; ix, 9, 12, 18; xvi, 6.

9) *Lév.* i, 7-9, 12 *x*, 15-17; ii, 2, 8 *x*, 10; iii, 9-11, 16; vii, 6, 34; xvi, 2; *xxi*, 6, 8, 17, 34.

10) *Lév.* iv, 26, 31, 35; v, 6, 16, 17 *x*, 16, 18, 36; vii, 7; x, 17; *xvi*, 7 *x*; *xx*, 18, 20, 31, 39; *xxv*, 15, 30; *xxvii*, 23; *Nomb.* vi, 11; *xvii*, 24; *xv*, 25, 28.

11) *Ex.* xxx, 20.

12) *V.* 1 *seqq.*, 7 *x*.

13) *Nomb.* i, vii, 5.

14) *Ex.* xxv, 35.

sition¹ et des lampes du sanctuaire². Si quelqu'un d'autre s'arrogeait un de leurs privilèges, il serait mis à mort³.

En dehors de ce service, les prêtres, après avoir échangé leurs vêtements sacerdotaux contre d'autres, porteront la cendre de l'autel hors du camp, dans un lieu pur⁴; ils béniront le peuple⁵, sonneront des trompettes, en cas de guerre et aux solennités religieuses⁶, distingueront entre ce qui est saint et ce qui est profane, entre ce qui est pur et ce qui est impur, et enseigneront à Israël toutes les lois de Javé données par Moïse⁷; ils procéderont aux cérémonies applicables à une femme accusée d'adultère⁸, se prononceront sur la pureté ou l'impureté des hommes et des choses et accompliront les cérémonies de purification, quand il y a lieu⁹; ils prépareront l'eau spéciale, servant à purifier ceux qui ont été souillés par le contact avec un cadavre¹⁰; enfin ils laveront les objets consacrés à Javé¹¹.

Pour être à même de remplir leurs fonctions, les Aarônites seront consacrés au service de Dieu par des cérémonies qui dureront sept jours et comprendront l'unction, l'offrande de sacrifices et la prise des vêtements sacerdotaux¹². Il se peut qu'on n'ait songé, dans ces prescriptions, qu'à la consécration d'Aaron et de ses fils, c'est-à-dire à l'institution du sacerdoce aaronite en général, et non à une cérémonie devant se répéter à la consécration de chaque prêtre individuellement. Il faut remarquer aussi que, d'après une série de textes, tous les prêtres reçoivent l'unction¹³.

1) Lév., xxiv, 5-9.

2) Ex., xxvii, 20 s.; xxx, 7 s.; Lév., xxiv, 2 s.; Nomb., vii, 2 s.

3) Nomb., iii, 10; xvii, 7.

4) Lév., xi, 4.

5) Nomb., vi, 22 sqq.; Lév., ix, 22 s.

6) Nomb., x, 8-10; xxi, 6.

7) Lév., x, 10 s.

8) Nomb., v, 15 sqq.

9) Lév., xxi, 2.

10) Nomb., xix, 2 sqq.

11) Lév., xxvii, 8, 11 s.; 14, 10 sqq.

12) Ex., xxviii, 41; xxxi, 1 sqq.; Lév., viii.

13) Ex., xxviii, 41; xxx, 30; xl, 15; Lév., vi, 13; vii, 38; x, 7; Nomb., iii, 2.

et que, suivant d'autres, le grand prêtre seul la reçoit¹. Il y a évidemment là un double point de vue qui est juxtaposé. *Ex.*, xxx, 29 s. exprime peut-être un essai de conciliation; car on y fait entendre que les fils d'Aaron, qui recevront après lui la souveraine sacrificature, seront oints à leur consécration. Mais ce n'est qu'une conciliation apparente; il y a en effet des textes qui disent formellement que tous les fils d'Aaron ont à recevoir ou ont reçu l'onction, en leur qualité de simples prêtres².

Aaron occupe une place supérieure parmi le sacerdoce, qui, dans la suite, reviendra toujours à l'un de ses descendants³. De là le titre de grand prêtre donné quelquefois à celui qui remplit cette charge⁴. Généralement on lui donne cependant le simple titre de prêtre⁵. Aucune loi ne règle la succession de la souveraine sacrificature. Mais le document sacerdotal semble présupposer qu'elle passe aux descendants d'Aaron par droit d'aînesse⁶. Le dignitaire qui en est revêtu la conserve jusqu'à la mort⁷. Son sacre est fixé à une durée de sept jours⁸. Il porte des vêtements particulièrement splendides, qui le distinguent déjà extérieurement du reste du sacerdoce⁹. Au pectoral se rattachent les orins et les stummim, par lesquels on consultait Dieu dès les anciens temps¹⁰. Le grand prêtre seul peut entrer une fois l'an dans le lieu très saint pour faire l'expiation des péchés de tout Israël¹¹.

1) *Ex.*, xix, 7; *Lev.*, iv, 3, 5, 16; vi, 15; xvi, 12; xvi, 32; xxi, 10; 12; *Nomb.*, xix, 23.

2) *Nomb.*, vi, 2 s. et d'autres textes cités.

3) *Ex.*, xiii, 20 s.; *Lev.*, vi, 15; xvi, 32.

4) *Nomb.*, xix, 28, 29; *Lev.*, xxi, 10.

5) *Ex.*, xxi, 10; xxxv, 10; xxxix, 41. *Lev.*, i, 7; iv, 5, 7, 10, 16, 20; xii, 2, xii, 11; *Nomb.*, vi, 5; xvi, 28; xvi, 1, 2, 61 s.; xviii, 2, 19, 21 s.; xxxi, 12 s.; 21, 22, 23, 31, 41, 51, 54, etc.

6) *Nomb.*, xxi, 11 sqq.

7) xxxv, 25, 26; comp. xx, 28 sqq.

8) *Ex.*, xxx, 29 s.; comp. *Lev.*, vii, 38, 39.

9) *Ex.*, xxxix, 8 sqq., xxi, 10; xxxv, 19; xxxix, 1 sqq., 41; xl, 43; *Lev.*, xvi, 5 sqq.; xxi, 10; comp. xxi, 4, 23, 31.

10) *Ex.*, xxxii, 33; *Lev.*, xxi, 7; *Nomb.*, xxvii, 21; comp. notes *Theol.* de l'A. T., p. 19.

11) *Lev.*, xvi, 30 s.; *Ex.*, xxx, 10.

Et en général, quand tout Israël a commis une faute, c'est lui, le souverain représentant du peuple devant Dieu¹, qui est chargé de procéder à l'expiation². Pour tout le reste, il a à remplir les mêmes fonctions que les autres prêtres³. Un seul trait prouve toutefois combien, au fond, la dignité du grand prêtre est extraordinaire, c'est qu'il est nommé en tête des princes de toutes les tribus d'Israël⁴. Il est positivement érigé en chef suprême de tout le peuple et même placé au-dessus de Josué, qui devra suivre ses ordres, ainsi que tout le monde⁵.

Du sacerdoce sont exclus ceux des Aaronites qui ont un défaut corporel; ils pourront cependant manger des choses consacrées à Dieu⁶. Tout prêtre peut être momentanément exclu du sacerdoce par quelque impureté dont il est atteint; car, dans ce cas, il ne peut pas même manger des choses saintes, sans être menacé de mort⁷. La pureté étant une condition essentielle pour qu'un prêtre puisse remplir ses fonctions, chacun doit préalablement se purifier par des ablutions⁸. Il doit également s'abstenir à ce moment de toute boisson enivrante⁹. Pour qu'il soit dans l'état de pureté voulu, il ne doit pas non plus se marier avec une femme prostituée, déshonorée ou répudiée¹⁰. Le grand prêtre ne doit même épouser qu'une vierge¹¹. La famille du prêtre doit également se trouver dans un état de pureté lévitique; voilà pourquoi, si la fille d'un prêtre se déshonore par la prostitution, elle doit être brûlée¹². Le prêtre ne doit pas non plus se rendre impur pour un mort, à moins que celui-ci ne soit un très proche

1) Ex., xxviii, 39.

2) Lev., iv, 16 sqq.; Num., xv, 25.

3) Ex., xxix, 31; Lev., xxi, 2.

4) Num., xxxv, 17 sqq.; comp. Jos., xiv, 1.

5) Num., xxxv, 21.

6) Lev., xxi, 18-23.

7) Lev., 1-2.

8) Ex., xxi, 19-21; xx, 31 s.

9) Lev., x, 9 s.

10) Lev., 7.

11) V., 13-15.

12) V., 9.

percut¹. Le grand prêtre ne doit même le faire pour qui que ce soit². Celui-là ne doit pas pratiquer sur son corps des marques de deuil³; celui-ci ne doit même pas, en signe de deuil, décoquyr sa tête ou déchirer ses vêtements⁴. Si le grand prêtre commet une faute, il rend tout le peuple coupable et doit offrir un sacrifice particulier, afin d'expier le péché commis⁵. Si lui et les autres prêtres transgressent une loi concernant leurs fonctions, ils porteront eux-mêmes la peine de leur faute⁶. De même les Lévites porteront la peine des fautes commises dans leur service⁷.

Le document sacerdotal distingue nettement des Aaronites, seuls admis à la prêtrise, les autres Lévites, uniquement chargés du service inférieur du sanctuaire. Dans *Nomb.* iii, 6, la tribu de Lévi est même opposée à Aaron, comme si celui-ci en était exclu⁸. Notre document n'emploie que rarement le terme de Lévites pour toute la tribu de Lévi, les Aaronites y compris⁹. La tribu «sainte», considérée simplement comme telle, est divisée en familles, ayant des chefs à leur tête¹⁰. Mais le chef des chefs des Lévites est Éléazar, le futur grand prêtre¹¹.

En dehors de ces quelques textes, notre document oppose généralement les Lévites aux prêtres et les présente plus particulièrement comme les serviteurs de ces derniers, ainsi que du sanctuaire et de la communauté¹². S'il est dit une fois que les Lévites peuvent aussi s'approcher de Dieu ou que celui-ci leur permet de s'approcher de lui¹³, c'est en opposition au peuple, qui

1) V. 1-4.

2) V. 11 a.

3) V. 5 a.

4) V. 10.

5) *Lev.* iv, 3 sqq.

6) *Nomb.*, xxiii, 1.

7) V. 22.

8) Comp. toutefois *Nomb.*, xxiii, 2.

9) *Ex.*, vi, 25 v.; *Lev.*, xxy, 32-34; *Nomb.*, lxxv, 1 sqq.

10) *Ex.*, vi, 25; *Nomb.*, iii, 14 sqq.

11) *Nomb.*, iii, 32.

12) 1, 50; iii, 6-8; xvi, 9; xxiii, 2 sqq.

13) xvi, 10.

est encore bien plus tenu à distance¹. De même, quand il est dit dans un texte qu'ils sont consacrés au service de Dieu², cette expression n'a pas le même sens que lorsqu'elle s'applique aux prêtres. Tout prouve, en effet, que les Lévites ne peuvent pas s'approcher de Dieu comme les prêtres, ni le servir lui-même ou directement comme eux. Leur service spécial et principal consiste dans la garde du sanctuaire et de tous les objets sacrés³. Aucun laïque, aucune personne étrangère à la tribu lévitique, ne peut s'approcher du sanctuaire ou toucher aux objets sacrés, sans mourir⁴.

Les Lévites ont été choisis dans l'assemblée d'Israël, pour appartenir à Dieu et être ensuite remis par lui en don aux prêtres, pour être à leur service près du sanctuaire⁵. Ils ont été pris à la place des premiers-nés, qui appartiennent tous à Dieu⁶. Ils sont, d'après ce que nous venons de voir, les intermédiaires subordonnés entre Jahvé et son peuple ou, mieux encore, entre le sanctuaire et le sacerdoce d'un côté, et le peuple de l'autre. C'est ce qui ressort fort bien de l'ordre de campement du désert, d'après lequel les Lévites sont rangés immédiatement autour du tabernacle, et cela de manière que les Aaroonites ou prêtres occupent leur place à l'orient, c'est-à-dire à l'entrée du sanctuaire⁷.

Les Lévites ont à contribuer au service divin, mais sans avoir le droit de s'approcher des ustensiles sacrés ou de l'autel, de peur de périr et, avec eux, le sacerdoce⁸, ce dernier étant considéré comme ayant à les surveiller et participant à leur culpabilité, s'ils commettent une faute⁹. Ils ne doivent pas même voir

1) *Ex.* 53.

2) *Ex.* 28, 11.

3) *Ex.* 30, 53; *Deut.* 7 s. 35-37; *Ex.* 3, 24 sqq.; *Ex.* 15, 25, 26, 28; *Ex.* 2 s. 9, 24, 25, 31; *Ex.* 30, 37.

4) *Ex.* 31; *Ex.* 31, 22; *Ex.* 31, 29; *Ex.* 31, 30.

5) *Ex.* 9; *Ex.* 34, 16, 19; *Ex.* 31, 31; *Ex.* 31, 32.

6) *Ex.* 13 s., 41, 45; *Ex.* 10-12.

7) *Ex.* 30, 53; *Ex.* 27; *Ex.* 32, 29, 30, 31.

8) *Ex.* 31, 3.

9) *Ex.* 32; *Ex.* 37 sqq., 27 s., 33; *Ex.* 31, 3.

les objets les plus sacrés; aussi les prêtres auront-ils soin d'envelopper ceux-ci, pour que les premiers puissent y toucher sans danger¹. La transgression de cette règle doit être punie de mort². Les Lévites sont principalement chargés de monter et de démonter le tabernacle et d'en transporter les différentes parties, ainsi que les autres objets sacrés, pendant les voyages, le tout étant exactement partagé entre les différentes familles lévitiqes³. Il faut remarquer que la famille des Kehathites, dont sortent les Aarontes, est chargée du soin des objets très saints et qu'elle est placée sous la surveillance d'Éléazar, le futur grand-prêtre⁴, tandis que les Guschonites et les Mararites sont soumis à la garde d'Ilamar⁵. De plus, les objets confiés à ces deux dernières familles peuvent être transportés sur des voitures tirées par des bœufs; les Kehathites doivent au contraire porter sur les épaules les choses saintes qui leur sont confiées⁶. Outre la garde et le transport du tabernacle et des objets sacrés, on ne mentionne pas d'autres fonctions spéciales des Lévites. Mais il est probable que le document sacerdotal entend qu'ils rempliront le service inférieur du sanctuaire⁷. On nous dit aussi qu'ils ont révisé les comptes du tabernacle⁸.

Touchant la durée des années de service des Lévites, nous nous trouvons en face de données divergentes. Dans une série de passages, on la fixe à l'âge de trente à cinquante ans⁹. Suivant un autre texte, c'est à vingt-cinq ans déjà que les Lévites entre-
raient en fonction et, après cinquante ans, ils continueraient, sinon à faire le service proprement dit, du moins à assister leurs frères, chargés du service actif¹⁰. A l'instar des prêtres, ils ne

1) *Ex.* 4 *seqq.*

2) *V.* 15, 18-20.

3) *Ex.* 50 *et* *in* 25 *et* 31, 38 *et* 39, 4 *seqq.*, 15, 24 *seqq.*, 31 *seqq.*, 40; *Lev.* 17, 21.

4) *Ex.* 4-16.

5) *V.* 24-33.

6) *Ex.* 6-9.

7) *in* 8; *Ex.* 15, 19; *Lev.* 9; *Num.* 6.

8) *Ex.* xxxviii, 21.

9) *Num.* *Ex.* 3, 23, 30, 35, 40, 43, 47.

10) *Ex.* 25-26.

peuvent faire leur service qu'à la suite d'une consécration solennelle¹. Ils ne doivent point être compris dans le dénombrement des autres enfants d'Israël², évidemment parce qu'ils sont exemptés du service militaire, ayant leur emploi spécial au sanctuaire.

Les Lévites doivent toucher, comme revenu, toute la dîme du peuple³, mais en payer à leur tour la dîme aux prêtres⁴. Il semble qu'il ne soit question que de la dîme des produits du sol et de la vigne⁵. Dans *Lév.*, xxvii, 30-33 il est toutefois aussi question de la dîme du fruit des arbres et même du gros et du menu bétail. Les Lévites peuvent manger leur part de la dîme où ils veulent⁶. Les prêtres reçoivent aussi deux pour mille du butin fait sur l'ennemi; les Lévites en reçoivent deux pour cent⁷. Les prêtres touchent encore beaucoup d'autres revenus : toutes les parties des offrandes et sacrifices qui ne sont pas consumées par le feu⁸; la peau de la victime de tout holocauste⁹; un gâteau de tous les sacrifices d'actions de grâces ou de prospérité¹⁰, ainsi que la poitrine de la victime et le gigot droit¹¹; du sacrifice d'actions de grâces offert par un nativien, même une épaule et un gâteau en sus¹²; il faut ajouter le sacrifice d'actions de grâces et les pains des prémices offerts à la Pentecôte¹³. Ces objets reviennent, dans chaque cas particulier, au prêtre qui fonctionne¹⁴. Comme ils sont saints, ils doivent être mangés dans un lieu pur, mais peuvent l'être par tous les membres des familles sacerdotales¹⁵; il est donc

1) V. 8 sqq.

2) I, 40; II, 23.

3) xxvi, 31, 34.

4) V. 25 sqq.

5) V. 30.

6) xxii, 31.

7) xxv, 28-30.

8) xxvi, 8 s., 19.

9) *Lév.*, vii, 8.

10) V. 14.

11) V. 31 sqq.; *Ex.*, xxix, 27 s.; *Num.*, xvii, 16.

12) II, 12 s.

13) *Lév.*, xxiii, 17 s.

14) *Num.*, vi, 8 s.

15) *Lév.*, x, 14; xxv, 10-12; *Num.*, xviii, 11, 19.

permis de les manger à la maison. Une autre personne ne doit pas en manger et, si cela arrive à quelqu'un involontairement, il est obligé de restituer au prêtre la valeur de la chose sainte, avec un cinquième en plus¹.

À côté des choses saintes, il y a les choses très saintes, qui reviennent également aux prêtres, en tant qu'elles ne sont pas consommées : ce sont les offrandes non sanglantes²; les sacrifices de culpabilité et les sacrifices d'expiation³, sauf les cas où ces victimes sont complètement brûlées⁴; enfin les pains de proposition⁵. Ces choses très saintes ne doivent être mangées que par les Aaronites du sexe masculin et dans le parvis du sanctuaire même⁶. S'il en reste quelque chose, il faut le brûler⁷. Des offrandes non sanglantes, une certaine catégorie seulement appartient exclusivement au prêtre officiant; une autre revient aux prêtres en général⁸. Les prêtres obtiennent également tous les premiers-nés en Israël, ceux des hommes et des animaux impurs étant rachetés⁹; ainsi que les prémices des principaux produits, ce qu'il y a de meilleur au blé, au moût et au fig, et la meilleure des autres produits du sol¹⁰; de même encore tout ce qui est dévoué par interdît¹¹, les objets mal acquis auxquels personne n'a droit et le sacrifice expiatoire que le coupable devra offrir¹²; il faut probablement ajouter l'offrande mentionnée dans *Nomb.*, xv, 47-21. Une amende est fixée pour quiconque frustre, même involontairement, le sanctuaire et le sacerdoce; elle revient naturellement au prêtre¹³.

1) *Lév.*, xiii, 17 s.

2) *Ex.*, x, 12; *Lev.*, vi, 13; vi, 9 s.; x, 12.

3) *Ex.*, 9 s.; *Lev.*, 13; *xiii*, 19 s.; *Nomb.*, x, 9.

4) *Lév.*, vi, 23.

5) *Lev.*, 9.

6) *Ex.*, 11, 16, 22; *Lev.*, 9; *Ex.*, 12 s.; *Lev.*, 9; *Nomb.*, xiii, 9 s.

7) *Ex.*, xxii, 29-34.

8) *Lév.*, vii, 9 s.

9) *Nomb.*, xiii, 12-16; *Lév.*, xxvii, 26 s.

10) *Nomb.*, xviii, 12 s.

11) *V.*, 14; *Lév.*, xxvii, 31.

12) *Nomb.*, v, 8.

13) *Lév.*, v, 15 s.

Les prêtres et les Lévites n'auront par contre pas de possession territoriale, comme les autres tribus, Jahvé étant leur part¹, puisqu'ils se nourrissent de ce qui lui est offert. D'un autre côté, il est vrai, on nous dit qu'ils obtiennent quarante-huit villes avec leurs banlieues², et cela sous condition que la propriété de chacun ne pourra jamais être aliénée que d'une manière provisoire³. On nous parle aussi du bétail des Lévites, on le présentant sans doute comme propriété de Jahvé⁴, évidemment pour maintenir la théorie ou la fiction qu'ils ne possèdent rien en réalité ou en propre. Les passages qui renferment ce point de vue singulier sont peut-être une addition postérieure; car ils disent aussi que le bétail des Lévites remplace pour Dieu les premiers-nés du bétail des enfants d'Israël, ce qui cadre assez mal avec les textes où il est dit formellement, comme nous l'avons vu, que tous les premiers-nés en Israël doivent être consacrés à Dieu. C'est ainsi qu'on nous fait aussi entendre, dans un texte, que le grand prêtre demeure dans le sanctuaire⁵, tandis que, partout ailleurs, il est censé habiter hors du sanctuaire⁶.

2° *Les Chroniques, Esdras et Néhémie*. — Dans les anciens documents de la Bible hébraïque, on ne trouve aucune trace du magnifique sanctuaire portatif qui, d'après le code sacerdotal, fut construit dans le désert, conformément aux instructions divines et par des artistes spécialement doués pour cela par l'esprit de Dieu. Il faut excepter les deux textes interpolés I Sam., v, 22 et I Rois, vii, 1⁷. *Les Chroniques*, au contraire, où ce code est déjà considéré, d'après ce que nous verrons, comme de l'histoire ancienne et comme une loi divine et mosaïque, en parlent formellement, ce qui est très caractéristique⁸.

Si nous passons à l'examen de ce que les livres des *Chroniques*

1) Num., xviii, 20-23; xxi, 62.

2) xxix, 1 sqq.; Jos., xii, 1 sqq.

3) Lev., xxv, 23-31.

4) Num., iii, 41-45.

5) Lev., xxi, 12.

6) Voy. surtout Num., iii, 38.

7) Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, p. 16 sqq.

8) I Chron., vi, 17, 22; xii, 26; xiv, 29; II Chron., I, 2 sqq.; v, 5.

d'Esdras et de Néhémie nous apprennent touchant le sacerdoce, nous y trouverons en somme, et les mêmes conceptions, et le même langage que dans le document sacerdotal. Il existe sans doute aussi quelques différences entre eux. En y regardant de plus près, on voit que les *Chroniques* se rapprochent le plus du point de vue de ce code, tandis que les livres d'Esdras et de Néhémie, surtout dans certaines parties, en diffèrent le plus. Cela provient de ce que ceux-ci renferment des morceaux qui sont textuellement copiés des mémoires d'Esdras et de Néhémie. Voici ces morceaux : *Esdr.* vii, 27-xx, 45; *Néb.*, i, 1-vii, 73; xii, 31-42; xiii, 4-34. Ces extraits et d'autres parties de nos livres qui, tout en n'étant pas des extraits textuels des mémoires, sont basées sur eux, en sont les portions les plus anciennes, et le point de vue différent que nous y rencontrons remonte, par cela même, plus haut que celui qui s'exprime ailleurs, et dans ces livres eux-mêmes et dans les *Chroniques*, rédigés tous les quatre, comme cela est généralement reconnu, par une seule et même main.

Les mémoires d'Esdras et de Néhémie distinguent déjà les prêtres et les Lévites, absolument comme le fait le code sacerdotal¹. Même dans un registre généalogique remontant plus haut que Néhémie², nous trouvons cette distinction³. On voit par *Néb.*, vii, 63-65⁴ que, du temps de ce gouverneur de la Judée, quiconque ne pouvait pas établir qu'il appartenait réellement à une famille sacerdotale, était exclu des fonctions de prêtre. C'est là une preuve que certains principes essentiels du code sacerdotal étaient connus d'Esdras, de Néhémie et de leurs contemporains, qu'ils étaient même partagés par eux et avaient force de loi. En dehors des passages cités, les livres des *Chroniques*, d'Esdras et de Néhémie distinguent aussi généralement entre les prêtres et les Lévites et les premiers y sont de plus appelés fils d'Aaron,

1) *Esdr.*, vii, 45, 29 s.; 33; ix, 1; *Néb.*, xiii, 5, 13, 29 s.; comp. i, 10 s., 28, 38-41.

2) *Néb.*, vi, 5.

3) *V.* 39-43, 70 s.; comp. *Esdr.*, ii, 36-40, 70.

4) Comp. *Esdr.*, ii, 61-67.

comme dans le code sacerdotal¹. Dans quelques rares textes seulement, où le langage des sources plus anciennes a été conservé, le terme de Lévites est employé pour désigner les prêtres². De même nous trouvons, dans quelques autres textes du même genre, l'expression deutéronomique de *prêtres lévites*³, que nous apprendrons à connaître.

Aaron est appelé ici le grand prêtre⁴. D'autres grands prêtres y sont nommés⁵. Le grand prêtre est le prince ou le chef de la maison de Dieu⁶. Quelquefois aussi il est présenté comme le prêtre par excellence⁷. Les autres prêtres sont ses frères⁸. Il se distingue d'eux par l'onction qu'il reçoit⁹.

En sujet des Lévites, nous trouvons un point de vue un peu autre dans les livres d'*Ezdras* et de *Néhémie* que dans les *Chroniques*. Cela provient, comme nous l'avons déjà dit, de ce qu'il s'expriment à certains égards les conceptions de l'époque d'*Ezdras* et de *Néhémie* et qu'ici nous nous trouvons en face de celles qui étaient dominantes lorsque le chronique rédigea les quatre livres en question. Le trait caractéristique des deux premiers de ces livres qui doit être mentionné, c'est que les Lévites y sont distingués des chanteurs et des portiers, ainsi que des nathiniens ou serviteurs subalternes du temple¹⁰. Dans quelques

1) I Chron., vi, 33 s.; ix, 2, 10, 11; xiii, 2; xv, 4, 14; xxi, 2; xxv, 6, 31; xxvi, 17; xxxii, 43, 51; II Chron., v, 11 s.; vi, 6; vii, 14 s.; x, 15; xiii, 9 s.; xvi, 8, 13, 8; xxi, 4; xxv, 5; xxx, 18; xxxi, 4, 10, 31, 36, 39; xxx, 13 s., 21, 25; xxxi, 2, 4, 9, 19; xxxiv, 30; xxxv, 8, 10 s., 11, 18; Esd., i, 5; ii, 8, 12; vi, 16, 18, 20; vii, 7, 13, 24; x, 5, 18 et 23; Neh., vii, 13; xi, 3, 19 et 22; xii, 1, 22, 30, 44, 47.

2) I Chron., ix, 11 s.; II Chron., vi, 14; comp. xxi, 4 s.

3) II Chron., v, 8; xxxi, 18; xxx, 27.

4) Esd., vii, 6.

5) II Chron., xii, 11, xxxv, 6, 11; xxxi, 20; xxi, 10; xxxiv, 9; Neh., iii, 1, 20; xii, 28.

6) I Chron., ix, 11; II Chron., xxxi, 13; Neh., xi, 11; comp. I Chron., xxxii, 16 s.

7) I Chron., xvi, 39; xxv, 6; xxxi, 22; II Chron., xxi, 11; xxxi, 9, 14; Esd., ii, 20, 25; xxxv, 17; xxxiv, 11, 16; Neh., xii, 4.

8) Esd., iii, 2; Neh., iii, 1.

9) I Chron., xxi, 22.

10) Esd., ii, 40-58, 70; vii, 7, 24; viii, 17, 20; x, 22 s.; Neh., vii, 1, 43-50, 72; x, 29; xi, 3, 15-22; xii, 44 s., 47; xiii, 5, 10.

luxes seulement, où nous retrouvons assurément le langage du rédacteur postérieur, les chantres sont confondus avec les lévites¹. Dans *Néa.*, xiii, 22, par contre, les Lévites ne sont pas des portiers ordinaires, mais des gardiens, placés momentanément aux portes de la ville, dans un but tout spécial.

Dans les *Chroniques* il n'est qu'une seule fois question des néthiniens et ils y sont distingués des Lévites². Les chantres et les portiers au contraire y sont confondus avec eux³ ou sont appelés leurs frères⁴. Il n'y a pas d'ailleurs, d'après les données que nous trouvons ici, une démarcation absolue entre les chantres et les portiers. Ainsi les Koréites sont comptés à la fois parmi les chantres⁵ et parmi les portiers⁶. Il en est de même des fils d'Asaph⁷, d'Obed-Edom⁸ et de Mathania⁹. De même Jeduthun est compté parmi les chantres et ses fils sont rangés parmi les portiers¹⁰.

Les portiers ont nuit et jour à garder le sanctuaire, à en ouvrir et fermer les portes et à surveiller en même temps les chambres et les trésors du sanctuaire¹¹. Quant aux chantres, leurs fonctions principales sont de rehausser le culte qui se célèbre devant le sanctuaire¹². Ils sont divisés en trois groupes, correspondant aux trois maîtres chantres Heman, Asaph et Ethan ou Jeduthun¹³. Il y a des chantres de première et de seconde classe¹⁴. Ils ne

1) *Néa.*, vi, 10; *Seh.*, xi, 17, 22; *xv*, 8, 27.

2) I *Chron.*, ii, 2.

3) *xx*, 10 sqq.; *xx*, 25, 29; *xvi*, 4 sqq.; *xxiii*, 2 sqq.; *xxvi*, 19; II *Chron.*, vi, 22; *xv*, 6; *viii*, 14; *xx*, 19; *xxix*, 20 s.; 30; *xxx*, 21; *xxxi*, 7, 14; *xxxii*, 6, 12 s.

4) I *Chron.*, xx, 16 s.; II *Chron.*, xxxv, 15.

5) I *Chron.*, xi, 22; II *Chron.*, xx, 19.

6) I *Chron.*, ix, 19; *xvi*, 1, 12.

7) *xvi*, 1, comp. *xx*, 24; *xvi*, 1.

8) *xv*, 21; *xvi*, 5; comp. *xv*, 18, 24; *xvi*, 28; *xxvi*, 4.

9) *Seh.*, xi, 17; comp. *xv*, 25.

10) I *Chron.*, xvi, 41 s.

11) I *Chron.*, ix, 17-27; II *Chron.*, xxxi, 14.

12) I *Chron.*, vi, 17.

13) *v*, 18-22; *xv*, 17; *xxi*, 1 sqq.

14) *xv*, 18; *xvi*, 5.

chantant pas seulement, mais tout aussi de la musique instrumentale¹.

Aut sujet du service spécial des Lévites proprement dits, nous apprenons qu'ils sont placés auprès des fils d'Aaron pour les assister dans tout le service du temple², pour administrer le trésor du sanctuaire³, pour en surveiller les réparations⁴, pour porter l'arche sainte⁵, ainsi que le tabernacle et tous ses ustensiles⁶. Tout cela concorde avec le code sacerdotal. Mais il y a aussi des divergences entre lui et les *Chroniques*. Nous n'omettons pas d'importance à II *Chron.*, xxi, 6 et xxiv, 5, d'où il semble ressortir que les Lévites sont entrés au sanctuaire, ce qui, d'après le code sacerdotal, n'est permis qu'aux seuls prêtres; car dans les deux textes cités le sanctuaire pourrait être pris dans un sens plus étendu et comprendre le parvis du temple⁷. On voit par II *Chron.*, xxix, 16, qu'aux yeux du chronique aussi les prêtres seuls ont le droit d'entrer dans le sanctuaire⁸. Nous n'insisterons pas non plus sur I *Chron.*, i, 32, qui paraît attribuer aux Lévites des fonctions touchant les pains de proposition, que *Lex.* xxiv, 8 s., ne réserve qu'aux prêtres, car il n'est probablement question là que de la préparation ou confection des pains de proposition et non de leur exposition dans le sanctuaire. Mais dans les *Chroniques*, les Lévites sont quelquefois censés fonctionner en présence de Jahvé, comme le code sacerdotal ne le dit que des prêtres⁹. Ils sont aussi présentés comme saints, à l'instar de ceux-ci, et consacrés à Jahvé, comme on ne le voit pas dans ce code¹⁰. Ils instruisent le peuple dans la loi, aussi bien que les prêtres¹¹; alors

1) *Ex.* xv, 16, 19 sqq.; *xxv*, 5, 62; *xxvi*, 6; *xxv*, 1 sqq.

2) I *Chron.*, vi, 33; *ix*, 31 s.; *xviii*, 29-32.

3) *Ex.*, 28 sqq.; II *Chron.*, vii, 15; *xxiv*, 11 sqq.

4) II *Chron.*, xxxv, 12 s.

5) I *Chron.*, ix, 2, 15, 26; II *Chron.*, i, 4.

6) I *Chron.*, xxii, 26.

7) *Comp.* *xxix*, 25, *xxv*, 15.

8) *Comp.* v, 14-14; vi, 2.

9) I *Chron.*, xvi, 1, 27; *xxiii*, 34.

10) II *Chron.*, xxi, 6; *xxiv*, 3; *comp.* *Archeologie Num.*, vii, 11.

11) *Ex.*, 17; *xxiv*, 6 s.; *xxv*, 3; *Néb.*, vii, 7, 9.

que, suivant *Lév.*, 2, 102., cette obligation ne revient qu'aux derniers. Ils aident de plus à immoler les victimes destinées aux sacrifices¹, comme le font aussi les prêtres². Les fonctions des uns et des autres sont donc moins tenues à distance ici que dans la législation sacerdotale. Mais, d'un autre côté, les laïques y sont écartés des choses saintes, comme ils ne le sont pas dans cette législation. Partout celle-ci pré suppose en effet que les laïques qui offrent des sacrifices les immolent eux-mêmes et qu'ils immolent en particulier la victime pascale et l'apprêtent, en la rôtissant³. D'après plusieurs textes cités, au contraire, les Lévites ont immolé les victimes dans les cas mentionnés et ont apprêté la Pâque, en la rôtissant et en la cuisant⁴. Dans l'un de ces cas, sans doute, on justifie l'intervention des Lévites, en disant que les laïques s'étaient souillés⁵. Au fond, le chronique ne voulait nullement confondre les fonctions des prêtres et celles des Lévites, ni porter atteinte aux privilèges des premiers. Lui seul dit qu'Aaron et ses fils furent mis à part pour être sanctifiés comme très saints⁶. Il a horreur de l'ingérence même d'un roi dans les droits réservés des prêtres, lorsqu'il se permet de brûler des parfums⁷. Nébucadnézès pense que lui, en sa qualité de simple laïque, mériterait la mort, s'il mettait les pieds dans le sanctuaire⁸. Il faut remarquer encore que, si le code sacerdotal n'assigne aux Lévites d'autres occupations que leurs fonctions au sanctuaire, les *Chroniques* les chargent d'affaires étrangères au temple, plus particulièrement des fonctions de magistrat et de juge, qui remplissent aussi certains prêtres⁹, ou de celles de secrétaire et de surveillant¹⁰.

1) 1 Chron., xiv, 31; 11 Chron., xix, 34; xxi, 16 sqq.; xxv, 6, 10 s.; Esd., vi, 20.

2) 11 Chron., xix, 22, 24.

3) Ex. 20, 6-9.

4) 11 Chron., xxv, 13.

5) 11 Chron., 42, 10 sqq.

6) 1 Chron., xxii, 13.

7) 11 Chron., xxv, 10 sqq.

8) Néb., vi, 11.

9) 11 Chron., xxi, 4; xxvi, 39; 11 Chron., xii, 6, 11; comp. Néb., xi, 16.

10) 11 Chron., xxiv, 12.

Tandis que le document sacerdotal astreint les Lévites à leur service, d'un côté, à partir de vingt-cinq ans et, de l'autre, à partir de trente ans seulement, les *Chroniques* leur font commencer le service dès l'âge de vingt ans¹. Le chroniqueur avait toutefois conscience de cette différence. Aussi ne fait-il d'abord faire à David le dénombrement des Lévites qu'à partir de trente ans², évidemment pour se conformer à la théorie de la Loi. Mais, comme, en réalité, les Lévites faisaient de son temps le service dès l'âge de vingt ans, il nous raconte ensuite que ce roi abaissa à cet âge le commencement du service des Lévites, à partir du moment où ils n'avaient plus à porter l'arche et n'étaient plus soumis à un service aussi pénible que précédemment³.

Les fonctions spéciales des prêtres consistaient à offrir les parfums devant Jahvé, à bénir le peuple⁴ et à préparer l'huile d'onction⁵. Dans II *Chron.*, xiv, 41, c'est évidemment d'eux seuls et non des Lévites, mentionnés aussi dans le verset précédent, qu'il est dit qu'ils offrent, chaque matin et chaque soir, des holocaustes à Jahvé, qu'ils brûlent le parfum, qu'ils mettent les pains de proposition sur la table pure et qu'ils allument chaque soir le chandelier d'or et ses lampes. Ils font le service dans le sanctuaire et l'expiation pour Israël⁶. Ils répandent le sang des victimes au pied de l'autel pour faire l'expiation⁷. Eux seuls ont le droit de manger les choses très saintes⁸. Ils sonnent des trompettes⁹. Ils portent un costume particulier¹⁰. Ils se mêlent en outre à toutes les affaires publiques importantes. Ils contribuent, eux et les Lévites, à la construction des murs de Jérusalem¹¹. Ils consacrent

1) I *Chron.*, xxi, 24-27; II *Chron.*, xxx, 17; *Esd.*, iii, 8.

2) I *Chron.*, xxi, 3.

3) V. 24 seq.

4) I *Chron.*, xxi, 13; II *Chron.*, xvi, 18.

5) I *Chron.*, ix, 30.

6) v, 24.

7) II *Chron.*, xiii, 22, 24.

8) *Esd.*, ii, 63; *Néh.*, vi, 65.

9) I *Chron.*, xv, 24; xvi, 6; II *Chron.*, v, 12; vii, 6; xiii, 12, 14; xlix, 70; *Esd.*, iii, 10; *Néh.*, iv, 33, 41.

10) *Esd.*, ii, 62; v, 10; *Néh.*, vi, 70.

11) *Néh.*, iii, 1, 32, 38 s.

ses travaux¹. On fait de préférence prêter les serments en leur présence². Quand ils ont commis quelque impureté, il faut qu'ils se sanctifient de nouveau, afin de pouvoir reprendre leur service auprès du sanctuaire³.

Les prêtres et les Lévites sont divisés en différentes classes, soumises à des chefs⁴, conformément à ce que nous avons vu dans le code sacerdotal.

En sujet des revenus du sacerdoce, nous apprenons, par l'un des extraits des mémoires de Néhémie, qu'en payait aux Lévites, sous ce gouverneur de la Judée, la dîme du blé, du moût et de l'huile, et qu'on en prélevait une partie pour les prêtres⁵, ce qui est parfaitement conforme au code sacerdotal. Mais il n'est pas question ici de la dîme du bétail⁶. Par contre, on mentionne l'offrande annuelle du bois pour le service de l'autel, selon la Loi⁷, bien que le Pentateuque ne renferme aucune prescription de ce genre. Si nous en croyons Néh., xi, 23, les chantres recevaient après l'exil, conformément à un ordre du roi de Perse, un salaire fixe pour chaque jour. D'après II Chron., xxxi, 4-6, le peuple, pour se conformer à la Loi, donna aux prêtres et aux Lévites les prémices du blé, du moût, de l'huile, du miel et de tous les produits des champs; on apporta aussi en abondance la dîme de tout, même celle du gros et du menu bétail. Pour que le sacerdoce fût pleinement pourvu, le chroniqueur réunit ici les prescriptions du *Deutéronome* et du document sacerdotal⁸ et y ajouta le miel en plus, ainsi que la dîme des choses saintes. Comme celles-ci sont distinguées, dans II Chron., xxxi, 12, de la dîme, il se pourrait

1) III, 1; xii, 30.

2) v, 12.

3) II Chron., xlix, 34; xxx, 3, 24.

4) I Chron., ix, 13, 17, 23 s.; x, 4 sqq., 17, 18, 22; xxi, 8 s.; ii, 10, 18-20, 24; xxi, 4 sqq., 21, 31; xxx, 10, 12, 21 s.; xxi, 13, 21; II Chron., xix, 14; xxx, 2, 12-17; xxix, 4 s., 9 s.; xxvi, 14; Esd., vi, 18; vii, 24; x, 5; Néh., ii, 18, 19; iii, 7, 12, 22 sqq.

5) Néh., xii, 5, 12 s.; comp. vi, 47.

6) Voy. Néh., xii, 24.

7) x, 36; xii, 31.

8) Deut., xiii, 1; Lev., xvi, 22 s.; Num., xviii, 12.

qu'elles figurent au verset 6 par pure erreur¹. Cela est d'autant plus probable que les choses saintes ou vouées à Jahvè devaient, suivant *Nomb.*, xvi, 8, revenir entièrement aux prêtres, en sorte qu'il n'y avait pas lieu d'en payer la dîme. Du temps d'Eséchias, nous dit-on, la distribution de tous les revenus du clergé était faite avec beaucoup de soin dans tout le pays². Cet usage existait probablement du temps du chronique. Dans *Néb.*, x, 36-40, on l'influence du rédacteur se fait sentir dans quelque mesure, nous trouvons aussi une nomenclature complète des revenus du personnel sacerdotal et lévitique. Il y est question des prémices du sol et des fruits de tous les arbres³, des premiers-nés des hommes et du bétail⁴, des prémices de la pâte⁵, du moût et de l'huile⁶, enfin des dîmes⁷. Mais, d'après *Néb.*, x, 39, les Lévites devront recueillir eux-mêmes celles-ci dans toutes les villes, sous la surveillance des prêtres, tandis que, selon l'usage existant du temps de Néhémie, les fideles apportaient la dîme au sanctuaire⁸. Ce qui pouvait se faire lorsque le peuple était peu nombreux et groupé autour de Jérusalem, devenait évidemment impossible, quand il était de nouveau dispersé comme au temps où le chronique écrivait.

Après l'exil, le personnel du sanctuaire demeurait dans différentes localités du pays⁹. Il possédait là des propriétés dont il se nourrissait quand les autres revenus lui faisaient défaut¹⁰; or, du temps de Néhémie, les redevances dues à ce personnel rentraient au sanctuaire, comme nous venons de le voir, et elles n'étaient probablement distribuées qu'aux seuls membres qui remplissaient des fonctions. Un certain nombre de prêtres et d'employés su-

1) Voy. Balthaz., à ce verset.

2) II Chron., xxxi, 15-19.

3) Comp. *Genl.*, xxi, 13; *Lév.*, xxi, 24.

4) Comp. *Nomb.*, xvi, 15-17.

5) Comp. v, 20 s.

6) V, 12.

7) V, 24 sqq.

8) *Néb.*, xii, 5, 12 s.; x, 38, 40.

9) I Chron., ix, 2, 16, 22, 25; *Isa.*, ii, 70; *Néb.*, iii, 22; vii, 72; xi, 36; xii 27 sqq.

10) *Néb.*, xii, 40.

halternes du temple demeuraient aussi à Jérusalem, mais dans leurs propres maisons, semble-t-il¹. Par contre, on ne trouve nulle trace de l'existence réelle des villes lévitiqnes. Si les *Chroniques* en parlent², c'est une des preuves nombreuses que les faits y sont, en grande partie, arrangés d'après les théories du code sacerdotal.

3° *Date de composition du code sacerdotal*. — Il ressort de ce qui précède que le document sacerdotal a exercé une grande influence sur la rédaction des *Chroniques* et qu'il passait, à l'époque où celles-ci furent composées, pour la règle suprême du culte. Il y a ici une nouvelle preuve. D'après *Est.*, II, 36-40³, la première colonie des Juifs qui revint de l'exil sous Zorobabel compte dans son sein quatre mille deux cent quatre-vingt-neuf prêtres et seulement soixante-quatorze Lévites. Avec Esdras, il revint encore deux familles de prêtres⁴, tandis qu'aucun Lévite ne se montra disposé à retourner dans la patrie⁵. Le scribe eut beaucoup de peine à décider trente-huit d'entre eux au départ⁶. Suivant la législation sacerdotale, au contraire, la proportion entre prêtres et Lévites est tout autre. En face d'Aaron et de ses fils, qui seuls occupent le sacerdoce et qui ne sont qu'au nombre de cinq individus⁷, elle compte vingt-deux mille Lévites⁸. Les *Chroniques* nous donnent des proportions analogues entre les deux classes de personnes sacrées⁹. Comment nous expliquer la différence entre cette théorie sacerdotale et les faits? Elle provient tout d'abord d'une différence que nous avons signalée plus haut. Nous avons vu, en effet, que, du temps d'Esdras, on distinguait les Lévites des chantres, des portiers et des néthiniens, mais que le

1) *Est.*, 36, 38, 31; *xxi*, 21.

2) *Chron.*, *xi*, 30 *sup.*; *xiii*, 2; II *Chron.*, *xv*, 14; *xxxii*, 15, 19.

3) *Comp. Néb.*, *xvii*, 30-43.

4) *Est.*, *xvii*, 2.

5) *V.*, 15.

6) *V.*, 16-30.

7) *Ex.*, *xxviii*, 1.

8) *Nomb.*, *iii*, 50.

9) I *Chron.*, *xviii*, 2.

chroniste et la légiste sacerdotal ne firent pas cette distinction. Ils transformèrent toutes ces catégories de serviteurs inférieurs du sanctuaire en Lévites. Et puis, conformément à une autre tendance que nous trouvons de part et d'autre, ils exagèrent extraordinairement la plupart des chiffres. C'est ainsi qu'ils en arrivent à nous fournir un nombre colossal de Lévites. Encore à cet égard les *Chroniques* ont évidemment été inspirées par le code sacerdotal.

Nous verrons d'ailleurs plus loin que certaines prescriptions de la législation sacerdotale, provenant d'une date plus récente que l'époque de Néhémie, étaient connues du chroniste et considérées par lui comme des parties intégrantes de la Loi. Il est même infiniment probable qu'il avait déjà sous les yeux notre Pentateuque et que celui-ci ne formait pour lui qu'un seul livre, le livre de la Loi¹. Il renvoie en effet indistinctement au même code mosaïque, qu'il s'agisse de prescriptions du document sacerdotal² ou de la législation du *Deutéronome*³.

Nous avons, à la vérité, constaté aussi un assez grand nombre de divergences entre le code sacerdotal et les *Chroniques*. Ces divergences proviennent d'abord du ce que le rédacteur du code sacerdotal était incontestablement un prêtre, qui cherchait pour cette raison à favoriser grandement le corps sacerdotal, et que le rédacteur des *Chroniques* était sûrement un Lévite, comme on le reconnaît généralement. De là les traits assez nombreux de ces livres, constatés précédemment, qui tendent à relever le rôle des Lévites et qui expriment un point de vue plus ou moins

1) II Chron., xvi, 3; xxx, 10; xxxiii, 8; comp. Kuenen, *Einführung in die Bücher der A. T.*, t. 10, note 19 a.

2) Comp. I Chron., vi, 33 avec Num., xxi, 2 sqq. — V, 34 avec de nombreux textes du code sacerdotal; — xi, 31; xii, 6; II Chron., xii, 12 avec Num., x, 1-10; — I Chron., xvi, 30; II Chron., xii, 11 *; Esd., iii, 2 a. avec Esd., xiii, 38-42 et Num., xxxiii, 2-8; — II Chron., xii 11 b avec Lév., xxiv, 1-9; — xxxiii, 18 avec Lév., 1 sqq.; — xxxv, 3 avec Num., xxxvii a.; — V, 4, avec Num., xxi, 8 sqq.; — Esd., iii, 5 avec Lév., xxi, 33-36 et Num., xxi, 12 sqq.; — V, 11 a. avec Lév., xxxv, 23-25 et Num., xxi, 1-6.

3) Comp. II Chron., xvi, 4, avec Deut., xiv, 10; — Néh., xiii, 1 a., avec Deut., xxi, 3-5; voy. en outre II Chron., xxiv, 19; xxv, 36.

diffèrent du document sacerdotal. Ces divergences s'expliquent ensuite par le fait que celui-ci est en grande partie un travail purement fictif et idéal, comme nous le verrons à l'instant, tandis que les *Chroniques* ont tenu compte, dans une plus large mesure, de l'ordre de choses existant au moment où elles furent rédigées. Dans celle-ci nous rencontrons sans doute aussi une large part de fiction. Ainsi les usages du second temple, qui étaient en vigueur du temps du chronique, sont transportés aux temps du premier temple. Il suffit de comparer quelques chapitres des *Chroniques* avec les chapitres parallèles des livres de *Samuel* et des *Rois* pour se convaincre que l'ancienne histoire y est complètement transformée d'après le point de vue du ritualisme post-exilic et, le plus souvent, avec des exagérations colossales et d'une invraisemblance patente. Mais, en somme, on y rapporte simplement au premier temple ce qui ne se pratiquait qu'au second. Dans la législation sacerdotale, au contraire, on transporte jusqu'au désert et l'on applique au tabernacle portatif les théories cérémonielles élaborées après l'exil.

Voici quelques preuves de caractère fictif de cette législation. Nous avons vu dans un précédent article que l'auteur du document sacerdotal était, d'après les récits de la *Genèse* qui émanent de lui, un pur théoricien¹. C'est ce qui ressort aussi des parties suivantes, tant narratives que législatives, de son travail. Tandis qu'une ancienne source nous parle, en passant seulement et en termes fort simples, du tabernacle du désert², notre code nous en fait une description vraiment merveilleuse, mais au point que ce qu'il nous dit ne peut pas être du domaine de la réalité³. On a démontré depuis longtemps l'impossibilité matérielle pour les Israélites, qui venaient d'échapper à l'esclavage d'Égypte, de construire un tel tabernacle, avec tous les accessoires, en plein désert. Prenons un autre exemple. Notre code suppose que les tribus israélites étaient groupées, pendant tout le voyage du dé-

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXI, p. 37 sqq.

2) *Ex.* xxxii, 7-11.

3) *Ex.*, xxxv sqq. ; xxxv sqq.

seri, autour du tabernacle, dans l'ordre le plus parfait; d'après lui, les deux à trois millions d'Israélites, avec femmes et enfants, bagages et bétail, auraient constamment marché en procession, à travers un pays de montagnes et sans routes, et leur camp aurait toujours eu la régularité d'une troupe en parade, avec le sanctuaire au milieu¹. Relevons encore ce que *Nomb.*, xxxv, dit des villes lévites : les Lévitesses devaient avoir en Palestine quarante-huit villes, ayant chacune une banlieue de 2,000 coudées de longueur et de largeur, c'est-à-dire formant un carré parfait. M. Rousset fait à ce sujet la réflexion suivante : « Les banlieues en question devaient former des carrés réguliers (dans un pays de montagnes et de ravins!), dont chaque côté devait être long de 2,000 coudées, soit de 1 kilomètre. La superficie totale serait donc de 100 hectares, y compris la portion surbaissée. Jusque-là on peut encore se rendre compte de ce que le rédacteur veut dire; mais voici que le texte² ajoute que, de chaque côté, à partir du mur d'enceinte de la ville, jusqu'à la limite extérieure, la distance mesurera 1,000 coudées ou 500 mètres de tous côtés. Cela réduirait la ville elle-même à l'étendue d'un point géométrique. Car, comme il est dit que cette distance doit être la même de tous côtés, il n'y a pas moyen de songer seulement à cette entre les murs et les quatre angles du carré, dont le texte ne parle pas. Enfin, on sera autorisé à demander si, dans toutes les parties de la Palestine, même les mieux cultivées, il y avait autour de chaque ville 100 hectares de terre en friche et si les Lévitesses étaient seuls restés païtres, alors que la majorité des Israélites s'étaient adonnées à l'agriculture³. » Nous pourrions multiplier ces exemples. Mais ce que nous venons de voir suffit pour montrer que l'auteur du document sacerdotal n'avait pas le sens de la réalité; c'était un théoricien.

Comme, d'après ce que nous avons vu plus haut, le code sacerdotal a joué, aux yeux du chronique, d'une autorité divine et

1) *Nomb.*, ii; x, 11 844.

2) *Nomb.*, xxxv, 4.

3) *Histoire sainte*, I, p. 172 s.

qu'il a probablement été combiné assez longtemps avant lui avec les autres parties du Pentateuque, il faut nécessairement que la date de sa composition remonte passablement plus haut. Si nous parvenons à fixer l'époque de la rédaction des *Chroniques*, nous aurons par suite une limite au delà de laquelle cette législation ne peut pas avoir pris naissance. Or il est relativement facile de déterminer cette époque. Presque tous les savants sont d'accord pour la placer à la fin du iv^e ou au commencement du iii^e siècle avant notre ère, parce que ces livres ne renferment aucune donnée qui descende plus bas¹. M. Vernes, il est vrai, ne fait dater ces livres que de 150 environ avant Jésus-Christ, puisque, dit-il, l'auteur subit d'un bout à l'autre l'influence de l'Hexateuque traditionnel, achevé vers l'an 200 avant notre ère². Mais comme il ne fournit pas de preuve sérieuse pour établir cette dernière assertion³ et qu'il la présente lui-même comme une pure hypothèse⁴, nous nous en tenons à l'opinion des savants qui fixent la date de composition des livres en question conformément aux données qu'ils renferment. Nous sommes ainsi amené à la conclusion que le code sacerdotal fut nécessairement composé assez longtemps avant la fin du iv^e siècle. Plus loin, nous tâcherons d'en préciser l'époque plus exactement encore.

II. — La période lévitique.

1° *Le code deutéronomique.* — Dans ce paragraphe nous considérons principalement ce que le code du *Deutéronome*, allant du chapitre xii au chapitre xxxi de ce livre, nous apprend sur les lieux de culte et les sacerdotes. En vue du but que nous poursuivons, il n'est pas nécessaire que nous prenions en considération la plupart des autres chapitres, qui sont de provenance et de date

1) Commentaire de Barthelm, p. xlv s.; Beck, *Einführung in das A. T.*, 3^e édition, § 166; de Wette-Schrader, *Einführung in das A. T.*, § 265; Reuss, *Chronique*, p. 13 sqq., etc.

2) *Précis d'histoire juive*, p. 302.

3) Voy. p. 705.

4) Page 778.

différentes. En dehors du noyau législatif que nous venons de mentionner, nous trouvons d'ailleurs dans ce livre peu de morceaux législatifs et surtout peu de textes se rapportant aux sujets spéciaux dont nous nous occupons.

Ce code ordonne la centralisation absolue du culte au seul sanctuaire de Jérusalem et il condamne irrévocablement le culte des hauts lieux, avec toutes ses pratiques superstitieuses¹.

Il exige également la centralisation des fonctions sacerdotales entre les mains les seuls Lévitiques². Mais le trait caractéristique, qui montre toute la distance entre cette législation et celle du code sacerdotal et les *Chroniques*, c'est que les Lévitiques n'y sont pas opposés aux prêtres, mais identifiés avec eux. Dans tout le livre, pas la moindre distinction ou différence entre eux. Les termes de « prêtres » et celui de « Lévitiques » y sont, au contraire, associés comme des synonymes³; les Lévitiques seuls ont le droit d'être prêtres et tout sacerdoce non lévitique est illégitime. Dans xvii, 1 s., nous lisons que les prêtres, les Lévitiques, la tribu entière de Lévi, n'auront point d'héritage avec Israël, qu'ils se nourriront des sacrifices consumés par le feu en l'honneur de Jahvé, qu'ils n'auront point d'héritage au milieu de leurs frères, mais que Jahvé sera leur héritage. On voit qu'il est ici question de toute la tribu de Lévi, de toute la tribu sacerdotale, comme dans x, 6 s., et qu'on ne songe pas à distinguer dans ces textes entre les prêtres et les Lévitiques. Ce résultat est confirmé par la comparaison de x, 8, avec xxi, 3; car si le premier de ces versets dit que la tribu de Lévi fut chargée par Jahvé de bénir le peuple en son nom, nous lisons, dans le second, que les prêtres, fils de Lévi, en furent chargés. Il l'est surtout par la comparaison de xxxi, 9, avec le verset 23 du même chapitre. Dans le premier il est question des prêtres, fils de Lévi, qui portent l'arche de l'alliance, et dans le second ce sont les Lévitiques qui la portent. De même nous voyons par xxxi, 25 s., que les Lévitiques doivent mettre le livre de la Loi à côté de l'arche de l'alliance et, par xvii, 18, que les prêtres ou Lévitiques ont

1) xxi, xiv, 22 sqq.; xxi, 20; xxi, 2, 5 s., 11, 12; xxi, 8 sqq.; xxii, 6; xxi, 2.

2) xvi, 9, 10; xxii, 1; xxi, 5; xxi, 8; xxii, 9; xxii, 9.

3) xxi, 9, 15; xxi, 1; xxi, 8; xxi, 9; comp. xxi, 5; xxi, 9.

à prendre soin de ce livre. Il est donc certain que dans le *Deutéronome*, tous les fils de Lévi sont prêtres, tandis que, suivant le mode sacerdotal, les fils d'Aaron seuls ont le droit d'exercer le sacerdoce et les autres Lévitiques ne sont que leurs serviteurs.

Notre livre n'admet pas davantage qu'on fasse une différence entre les prêtres de Jérusalem, spécialement chargés du service au seul sanctuaire légitime, et les Lévitiques dispersés à la campagne; il dit expressément que, lorsque ceux-ci se rendent à Jérusalem, ils doivent jouir exactement des mêmes droits que leurs collègues de la capitale ¹. Toute trace d'une hiérarchie sacerdotale quelconque y est complètement absente. Il ne parle jamais d'un grand prêtre, qui serait placé au-dessus du personnel sacerdotal. On pourrait être porté à croire que, dans xxviii, 12 et xxvi, 3 s., où il est fait mention du prêtre en fonctions, il s'agit du grand prêtre. Ce terme ne paraît toutefois pas plus ici qu'ailleurs dans notre document. Il y est donc probablement question du prêtre qui est momentanément en fonctions et qu'on distingue de ceux qui ne sont pas de service. Il se pourrait néanmoins aussi qu'on y parlât réellement du chef du sanctuaire de Jérusalem; car, vers la fin de la royauté, nous allons rencontrer un tel chef. Mais, dans ce cas, il faudrait reconnaître que le code deutéronomique n'accorde pas à ce chef l'importance que le document sacerdotal attribue au grand prêtre; car autrement il en parlerait explicitement, comme celui-ci, et nous ferait connaître sa charge spéciale et supérieure.

Si maintenant nous considérons les fonctions du sacerdoce lévitique, nous voyons d'abord que, d'après notre livre, il doit en général servir Dieu² ou faire le service divin en son nom³. C'est Jahvé lui-même qui a choisi et mis à part la tribu de Lévi pour être à son service⁴. Les prêtres lévites doivent en particulier bénir le peuple⁵, porter l'arche de l'alliance⁶, avoir soin du livre

1) xxi, 3-5.

2) 4, 9; xxx, 10; xxi, 5.

3) xxi, 5, 7.

4) 2, 8; xxv, 5; xxi, 5.

5) x, 8; xxi, 5.

6) 2, 8; xxx, 9, 25.

de la Loi¹, juger les litiges, soit seuls², soit de concert avec les juges laïques³; veiller à la pureté lévitique du peuple⁴, adresser des paroles d'encouragement à l'armée qui doit marcher contre l'ennemi⁵. Les procès graves ou difficiles doivent être jugés par un tribunal supérieur, siégeant à Jérusalem et composé en partie de prêtres⁶. Tout notre code présuppose en outre que le sacerdoce lévitique, et lui seul, offre les sacrifices à Dieu, comme nous en trouverons tout à l'heure une série de preuves.

Touchant les revenus et les moyens de subsistance des prêtres, nous apprenons dans notre document qu'ils ne doivent pas avoir de possession territoriale en Palestine, comme les autres Israélites⁷. Ils sont censés être dispersés dans tout le pays, parmi les frères, et dans une situation pécuniaire telle qu'ils ont besoin d'être assistés comme les pauvres⁸. Cela n'empêche sans doute pas certains prêtres d'avoir une propriété personnelle⁹. Notre code, partant du principe que tous les sacrifices doivent être offerts au seul sanctuaire légal de Jérusalem¹⁰ par le sacerdoce lévitique¹¹, accorde à celui-ci, comme revenus, certaines parties des offrandes présentes par les fidèles : l'épante, les mâchoires et l'estomac des victimes, ainsi que les prémices du blé, du moult, de l'huile, de la tison des brebis¹² et de tous les fruits de la terre¹³. On ne fixe pas la quantité à offrir des prémices¹⁴; on abandonne cela à la volonté de chacun, comme c'était probablement l'usage depuis anciens temps¹⁵. D'après une série de textes cités, les prêtres

1) xxii, 18; xxxi, 9; 35.

2) xiv, 5.

3) xxi, 17.

4) xxiv, 8.

5) ex, 2-4.

6) xxi, 8 seq.

7) x, 9; xii, 12; xiv, 27, 29; xviii, 2.

8) ex, 11, 12 s.; xiv, 27, 29; xv, 14, 15; xvi, 11-13.

9) xviii, 8.

10) ex, 4 seq.; xii, 22 seq.; xv, 22; xvi, 2, 5 s., 11, 15; xvi, 2.

11) xviii, 1 seq.; xvi, 1 seq.

12) xviii, 2 s.

13) xvi, 2 seq.

14) xviii, 1; xvi, 1.

15) Ex., xxi, 19; xxiv, 26.

doivent aussi être invitées à tous les repas sacrés célébrés par les fidèles, surtout à ceux qu'on organise aux trois grandes fêtes annuelles, ainsi qu'à l'occasion de l'offrande de la dîme et des prémices¹. Tous les trois ans, la dîme doit même être abandonnée aux Lévites et aux pauvres².

Nous avons relevé le contraste frappant qui existe entre les codes sacerdotal et deutéronomique touchant la tribu de Lévi, divisée là en deux castes bien distinctes, les prêtres et les Lévites, qui ne doivent se confondre sous aucun rapport et qui sont soumis à un souverain sacrifice, jouissant lui-même de grands privilèges, tandis qu'ici il n'y a pas la moindre trace de ces distinctions hiérarchiques. Mais le contraste n'est pas moins grand entre les deux législations relativement aux revenus du sacerdoce. Nous venons de voir que ceux-ci sont fort maigres d'après les prescriptions du *Deutéronome*. Ils le sont au point que les prêtres ont besoin d'être vivement et fréquemment recommandés à la charité des fidèles et qu'ils sont placés sur la même ligne que les pauvres du pays. Suivant les lois du code sacerdotal se rapportant au même sujet, les prêtres devaient au contraire avoir des revenus tels que les richesses de la nation ne pouvaient pas ne pas s'accumuler entre leurs mains. M. Reuss, considérant de près tous les nombreux et importants revenus que ce code attribue au petit nombre de prêtres qu'il admet, n'a pas eu de peine à démontrer que, dans de pareilles conditions, ceux-ci auraient nécessairement été tous des millionnaires³. Nous avons là une nouvelle preuve que le code sacerdotal est une législation très fictive et d'une fiction quelquefois étrange. Le contraste extraordinaire qui existe à cet égard entre lui et le code deutéronomique montre en outre que les deux législations proviennent d'époques toutes différentes.

2° *Les livres des Rois*. — De même que le rédacteur des *Chroniques* était complètement dominé par les principes du code sacerdotal, de même celui des *livres des Rois* l'était par le point de

1) xxx, 22 sqq.; xxi, 1 sqq.; xxxi, 11.

2) xix, 28 s.; xxxi, 12 sqq.

3) *Hist. hébreu*, I, p. 176 s.

vue de la législation deutéronomique. L'influence de celle-ci se fait visiblement sentir dans beaucoup de parties de ces livres.

Un fait extérieur frappe déjà, quand on passe du livre des *Juges* et de ceux de *Samuel* à ceux des *Rois*, c'est que, dès le commencement, il est question dans ceux-ci de la loi de Moïse, alors qu'on ne trouve rien de pareil dans les premiers¹. Cette loi est incontestablement la loi deutéronomique, comme on la reconnaît généralement et comme cela ressort de ce que nous allons voir.

Le livre des *Juges* et ceux de *Samuel* parlent de nombreux lieux de culte où les Israélites ont sacrifié à Jahvé, sans qu'ils jettent le moindre blâme sur cet usage ou en l'approuvant même, tandis que le rédacteur des livres des *Rois*, en rapportant que, jusqu'à Ezéchias, le peuple offrit des sacrifices sur les hauts lieux, même sous les rois les plus fidèles, sent le besoin d'exprimer à différentes reprises, conformément aux principes du *Deutéronome*, ses vifs regrets de ce qu'il en ait été ainsi². Guidé par ces principes, il dit qu'Ezéchias fit ce qui est droit aux yeux de Jahvé, en faisant disparaître le culte des hauts lieux³, et que Manassé, par contre, fit ce qui est mal aux yeux de Dieu, en relâchant les hauts lieux⁴. C'est en partant des mêmes principes qu'il approuve pleinement la réforme de Josias⁵.

Il y a aussi une telle ressemblance entre le langage du *Deutéronome* et certains morceaux qui proviennent du rédacteur de nos livres⁶, qu'on s'est demandé si celui-ci n'est pas l'auteur de celui-là⁷. Relevons également les traits suivants : d'après I *Rois*, viii, 9, comme d'après *Deut.*, x, 2, il y avait dans l'arche de l'alliance les deux tables de la loi ; de part et d'autre, la durée de la fête des

1) I *Rois*, ii, 23; iii, 14; vi, 12; vii, 56, 61; ix, 4, 6; xi, 33; II *Rois*, i, 21; xii, 4; xiii, 13, 15, 24, 27; xxiii, 5; xxv, 8; xxvi, 3, 25.

2) I *Rois*, viii, 2-4; xii, 31-3; xvi, 23; xv, 44; xxii, 44; II *Rois*, xii, 3-4; xvi, 4; xv, 4, 25; xvi, 4; comp. *Deut.*, xii, 2-9.

3) II *Rois*, xxiii, 3-4.

4) xvi, 2-4.

5) xxv, 2.

6) I *Rois*, vi, 2-4; vii, 5-13; vii, 13-61; ix, 2-9; xi, 1-13, 33-39; II *Rois*, xvi, 7-23, 31-41.

7) Kautzsch, *op. cit.*, p. 19, note 24.

Tabernacles est fixée à sept jours¹, tandis que plus tard on la fixe à huit jours². Et c'est ainsi qu'on peut encore constater l'influence du *Deutéronome* sur les livres des *Rois* dans un grand nombre d'autres passages³.

Cette influence se fait aussi sentir dans une série de textes de ces livres où il est question du sacerdoce. Elle se manifeste avec une évidence particulière dans le récit qui se rapporte à Jéroboam I^{er}. Le rédacteur reproche amèrement à ce roi d'avoir créé des prêtres pris parmi le peuple, des prêtres qui ne sont pas des fils de Lévi⁴, et d'être lui-même monté sur l'autel pour brûler des parfums⁵. Une légende prophétique raconte même que Dieu fit voir, par des miracles éclatants, que cette conduite de Jéroboam était absolument contraire à sa volonté⁶. Et pourtant il n'y avait là absolument rien de blâmable au point de vue des usages qui ont existé jusque-là et plus longtemps, et qui furent même suivis par David et Salomon, comme nous le verrons. Si notre rédacteur condamne la conduite de Jéroboam, c'est qu'il la juge d'après les principes lévitiens du *Deutéronome*. Les livres des *Rois* disent, comme celui-ci, que les prêtres portent l'arche de l'alliance⁷. Si par contre I *Roi*, viii, 4, se place au point de vue du code sacerdotal, en distinguant entre prêtres et Lévites, comme ces livres ne le font nulle part ailleurs, c'est une interpolation évidente⁸.

D'un autre côté, les parties les plus anciennes des livres des *Rois* nous fournissent certains renseignements sur le sacerdoce, qui complètent ce que nous trouvons dans le *Deutéronome* et ailleurs sur le même sujet. Ainsi, parmi les prêtres employés au service du temple de Jérusalem, l'un d'eux joue généralement le

1) *Deut.*, xii, 13; I *Roi*, vii, 45.

2) *Lev.*, xxiii, 36; *Joûb.*, xiii, 35; *Sab.*, viii, 18.

3) *Comp. Deut.*, vii, 3, avec I *Roi*, xi, 2; *Deut.*, xvi, 3, avec I *Roi*, xxi, 19; *Deut.*, xxi, 13, avec II *Roi*, xi, 12; surtout *Deut.*, xxi, 15, avec II *Roi*, xii, 9.

4) I *Roi*, xi, 31; *comp.* xii, 32.

5) *id.*, 33.

6) *id.*, I *seq.*

7) I *Roi*, viii, 3; 6; 9, 20.

8) *Vag. II Chron.*, v, 2; Baudouin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, p. 215.

rôle principal et apparaît nettement comme le chef du sanctuaire¹. Il est donc naturel que, dans quelques textes, ce chef du sacerdoce porte le titre de grand prêtre². Mais il ressort clairement de tous les passages qui se rapportent à lui que son autorité était purement administrative, et rien n'indique qu'il ait joui des prérogatives religieuses que le rite sacerdotal attribue à ce dignitaire, ni que sa charge ait eu pour base une loi divine. Il paraît, en particulier, que ce grand prêtre était simplement le chef local des autres prêtres et employés du sanctuaire de Jérusalem; ailleurs on ne trouve en effet aucune trace de son pouvoir. Et puis le roi resta jusqu'à l'exil le véritable et suprême chef du sanctuaire de Jérusalem, comme de la religion de tout le pays, et il commandait le sacerdoce, ainsi que son chef, comme les autres employés supérieurs du royaume³. Le grand prêtre semble avoir été plus spécialement l'inspecteur en chef du temple, dont il exerçait la police⁴. A côté de lui il y avait un prêtre qui occupait le second rang⁵. On nous parle même une fois de seconds prêtres au pluriel⁶, mais probablement par erreur⁷. On nomme en outre trois prêtres chargés de garder le seuil du temple⁸. Il est naturel que, dès un temps reculé, il y ait eu un chef du sacerdoce à tout sanctuaire de quelque importance. Plusieurs des charges dont nous venons de parler semblent par contre être de date récente; car il n'en est question qu'à partir de l'époque de Josi. On peut conclure de II Rois, xi, 18, que, sous ce roi, le prêtre Ichojada créa une nouvelle charge de surveillants du temple⁹. C'était peut-être celle des gardes du seuil, que nous venons d'apprendre à connaître.

1) II Rois, xi, 9 s.; 15, 18; xii, 3 sqq.; 16 sqq.; xxi, 10 s.; 15 s.; xxii, 10, 12, 14; xxiii, 4.

2) II Rois, xii, 11; xxi, 4, 8; xxiii, 4; xxi, 18.

3) II Rois, xvi, 10 sqq.; 15 sqq.; xviii, 4; xix, 1 sqq.; xxi, 3 sqq.; xxii, 3 sqq.; 12 sqq.; xxiii, 1 sqq.; 4 sqq.; 15 sqq.; 21 sqq.; 26; xxi, 1; xxiii, 3.

4) *Ibid.*, xi, 1 sqq.; xxii, 25 s.

5) II Rois, xxi, 14; Jer., iii, 24.

6) II Rois, xxiii, 4.

7) Voy. Thémis, à II Rois, xxiii, 4.

8) Jer., xxxv, 4; iir, 21; II Rois, xxi, 18; xxiii, 4; 26, 10.

9) Voy. Thémis, à ce passage.

Ces derniers étaient chargés de mettre dans le tronc l'argent que les fidèles apportaient au temple, afin qu'il fût employé aux réparations de l'édifice¹. Les plus anciens des prêtres occupaient peut-être aussi un rang supérieur à leurs collègues plus jeunes².

Mais toute cette organisation, qui a pour ainsi dire un caractère laïque, ne ressemble nullement à celle du code sacerdotal, qui divise le sacerdoce en Aarônites ou sacrificateurs et en Lévites ou employés subalternes du sanctuaire, au-dessus desquels est placé le grand prêtre, chargé de fonctions toutes spéciales et revêtu d'une dignité bien supérieure au reste du sacerdoce, et tout cela en vertu de la Loi de Dieu, sensée promulguée déjà au Sinaï. Nous l'avons déjà dit, en dehors de l'interpolation de I *Rois*, vii, 4, les Lévites ne sont pas mentionnés une seule fois dans les livres des *Rois*. Cela est d'autant plus caractéristique que, dans les récits parallèles des *Chroniques*, on les rencontre presque à chaque page et en très-grand nombre. Ce seul fait prouve qu'entre la rédaction des livres des *Rois* et ceux des *Chroniques*, il s'est nécessairement passé beaucoup de temps, puisque dans l'intervalle il s'opéra un changement aussi profond dans l'organisation du sacerdoce. D'après II *Rois*, xxiii, 2, tout Israël du temps de Josias se composait des prêtres, des prophètes et du reste du peuple. Pour des Lévites, distincts des prêtres, il n'y a aucune place ici, comme d'ailleurs dans aucun texte qui remonte plus haut que l'exil. Quand Jérémie, qui exerça son ministère à partir des premiers temps du règne de Josias jusqu'à l'exil, veut parler des différentes classes du Juda ou de Jérusalem, il nomme généralement les rois, les chefs, les prêtres et le peuple, le plus souvent aussi les prophètes³. Mais jamais, dans aucune de ces nomenclatures, les Lévites ne sont mentionnés. Dans un passage de ce livre prophétique, nous trouvons, comme dans le *Deutéronome*, l'emploi des termes de prêtres et de Lévites comme des synonymes⁴. Il ne

1) II *Rois*, ix, 16 sqq.; comp. xiii, 4.

2) II *Rois*, xix, 2; Is., xxxviii, 2; Jér., xix, 4.

3) I, 48; ii, 36; iii, 9; vii, 4; xiv, 18; xxiii, 23 s.; xxvi, 7 s.; 11, 45; xxvii, 10; xxviii, 1, 5; xxxi, 1, 25; xxxii, 32; xxxiv, 19.

4) xxxiii, 18, 21 s.

paraît toutefois pas authentique, car *Jér.*, xxxiii, 14-26 manque dans la version des Septante. Les autres livres prophétiques plus anciens parlent fort peu des prêtres; ils nous apprennent principalement sur leur compte qu'ils étaient souvent aussi infidèles que le reste du peuple¹. Tout cela confirme le résultat auquel nous sommes déjà arrivé, savoir que les Lévites ne formèrent pas avant l'exil une catégorie de personnes sacrées distinctes des prêtres.

3^e *date de composition du code deutéronomique.* — Le code deutéronomique ayant été considéré par l'auteur des livres des Rois comme une loi mosaïque et divine, remonte nécessairement plus haut que la rédaction de ces livres. Si nous pouvons découvrir la date approximative de celle-ci, nous aurons donc un point de départ solide pour rechercher quand cette législation prit naissance. Or, cette date est assez facile à déterminer.

Nos livres ne peuvent pas avoir été écrits avant l'exil, parce que le récit s'étend au delà de la ruine du royaume de Juda. Si la fin² n'est pas une addition postérieure, ils ne peuvent même avoir été rédigés qu'après 561, puisque cette notice se rapporte à la trente-septième année de la captivité de Jojakim. D'un autre côté, s'ils avaient été achevés après le retour de l'exil, ils relateraient évidemment ce fait important ou bien l'on y découvrirait pour le moins des allusions à cet événement capital. Car dans tous les livres historiques de l'Ancien Testament et aussi dans ceux des Rois, se reflètent les événements marquants et les opinions régnaient de l'époque où ils furent composés. On se plaisait en particulier à mettre dans la bouche des prophètes qui y figurent la prédiction des faits les plus importants de l'avenir. C'est ainsi que nous trouvons dans les livres des Rois des allusions évidentes à l'exil; mais pas une seule à la fin de la captivité. Il faut donc reconnaître, avec tous les critiques compétents, que ces livres furent définitivement rédigés avant le retour de l'exil. Dès lors la législation du Deutéronome, qui jouissait déjà d'une grande

1) Am., vii, 19 sqq.; Os., iv, 8 s.; vi, 9; Ezech., xiii, 3; xxviii, 7; Mich., iii, 11; Hag., i, 4; iii, 4; comp. Jér., ii, 8; vi, 34; vii, 42; viii, 10; xiv, 18; xxiii, 14.

2) Il Rois, xxi, 27-30.

autorité aux yeux de leur auteur, doit provenir d'une époque passablement antérieure.

Est-il possible de scier la question de plus près et d'indiquer à quelle époque précise est due cette législation? Pendant longtemps les historiens de l'école critique ont unanimement pensé que nous trouvons, dans II Rois, xxi s., des renseignements très positifs et dignes de foi à ce sujet. Nous apprenons là que, la dix-huitième année du règne de Josias, on découvrit dans le temple de Jérusalem un recueil de lois et que le roi, après en avoir entendu la lecture, entreprit une grande réforme et mit plus particulièrement fin, dans tout le pays, à l'idolâtrie et au culte des hauts lieux. On pense généralement que ce recueil n'est autre chose que le code deutéronomique, dont le principal but est incontestablement de combattre le culte des hauts lieux par la centralisation du service de Jahvé au seul sanctuaire de Jérusalem et entre les mains du seul sacerdoce lévitique. Mais, sur un point fort important, l'accord vient de se rompre entre les savants. Tandis que, jusque dans ces derniers temps, on n'avait guère eu point de doute au sujet de l'historicité du récit en question, elle vient d'être sérieusement contestée et, par suite, l'opinion que la législation deutéronomique date de l'époque de Josias, a été révoquée en doute. Il faut donc que nous examinions les objections qui ont été élevées à ce sujet.

D'abord un mot de celles qui ont été formulées par M. Havet. Il rejette l'historicité du récit mentionné, parce qu'on y met dans la bouche de la prophétesse Huldâ la prédiction de la ruine du royaume de Juda et il prétend que les codes du Pentateuque, celui du *Deutéronome* comme les autres, n'ont pas encore pu exister à cette époque, parce que les lois qu'ils renferment ne furent pas observées avant l'exil et que d'ailleurs le chapitre xxviii du *Deutéronome* contient des prédictions qui ne peuvent avoir été rédigées qu'après la ruine du royaume de Juda¹. Quelques pages plus loin, il est vrai, ce même savant s'appuie sur le contenu du récit contesté, comme s'il était parfaitement histo-

(1) *ibid.*, cit., III, p. 34 sqq.

riques, pour décrire l'idolâtrie qui régnait en Israël du temps de Josias¹.

M. Vernes déclare que le récit dont il s'agit n'est pas historique, parce que Josias pouvait aussi bien supprimer tous les hauts lieux du pays et centraliser le culte au seul temple de Jérusalem, qu'il aurait possible à l'archevêque de Paris d'interdire, du jour au lendemain, qu'on dise la messe dans toutes les églises et chapelles des départements de la Seine, de Seine-et-Oise et de Seine-et-Marne, et de prescrire que toutes les cérémonies du culte, pour les fidèles de cette circonscription, s'effectueraient désormais exclusivement à Notre-Dame de Paris. Il trouve qu'une telle mesure serait taxée de folie et il arrive à la conclusion que notre récit et le *Deutéronome*, entre lesquels il reconnaît aussi la connexion la plus intime, appartiennent tous les deux à une époque post-exilienne, qu'il ne veut toutefois pas déterminer².

Si jamais il y avait lieu de dire : Comparaison n'est pas raison, c'est bien ici. Cet auteur a grandement méconnu que la mesure de Josias ne pourrait nullement produire le même effet que celle qu'il prête par supposition à l'archevêque de Paris. Il y a une énorme différence entre les deux cas. Pour les fidèles des trois départements nommés, la messe célébrée dans toutes les nombreuses églises qui s'y trouvent est aussi légitime et valable que celle de Notre-Dame, tandis qu'en Juda il y avait depuis longtemps un parti très hostile à l'idolâtrie et aux cultes des hauts lieux et qui appuyait de toutes ses forces le roi, dans sa tentative réformatrice. Ezéchias déjà avait entrepris une réforme analogue³. Si elle n'eut pas de succès durable, c'est parce que ses deux successeurs favorisèrent de nouveau le culte traditionnel et idolâtrique des hauts lieux. Mais ce ne fut pas sans rencontrer une vive résistance. Manassé dut verser beaucoup de sang, pour faire triompher son œuvre réactionnaire⁴. Il y avait donc un

1) Page 37 sup.

2) Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du *Deutéronome*, p. 27-29, 40 s.; comp. *Revue d'Hist. juive*, p. 459 s.

3) Il Rois, xviii, 3 sup.

4) Il Rois, xxi, 16; comp. *Jer.*, ii, 30.

parti puissant en Juda qui était hostile au culte des hauts lieux et à toute idolâtrie. C'étaient tous les partisans fervents du prophétisme. C'était aussi une grande partie du sacerdoce de Jérusalem. Les prêtres et les prophètes yahvistes et puritains se soutinrent même réciproquement en face du danger commun. Le code deutéronomique est précisément le produit de leur union; car aucun livre de l'Ancien Testament ne respire au même degré l'esprit à la fois prophétique et lévitique. Le jeune roi Josias, gagné par ce parti, a pu lui donner gain de cause dans tout son royaume, aussi bien que ses deux prédécesseurs ont réussi à y contrecarrer l'entreprise réformatrice d'Ezéchias. Plus anciennement déjà, n'y avait-il pas des luttes semblables entre les yahvistes puritains et leurs adversaires, où tantôt les uns et tantôt les autres eurent le dessus? Qu'on songe seulement à ce qui se passa sous ce rapport du temps d'Achab en Israël et du temps d'Athaliah en Juda. Disons encore que les hauts lieux et le personnel sacerdotal qui y fonctionnait n'étaient certainement pas non plus aussi nombreux que les églises et le clergé de trois départements français. A cet égard, la comparaison et l'argumentation de M. Vernes manquent également de justesse.

Celui-ci soutient enfin que la centralisation à Jérusalem du culte de Jahvé n'a pu être conçue, tentée et réalisée qu'après l'exil, quand les Juifs, revenus de la captivité, ne formèrent qu'un petit groupe, serré autour du nouveau temple¹. Ce raisonnement n'est pas non plus convaincant. Il ne faut en effet pas perdre de vue que le royaume de Juda ne fut jamais très étendu, même avant l'exil, et que par suite la centralisation du culte à Jérusalem était fort possible. Ce qui la facilitait singulièrement, c'est que, d'après un ancien usage, l'Israélite n'était pas tenu de se rendre aussi fréquemment au sanctuaire que les bons catholiques à l'église; loin de là. Trois fois par an seulement, aux trois fêtes principales, tout Israélite mâle et adulte devait se présenter devant Jahvé². Et cette règle est formellement sanctionnée par

1) *Précis d'Hist. juive*, endroit cité.

2) *Ex.* xiii, 17, xxiv, 23.

le *Deutéronome*¹. La centralisation absolue du culte juif, imposée par notre législation, ne présentait donc nullement, avant l'exil, la difficulté que M. Vernes a imaginée pour le besoin de sa cause.

Les attaques dirigées par lui contre l'historicité de *II Rois*, xxii, ont, il est vrai, été appuyées par M. Horst. Dans ses études sur le *Deutéronome*, parues dans cette *Revue*², celui-ci a aussi abordé le sujet spécial qui nous occupe ici³. Il a toutefois procédé d'une manière moins sommaire que les deux professeurs parisiens dont nous venons de nous occuper. Voici les objections élevées par lui contre la valeur historique de *II Rois*, xxii s. : 1° l'éloge qui est fait de Josias dans *II Rois*, xxii, 2, ne cadre pas avec l'assertion qu'on trouve immédiatement après et qui nous dit qu'il n'entreprit sa réforme que la dix-huitième année de son règne, c'est-à-dire après avoir vécu dix-huit ans dans l'infidélité; 2° il y a une contradiction entre la prédiction de Huldà, qui annonce à Josias qu'il sera recueilli en paix dans le sépulchre de ses pères, et sa fin tragique⁴; 3° si les paroles de Huldà ne sont pas authentiques, toute la consultation devient suspecte; 4° le récit de la réforme de Josias⁵ et les versets qui l'encadrent ont été rédigés par des mains différentes, ceux-ci sont la version primitive et celle-là est une version secondaire; 5° les deux chapitres en question ne datent peut-être que de l'époque de la Restauration; 6° le peuple aura difficilement brûlé unanimement le lendemain ce qu'il adorait la veille, comme le dit *II Rois*, xxiii, 1-3; 7° Josias n'a pas pu appliquer sa réforme à Béthel et dans toutes les villes de Samarie, comme notre récit le prétend, et tout le passage qui parle de cette extension de la réforme josiaque⁶ est peu digne de foi; 8° les textes du *Deutéronome* dont nous retrouvons le reflet le plus évident dans nos deux chapitres, se trahissent comme

1) xvi, 10.

2) Voy. I. XVI, XVII, XVIII, XXIII.

3) T. XVII, p. 11 sqq.

4) Comp. *II Rois*, xxi, 19 s., avec xxi, 25 s.

5) xii, 3-xxiii, 24.

6) xxiii, 15-20.

ayant été écrits après la ruine du royaume de Juda et ne peuvent donc pas avoir été lus par Josias¹.

Voici notre réponse à ces diverses objections : 1° Il ressort de tout ce qui se rapporte à Josias qu'en laissant subsister et en pratiquant le culte des ancêtres, il agit par ignorance et que, dès qu'il eut connaissance de la loi, il la mit en pratique; il ne faut pas non plus perdre de vue qu'il n'avait que huit ans en montant sur le trône et que, pendant les premières années de son règne, il n'était donc pas responsable de l'administration du pays; enfin, l'éloge en question ne vise évidemment que la conduite de Josias après la réforme et fait abstraction de son attitude antérieure. 2° Le but de la prédiction de Huldà est surtout d'annoncer que Josias ne verra pas les malheurs de l'exil². 3° M. Stade, tout en admettant l'inauthenticité des paroles de Huldà, maintient l'historicité de la consultation; il pense que la prophétesse a conseillé à Josias de promulguer la législation du *Deutéronome* comme loi du royaume, en l'assurant que, de cette façon, les menaces qu'elle renferme ne se réaliseraient pas; et, comme ces prédictions ont été démenties par les faits, il suppose qu'on sentit plus tard le besoin de remplacer l'oracle authentique par un autre, cadrant mieux avec l'histoire³. Ce point de vue est au moins aussi soutenable que celui de M. Horst. Et puis toute cette consultation pourrait manquer d'historicité, sans qu'il en fût ainsi de la découverte de la Loi et des réformes de Josias. 4° Le récit de la réforme de Josias est positivement d'une autre main que l'encadrement, mais, loin d'être une version secondaire, il est, sauf quelques additions postérieures⁴, emprunté à une ancienne source, comme beaucoup de parties des livres des *Rois*, tandis que les versets qui l'encadrent proviennent du rédacteur. 5° Même si tout notre récit ne provenait que de l'époque de la Restauration, il pourrait nous transmettre des renseignements historiques, s'il avait été puisé

1) *Deut.*, ix, 29 s.; xxv, 36 s.; 45, 49 s.; 62, lxxx, 22 s.; lxx, 1 s.

2) Il *Rois*, xxi, 22.

3) *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 640 sqq.

4) Voy. Stade, *op. cit.*

à une bonne source; mais nous avons déjà vu que les livres des *Rois* tout entiers n'ont pas été rédigés après l'exil. 6° Lorsqu'un roi fait des propositions solennelles et qu'il a l'appui d'un puissant parti, il peut facilement entraîner la foule et produire un grand revirement dans son sein. 7° Si II *Rois*, xiii, 15-20, n'est pas historique, ce que nous accordons sans peine, il n'en résulte nullement que tout le reste de notre relation soit dans le même cas. Si Josias n'a pas opéré de réforme dans l'ancien royaume d'Israël, s'ensuit-il qu'il n'en ait pas entrepris non plus dans son propre royaume? Nullement. Il faut dire plutôt que, si cette dernière réforme est historique, comme M. Horst lui-même nous l'accorde tout à l'heure, on comprend fort bien qu'on ait pu exagérer après coup l'œuvre du roi pieux et lui donner des limites trop étendues. Mais s'il n'avait pas opéré de réforme du tout, aurait-on jamais eu l'idée de lui en attribuer une? Évidemment non. 8° Il est certain que les textes du *Deutéronome* mentionnés ont difficilement pu être écrits avant l'exil; mais il n'en résulte aucunement que le reste du *Deutéronome*, en particulier le noyau législatif qui va de xii à xvi, n'a pas été écrit avant. L'argumentation que M. Horst base là-dessus n'atteint que ceux qui soutiennent que le *Deutéronome* tout entier fut in par Josias. Mais tel n'est pas notre avis. Nous reconnaissons que ce livre renferme des éléments de provenance différente et des additions postérieures. Il y a d'ailleurs entre le *Deutéronome* et II *Rois*, xiii s., autre chose qu'une simple concordance de tel ou tel détail. Il est parfaitement évident que les traits caractéristiques de la réforme de Josias sont conformés à la pensée dominante de la législation deutéronomique et qu'ils doivent avoir été inspirés par elle. Et puisque M. Horst a principalement fait allusion, dans l'objection en question, aux promesses de bénédictions et aux menaces de châtimens, nous lui ferons remarquer qu'on n'en trouve pas seulement dans les chapitres qui portent des traces visibles de l'influence de l'exil, mais que toute la partie législative est traversée par des promesses, pour engager à la fidélité¹, et par des lois sévères, ayant

1) xii, 25, 28; xiii, 18, xv, 29; xv, 10, 18; xvi, 20; xxi, 12; xxii, 21; xxv 19; xxv, 15.

pour but de châtier et de réprimer l'infidélité, surtout l'idolâtrie¹.

M. Horst, comme la plupart des critiques qui s'occupent de notre sujet, soulève aussi la question de savoir si le prêtre Hilkija, qui a fait la découverte du livre de la Loi, a commis une grande piécuse ou non. Il la résout naturellement dans un sens négatif, puisqu'il conteste l'historicité de tout notre récit. Quant à nous, nous la trouvons insoluble et par suite assez oiseuse : car il est absolument impossible d'indiquer l'origine certaine et le véritable auteur du code deutéronomique. Mais, en tout cas, celui-ci a pu être présenté de bonne foi comme mosaïque; car il repose en partie sur le *Livre de l'Alliance*, qui passait pour un code mosaïque². Comme conclusion finale, M. Horst admet que Josias aura supprimé les hautes de Jérusalem. Il nous fait ainsi une concession qui devient compromettante pour sa thèse. Car si le roi a réformé le culte de la capitale, pourquoi ne l'aurait-il pas fait dans tout le royaume, qui n'était déjà pas si étendu, puisqu'il ne formait, en réalité, qu'une large banlieue autour de la capitale?

Il nous reste à prendre en considération le travail de M. d'Eichthal sur le *Deutéronome*, qui a provoqué les travaux de MM. Vernes et Horst. Ce travail est resté inachevé et il ne fournit pas la preuve de la thèse principale qu'il renferme. L'auteur affirme bien que le *Deutéronome*, loin d'avoir provoqué la réforme de Josias, a servi de base à celle d'Esdras et de Néhémie³. Mais il n'a pas du tout examiné II Rois, xxi s., et il s'est contenté de faire quelques rapprochements entre le *Deutéronome* et la dernière de ces réformes ou l'époque post-exilienne en général. Voici les arguments qu'il a mis en avant pour établir que le *Deutéronome* est d'une date postérieure à l'exil ou qu'il provient de l'époque même d'Esdras et de Néhémie :

1) xxi; xxi, 2 sqq.; xxii, 9 sqq.

2) Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, p. 19 sqq.; Reuss, *Hist. sainte*, I, p. 184-186.

3) *Op. cit.*, p. 94.

Après avoir relevé les imprécations contre les Cananéens et l'ordre de les exterminer, tels que nous les trouvons dans *Deut.*, vii, 1-5, 16, 20, 23-25 et quelques autres textes du Pentateuque¹, il soutient qu'ils proviennent vraisemblablement de l'époque mentionnée². Eh! bien, non. C'est avant l'exil, où l'idolâtrie cananéenne tendait sans cesse à étouffer parmi les Israélites la culte de Jahvé, que ces imprécations et ces ordres sanglants étaient le mieux à leur place, et non du temps d'Esdras et de Néhémie, où l'idolâtrie n'offrait plus aucun danger pour les Juifs, où ceux-ci en étaient corrigés à jamais et professaient sans broncher le monothéisme le plus absolu. Aussi trouvons-nous, dans toute la littérature anté-exilienne et surtout chez les prophètes, la polémique la plus énergique contre l'idolâtrie, tandis qu'après l'exil cette controverse cesse complètement, parce qu'elle est alors sans objet. Conformément à ce que nous lisons déjà dans les anciens codes³, celui du *Deutéronome* dit, à la fin des prescriptions touchant les trois grandes fêtes annuelles, que trois fois par année, à l'occasion de ces fêtes, tous les mâles israélites devront se présenter devant Jahvé⁴. M. d'Eichthal voit là l'indice que ces prescriptions datent d'une époque récente, où les Israélites, dispersés au loin, eussent été hors d'état d'entreprendre avec leurs familles le pèlerinage de Jérusalem⁵. Mais comme ces ordonnances se trouvent déjà dans les anciennes législations israélites, elles remontent nécessairement assez haut. On voit d'ailleurs par *Deut.*, xvi, 11 et 14, que notre code veut que les fêtes en question soient, autant qu'il est possible, célébrées en famille suivant l'ancien usage⁶, ce qui prouve, contrairement à l'avis de M. d'Eichthal, qu'il date d'une époque où il était possible de se rendre en famille au sanctuaire. Or, cela pouvait se faire sans difficulté dans les anciens temps, quand il y avait des sanctuaires partout; cela n'était pas

1) *Ex.*, xiii, 24-33; xxiv, 11-16; *Nomb.*, xxiii, 50-55.

2) Page 220-222.

3) *Ex.*, xxi, 14, 17; xxiv, 24.

4) *Deut.*, xvi, 16.

5) *Ouv. cit.*, p. 330.

6) 1 *Sam.*, x, 3 sqq.

impossible non plus à l'époque de Josias et au point de vue de la rédaction deutéronomique, puisque les Judéens les plus éloignés de Jérusalem avaient tout au plus une ou deux journées de chemin à faire pour s'y rendre. Et si les textes mentionnés enjoignent spécialement aux mâles Israélites de se rendre au sanctuaire, lors des trois grandes fêtes annuelles, c'est d'abord parce que dans les anciens temps le sexe fort seul comptait réellement, au point de vue religieux comme à tant d'autres, c'est ensuite parce que toutes les femmes n'auraient pas pu se soumettre régulièrement à ces pèlerinages comme les hommes.

M. d'Eichthal veut aussi trouver dans *Néh.*, viii, la preuve que le *Deutéronome* date seulement de l'époque d'Esdras et de Néhémie¹. Il le conclut d'abord de *Néh.*, viii, 10, où, d'après lui, on recommande au peuple de se réjouir à l'occasion de la fête des Tabernacles, comme le veut le *Deutéronome*. Mais en réalité il n'y est nullement question de cette fête ; il n'en sera parlé que plus loin². Et puis, même s'il en était ainsi, cela ne prouverait nullement que le *Deutéronome* ne date que de cette époque. — Comme *Néh.*, viii, relate la lecture et l'explication de la Loi, qui eurent lieu dans l'espace de sept matinées, notre auteur se infère qu'on n'aurait pas pu lire et commenter tout le Pentateuque dans ce court espace de temps et que le livre de la Loi mentionné aura été le *Deutéronome*³. Il n'est toutefois pas dit qu'on lut toute la Loi, mais seulement qu'on lut *dans la Loi*⁴. D'ailleurs, Jéris de Reims soutient que le code sacerdotal seul fut lu à cette occasion. M. d'Eichthal trouve aussi une confirmation de son point de vue dans *Néh.*, viii, 17, d'où il ressort que, du temps de Néhémie, plusieurs innovations touchant la fête des Tabernacles furent introduites. Il en conclut qu'alors seulement l'ancienne fête des récoltes fut transformée en fête des cabanes⁵. Il paraît au contraire que, dès les anciens temps, les Israélites célébraient la fête des

1) *Op. cit.*, p. 323 sqq.

2) V. 13 sqq.

3) *Op. cit.*, p. 325 s.

4) *Voy.*, v, 2 et 18.

5) *Op. cit.*, p. 328.

récolter sous les tentes et qu'elle était alors déjà une fête de cahana¹. Le code deutéronomique, qui se place à ce point de vue, n'a donc pas besoin de provenir de l'époque tardive de Néhémie et les innovations dont il est question dans *Neh.*, viii, 17 doivent être expliquées, non par lui, mais par *Lév.*, xxiii, 39-44. — Après avoir signalé ce que le *Deutéronome* dit du prophète selon Jakhé², M. d'Ichthal ajoute : « Si, comme nous le pensons, ce passage a été écrit postérieurement à la captivité, on peut s'étonner d'y voir une si grande place faite au prophétisme, qui était alors à son déclin³. » Cette réflexion est fort judicieuse. Après l'exil, ce n'est en effet plus le prophétisme qui sert de guide spirituel à Israël, mais le sacerdoce. Aussi est-ce là une raison de plus pour placer la rédaction du morceau en question à l'époque où le prophétisme avait atteint son apogée, c'est-à-dire au siècle qui précède l'exil. — Notre auteur déclare enfin que le passage du *Deutéronome* concernant la royauté, provient le plus naturellement des chefs politiques et religieux qui, après l'exil, espérant le rétablissement de la royauté, devaient s'efforcer de déterminer à l'avance les conditions de ce régime⁴. Nous pensons au contraire que cette règle, dirigée contre les abus de la royauté, avait lieu d'être posée pendant qu'on souffrait de ces abus, c'est-à-dire avant l'exil, et non après, quand on était soumis au régime perse et qu'il y avait fort peu d'espoir d'une restauration de la royauté juéenne. — Faisons encore remarquer que la thèse fondamentale soutenue par M. d'Ichthal, et d'après laquelle le *Deutéronome* aurait provoqué la réforme d'Esdras et de Néhémie, apparaît déjà comme erronée pour ce seul fait, constaté plus haut, que du temps de ces derniers et dans leurs mémoires, la distinction entre prêtres et Lévites est déjà une règle fixe, tandis que le *Deutéronome* connaît pas encore cette distinction. Un livre ne peut donc avoir joué à l'époque indiquée, qu'un rôle secondaire et non le

1) *Gen.*, xii, 10; *Exod.*, xiv, 18-19.

2) *Deut.*, xvi, 18 sqq.

3) Page 312.

4) *Deut.*, xiii, 14 sqq.

5) Page 342 sqq.

rôle principal. C'est ce qui ressort aussi de toutes sortes d'autres raisons que nous aurons à faire valoir plus loin.

M. d'Eichthal et, après lui, M. Horst, ont également soumis le *Deutéronome* à une analyse minutieuse, afin de montrer que c'est un recueil de morceaux très divers. Cette analyse ne saurait ébranler notre point de vue. Tout d'abord elle pourrait bien avoir besoin d'être corrigée sous plus d'un rapport. Et puis, on a reconnu depuis longtemps que ce livre n'est pas l'ouvrage d'un seul jet, mais qu'il renferme des parties plus anciennes et des morceaux de provenance récente. Admettons même que la mosaïque soit plus bigarrée encore qu'on ne l'avait pensée jusqu'ici, cela n'empêche pas qu'un autre fait, tout aussi certain et trop perdu de vue par ces deux savants, subsistera malgré tout, c'est que beaucoup de chapitres de notre livre n'ont pas seulement une grande ressemblance de langage, mais sont aussi dominés par un même esprit fort caractéristique. Et c'est pour cela qu'on a pu soutenir l'unité du livre avec une assez grande apparence de raison. Cette unité n'est certainement pas fondée. Mais quiconque reconnaît les pensées maîtresses et le langage identique qui traversent la plus grande partie du livre et en particulier le noyau législatif, tombe dans un extrême opposé, non moins erroné.

Les développements précédents nous amènent à la conclusion que le fond du contenu de II Rois, xiii s., est réellement historique, que Josias a positivement entrepris une réforme religieuse dans son royaume, en prenant pour règle les principes fondamentaux de la législation deutéronomique; enfin que les lois essentielles et caractéristiques de ce code ont été promulguées alors pour la première fois, surtout celles qui condamnent absolument le culte des hauts lieux et les pratiques idolâtriques auxquelles on s'y livrait, celles qui inculquent la nécessité de n'adorer que Jahvé et d'en adorer que dans le seul sanctuaire légal de Jérusalem, celles enfin qui attribuent le sacerdoce à la seule tribu de Lévi. Ce résultat sera d'ailleurs corroboré par la suite de notre étude.

Une confirmation de ce résultat doit être mentionnée ici même, celle qui nous est fournie par le livre de Jérémie, dont les parties authentiques remontent à la fin du vi^e et au commencement

du vi^e siècle avant notre ère. À côté des livres des *Rois*, aucun autre ne porte, au même degré que ce livre prophétique, l'empreinte du genre deutéronomique, tant au point de vue des conceptions qu'à celui du langage, si bien qu'on a pensé que Jérémie pourrait bien être l'auteur du *Deutéronome*¹. M. Vernes reconnaît également cette frappante ressemblance. Mais, comme il pense que le *Deutéronome* est un produit post-exilien, il en conclut que le livre de Jérémie est entraîné dans sa ruine, qu'il ne peut être qu'un pseudépigraphe des temps postérieurs². Nous sommes convaincu qu'aucun homme vraiment compétent ne souscrira à une thèse aussi extravagante. Car, abstraction faite de quelques morceaux qui sont généralement considérés comme des additions postérieures et ne forment qu'une petite partie de notre livre, tout le reste porte, comme aucun autre écrit prophétique de l'Ancien Testament, un cachet si individuel et circonstancié, qu'on ne saurait réellement douter de son authenticité, à moins qu'on se laisse dominer par le parti pris. Loin d'être entraîné dans la ruine du code deutéronomique, ce livre se défend tout seul contre les attaques trop hâtives et superficielles qu'on a dirigées contre lui et fournit en outre un témoignage précieux en faveur de la date assignée par la critique moderne à ce code³. L'influence de la législation deutéronomique se remarque d'ailleurs aussi chez les autres prophètes qui ont écrit à la fin du vi^e siècle, ainsi que chez Ézéchiel, dont le livre date de la première moitié du vi^e siècle⁴.

III. — La période antique.

¹ *Les lieux de cultes et le sacerdoce*. — Primitivement les lieux de cultes étaient très nombreux en Israël. Nous en trouvons à Si-

¹ Voy. Kuenen, *ouv. cité*, § 10, note 14; de Wille-Schröder, *ouv. cité*, I, 200, note 9.

² *Une nouvelle hypothèse*, p. 29-31.

³ Comp. Hénan, *Histoire sainte*, I, p. 701-703.

⁴ Kuenen, *ouv. cité*, § 10, notes 10 et 12.

chem¹, à Bokim², à Ophra³, à Mitspa ou Galand⁴, à Mitspa en Benjamin⁵, à Dan⁶, à Silo⁷, à Bèthel⁸, à Rama⁹, à Guibon¹⁰, à Guilgal¹¹, à Bethléem¹², à Nabh¹³, à Hébron¹⁴, sur le mont des Oliviers¹⁵, à Galasa¹⁶, sur le mont Carmel¹⁷, à Beerschéba¹⁸, sur le mont Thabor¹⁹. Il est même probable qu'il y avait un lieu saint dans toute localité de quelque importance, comme il y a aujourd'hui une église dans chaque village un peu peuplé. Il ressort de I Sam., xiv, 33-35 que dans les anciens temps le sang de toute bête qu'on tuait pour la manger devait être répandu au pied d'un autel. Or, il aurait été impossible de se conformer à cet usage, s'il n'y avait pas en partout en Israël des lieux saints, consistant au moins dans un autel. C'est ce qu'affirme d'ailleurs formellement Ez., xvi, 24 s. 31. Il semble même qu'il était permis d'offrir des sacrifices en tout lieu. Ainsi Manoah en offrit un à Jahvé sur un rocher, où l'ange de Dieu lui était apparu, à lui et à sa femme²⁰. Les gens de Bethschémouch en firent autant dans un champ, après le retour de l'arche sainte du pays des Philistins²¹. Saül

1) Jsa., xxx, 1, 25 s.; Jdg., ix, 6.

2) Jdg., ix, 6.

3) ix, 24; cm., 27.

4) ix, 11.

5) ix, 1; xxi, 1, 15, 18; I Sam., vii, 6 sqq.; x, 17 sqq.

6) Jdg., xviii, 23 sqq.; I Sam., xii, 28 s.; Am., viii, 14.

7) Jdg., xxi, 31; xxi, 10; I Sam., i-v; xvi, 13.

8) Jdg., xv, 19, 22, 26 s.; xvi, 2, 4; I Sam., x, 3; I Roi., xii, 22, 23; Am., v, 5; vii, 10, 12.

9) I Sam., vii, 17; ix, 12 s.

10) v, 5, 15; II Sam., xxi, 8-9.

11) Jdg., vi, 10 s.; I Sam., x, 8; xi, 14 s.; cm., 8 s.; xv, 21, 23; Am., v, 11; Os., ix, 15; ix, 25.

12) I Sam., xvi, 4 s.; xi, 6, 28 s.

13) xxi, 3 sqq.; xxi, 9 sqq.

14) II Sam., v, 2; xi, 7-9, 12.

15) xi, 32.

16) I Roi., vi, 4 sqq.

17) xviii, 20.

18) Am., v, 5; vii, 14.

19) Os., v, 1; comp. Jdg., xv, 5, 12, 14.

20) Jdg., xxi, 13.

21) I Sam., vi, 13 sqq.

construisait un autel et offrait des sacrifices en rase campagne, après une bataille livrée aux Philistins¹. Elisée paraît également avoir improvisé un sacrifice indépendamment de tout lieu de culte². Il se pourrait toutefois aussi que ces traits aient pour but de conférer un caractère sacré à des lieux de culte où l'on offrait habituellement des sacrifices. A en juger par l'exemple de l'Éphraïmite Mica, les particuliers pouvaient élever des sanctuaires de famille à Jahvé³. L'érection de tout sanctuaire en l'honneur du Dieu d'Israël paraît même avoir été fort louable à ses yeux⁴. Il faut bien remarquer que, tandis que les lieux de culte restèrent fort nombreux en Israël jusqu'au vers l'exil, les prophètes du viii^e siècle ne polémisent jamais contre la multiplicité des sanctuaires ou contre l'existence des hauts lieux considérés en eux-mêmes; et qu'ils ne présentent pas davantage le temple de Jérusalem comme le seul légitime. Il est donc naturel que les rois les plus pieux aient, jusqu'à Ezechias, laissé subsister les différents hauts lieux du pays; et si le rédacteur des livres des *Rois* en exprime son regret, il se place au point de vue postérieur de la loi deutéronomique⁵; comme nous l'avons vu. Il faut encore remarquer que le prophète Élie rétablit un ancien autel sur le mont Carmel et y offre des sacrifices⁶. Il se plaint même qu'on ait détruit les nombreux autels qui étaient consacrés à Jahvé dans le pays⁷. Elisée permet à Naaman d'emporter en Syrie de la terre du pays de Canaan, afin d'y élever un autel et d'y offrir des sacrifices à Jahvé⁸. Et Esaié exprime l'espoir que, dans la suite des temps, les Égyptiens se convertiront au Dieu d'Israël et qu'ils lui élèveront un autel dans leur pays, pour lui offrir des sacrifices⁹.

L'état de choses que nous venons de constater dans un grand

1) *xix*, 23-25.

2) *I Sam.*, *xix*, 21.

3) *Jug.*, *xvii*, 2, 10-13; comp. *I Sam.*, *xi*, 6, 26 v.

4) *I Sam.*, *xix*, 35; comp. *II Sam.*, *xix*, 18 sqq.

5) *I Rois*, *xv*, 14; *xxii*, 64; *II Rois*, *xv*, 32; *xix*, 4; *xvii*, 4, 26.

6) *I Rois*, *xviii*, 30 sqq.

7) *xx*, 10, 14.

8) *II Rois*, *i*, 17.

9) *Esa.*, *xxix*, 18 sqq.; comp. *SepA.*, *i*, 11.

nombre de textes, empruntés pour la plupart aux parties les plus anciennes de la Bible hébraïque, nous fait évidemment connaître les usages primitifs relativement aux lieux de culte, usages qui existèrent sans conteste pendant des siècles et jusque vers l'exil. Eh ! bien, le même point de vue se retrouve dans une partie de l'Hexateuque, dans celle qui est distincte et de la partie deutéronomique et du document sacerdotal et qui a certainement été puisée aux sources les plus anciennes de cette portion de l'Écriture. Nous voyons là que les patriarches élevaient des autels pour sacrifier à Dieu et pour l'invoquer, dans les différentes localités de la Palestine où ils séjournent plus ou moins longtemps¹. Jamais on ne leur aurait attribué une telle conduite, si on ne l'avait pas trouvée parfaitement légitime. Car ils sont plutôt des figures idéales que des personnages historiques et nous présentent, par cela même, l'idéal religieux et moral de l'époque où les récits qui nous en parlent furent rédigés. Ce point de vue est confirmé par le fait que la partie de la *Genèse* qui est empruntée au document sacerdotal ne nous dit jamais que les patriarches ont offert des sacrifices dans un lieu quelconque, parce que, d'après ce document, il ne devait y avoir en Israël qu'un seul sanctuaire et qu'il y est défendu sous peine de mort à tout laïque d'offrir des sacrifices à Dieu². Quand les anciennes sources de l'Hexateuque furent écrites, on pensait donc généralement en Israël qu'on se rendait agréable à Dieu, en dressant des autels et en lui offrant des sacrifices. Aussi nous rapportent-elles que Moïse lui-même se conforma à l'usage que nous venons de constater³.

La même liberté dont les Hébreux jouissaient primitivement quant aux lieux de culte, existait aussi parmi eux touchant le sacerdoce. Il ressort d'une série de témoignages qu'anciennement tout Israélite avait le droit de remplir des fonctions sacerdotales. Ainsi Gédéon, de la tribu de Manassé, offre des sacrifices à Dieu⁴.

1) *Gen.*, viii, 20; xi, 7 s.; xii, 3 s.; ix, 13; xxii, 35; xxiii, 18-22; xxiv, 26; xxv, 1-3, 7; xvi, 1.

2) *Comp. Source de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 29 s.

3) *Ex.*, xxi, 15; xviii, 12; xxv, 6; *comp. Deut.*, xxi, 4 sqq.; *Jos.*, viii, 30 s.

4) *Jug.*, vi, 16 sqq., 23 sqq.

Manoah, le Danilo, en fait de même¹. Il faut surtout remarquer que l'un et l'autre agissent sur l'ordre même de Dieu, en sorte qu'il est inadmissible que ce soient là des irrégularités. Pour l'auteur théocratique qui nous rapporte ces faits, ils étaient au contraire parfaitement corrects. Plus loin nous voyons que le roi Saül offrit des sacrifices², ainsi que les hommes israélites en général³. Lorsque David fit transporter l'arche sainte à Jérusalem, il portait le vêtement sacerdotal, il offrait des sacrifices et bénissait le peuple comme un prêtre⁴. Salomon remplissait également des fonctions sacerdotales⁵, ainsi que les prophètes Élie et Élisée⁶. Jéroboam et Achaz ne firent donc que suivre l'usage et les principes traditionnels, en agissant de même, et, si le rédacteur des livres des Rois les en blâme, c'est parce qu'il se place au point de vue deutéronomique⁷. C'est conformément à l'usage des anciens temps qu'on nous dit que Job et ses amis offrirent aussi eux-mêmes des sacrifices⁸.

Ces usages libres et primitifs trouvent leur reflet dans les plus vieilles sources de l'Hexateuque. D'après celles-ci, c'est le père de famille qui exerce les fonctions sacerdotales, parmi les premiers hommes et à l'époque des patriarches⁹. Moïse aussi remplit ces fonctions¹⁰. Pour offrir les sacrifices, lors de l'établissement de l'alliance avec Jahvé, c'est-à-dire dans la circonstance la plus solennelle de toute l'histoire du peuple d'Israël, il se fait assister par des jeunes gens choisis parmi les enfants d'Israël¹¹ et certainement dans toutes les tribus. Le jeune Josué est présenté comme

1) xii, 16 sqq.

2) I Sam., xii, 9 sqq.

3) vi, 13 s. 15 s.; xiv, 24 s.; comp. Baalbéth, cur. cit., p. 198 s.

4) II Sam., vi.

5) I Rois, iii, 4; vii, 14, 54 sqq., 82 sqq.; ix, 25; x, 5.

6) I Rois, xxi, 27 sqq.; 30 sqq.; xii, 24.

7) xi, 32-xxx, 1 sqq.; II Rois, xvi, 12 s., comp. II Chron., xxxi, 10 sqq.

8) Job, i, 5; xii, 8 s.

9) Gen., ix, 3 s.; xii, 20; xii, 7 s.; xiv, 4, 18; xv, 9; xvi, 1 sqq.; xxv, 25; xxxv, 1 sqq.; xxi, 4.

10) Ex., xxi, 15 sqq.; xiv, 6-8; xxxiii, 7 sqq.; comp. xvi, 15.

11) xiv, 4 s.

un employé du sanctuaire, dont il ne sortait même pas¹; et l'on sait pourtant qu'il appartenait à la tribu d'Ephraïm². Suivant les mêmes sources, le sacerdoce universel n'existait pas seulement de fait en Israël, à l'origine, il y est aussi érigé en principe. Nous lisons en effet, dans *Ex.*, xix, 6, qu'en établissant son alliance avec les enfants d'Israël, Jahvé leur fit dire par Moïse : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. » Tous les Israélites devaient donc être des serviteurs consacrés à leur Dieu et avoir libre accès auprès de lui³.

De bonne heure pourtant, on trouve des prêtres en Israël, comme chez tous les peuples de l'antiquité. Mais primitivement le sacerdoce ne forme pas une caste à part. Il n'est pas le privilège d'une seule famille, comme plus tard. Une ancienne source du Pentateuque suppose qu'il y avait des prêtres parmi les enfants d'Israël, déjà au moment où ils arrivèrent au mont Sinaï et avant la promulgation de la Loi⁴. Les prêtres appartenaient-ils à la tribu de Lévi? Rien ne l'indique. Il faut remarquer au contraire que les textes du Pentateuque qui parlent de l'institution du sacerdoce lévitique ne le font que plus loin. Dans le livre des *Juges*, nous voyons que l'Ephraïmite Mica consacre son fils pour être prêtre auprès de son sanctuaire privé⁵. Mais la consécration à la prêtrise confère si peu un caractère indélébile que bientôt après ce même Mica remplace son fils dans la charge sacerdotale par un prêtre de vocation, en le consacrant toutefois aussi lui-même à ses fonctions⁶. Quand l'arche de Jahvé est ramenée du pays des Philistins et déposée à Kirïath-Jearim, dans la maison d'Abinadab, les gens de l'endroit consacrent le fils de ce dernier pour la garder⁷. Samuel est voué dès son enfance au service du sanctuaire⁸ et il remplit dans la suite les fonctions de sacrifica-

1) *xxiii*, 14.

2) *Nomb.*, xix, 8.

3) Voy. *Deut.*, au passage cité.

4) *Ex.*, xix, 22, 24.

5) *xxv*, 1-5.

6) *V.*, 7-9.

7) *I Sam.*, vii, 1.

8) *i*, 9-11.

leur¹, bien qu'il n'appartienne pas à une famille sacerdotale ni à la tribu de Lévi², comme on l'a prétendu ultérieurement, pour justifier sa prêtrise au point de vue des codes deutéronomique et sacerdotal³. Nous trouvons d'autres prêtres qui n'appartiennent pas à la tribu de Lévi : un Jérite⁴, un fils de Nathan, le prophète⁵, même des fils de David⁶. Il y a sans doute des traducteurs qui, dans les trois derniers cas, transforment les prêtres en officiers ou en ministres d'État, mais il semble bien à tort⁷. Quand Jérôhoam institua des prêtres n'appartenant pas à la tribu de Lévi⁸, il suivit donc simplement l'ancien usage, qui était longtemps parfaitement légitime.

Il est évident que les sources bibliques où se trouvent tous ces renseignements sur les lieux de culte et le sacerdoce ont été rédigées avant que les codes deutéronomique et sacerdotal eussent force de loi en Israël, sans cela leurs auteurs, qui étaient des jéhovistes fidèles, auraient passé ces faits sous silence, comme étant contraires à la loi mosaïque et divine, à l'instar de ce que nous voyons dans les parties de la *Genèse* empruntées au code sacerdotal; ou bien ils les auraient blâmés, comme le rédacteur des livres des *Rois* l'a fait; ou enfin ils les auraient présentés sous un autre jour, conformément à ce que nous voyons également dans le code sacerdotal, ainsi que dans les *Chroniques*. Et comme beaucoup de ces renseignements sont puisés dans des chapitres ou des portions plus étendues qui présentent une frappante unité, au point de vue du fond et de la forme, nous sommes en droit d'affirmer, avec toute l'école critique moderne, mais contrairement à l'avis de M. Vernes, que, dans la Bible hébraïque, nous possédons des morceaux nombreux qui remontent passablement plus haut que l'exil, puisqu'ils ont été rédigés avant

1) *Gen.* 34; *Ex.* 42 2; *1.* 8; *xvi.* 5.

2) *L.* 4; *II.* 48.

3) *I Chron.*, *vi.* 13, 18.

4) *II Sam.*, *xi.* 26; comp. *Numb.*, *xxxv.* 41; *Deut.*, *iii.* 14; *Jug.*, *i.* 3 sup.

5) *I Rois.*, *ii.* 5.

6) *II Sam.*, *xxi.* 49.

7) *Bullinger, Exodus u. Leviticus*, p. 450.

8) *I Rois.*, *xi.* 34; *xiii.* 32; comp. *II Rois.*, *xvii.* 32.

la promulgation du code deutéronomique sous Josias. D'après ce que nous venons de voir et d'après les indices littéraires qu'on trouve consignés dans tout bon manuel d'exégèse biblique ou d'introduction à l'Ancien Testament, nous pouvons ajouter que ces morceaux renferment aussi des traits caractéristiques qui permettent de les relier entre eux et de les distinguer des textes de provenance plus récente.

2° *Les plus anciens codes israélites.* — Les plus anciens codes israélites parvenus jusqu'à nous sont contenus dans *Ex.* xx-xxiii et xxxiv, 19-27. Nous allons considérer ce qu'ils nous disent touchant les lieux de culte et de sacerdoce, pour voir si nous trouvons là des indications sur l'époque d'où ils proviennent.

Nous lisons dans *Ex.* xx, 24 : « Tu m'élèveras un autel de terre, sur lequel tu offriras tes holocaustes et tes sacrifices d'actions de grâce, tes brebis et tes bœufs. Partout où je rappellerai mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai. » Il est évident que ce texte consacre l'ancien usage touchant les lieux de culte et que son auteur n'avait pas le moindre soupçon que le service divin pût être rattaché à un seul sanctuaire, mais qu'il admettait qu'on pouvait élever un autel en l'honneur de Jahvé et y offrir des sacrifices dans un grand nombre de lieux, à l'exemple des patriarches, selon les plus anciennes sources de la *Genèse*¹. M. Vernes lui-même est obligé de reconnaître la justesse de cette interprétation². Il est vrai, pour atténuer la portée de ce passage et les conclusions qu'on pourrait en tirer contre ses théories critiques préconçues, il dit de ce texte : « C'est la trace curieuse d'une explication théologique appliquée aux choses d'un passé reculé; ce n'est en aucune façon une prescription législative, destinée à servir de maxime et de règle pour les contemporains de l'auteur³. » N'est-ce pas là du pur arbitraire? Nous prions tout lecteur de vouloir bien relire le texte biblique, et il verra que c'est bel et bien une règle législative, qui, loin de se rapporter au passé,

1) Voy. Dillmann, à ce texte.

2) *Préface*, p. 485, note 4 et p. 633 s.

3) Page 435.

veut prescrire à Israël ce qu'il doit faire et dans le présent et même dans tous les temps à venir; car Jahvé, qui est censé parler, s'exprime au futur et ses ordonnances doivent, ici comme partout, être considérées comme des règles perpétuelles.

M. Vernes insiste toutefois et déclare, à la dernière page citée, note 1¹, qu'on a bien tort de croire que le *Livre de l'Alliance* autorise la pluralité des lieux de culte, puisque « ce petit code prescrit, de la manière la plus formelle, le triple pèlerinage à Jérusalem² ». Eh bien, dirons-nous une seconde fois, que le lecteur examine le texte auquel on nous renvoie et il verra que le prétendu ordre formel du triple pèlerinage à Jérusalem ne s'y trouve nullement, mais simplement la prescription de se rendre, pour y offrir les sacrifices voulus, à la maison de Jahvé; et qu'on remarque bien que celle-ci est sans article dans le texte original. Ce passage n'implique donc en aucune façon la pensée qu'il n'y aurait qu'un seul sanctuaire en Israël, celui de Jérusalem, mais seulement qu'il y a, pour chaque fidèle, un sanctuaire, une maison de Dieu dont il relève. Le texte parallèle s'exprime absolument de même³.

Précédemment déjà, M. Vernes, s'occupant de cette question, avait fait entendre que, dans le passage mentionné du *Livre de l'Alliance*, s'exprime le même point de vue que dans *Deut.*, xvi et *Lév.*, xxiii⁴. Mais quand on y regarde de plus près, on constate plutôt entre ces morceaux une énorme différence. Ainsi les paroles de l'Ézode disent seulement que chaque Israélite doit se rendre au sanctuaire à chacune des trois grandes fêtes annuelles. Le *Deutéronome*, au contraire, ne cesse d'insister pour bien faire entendre qu'il s'agit du seul sanctuaire légal, choisi par Dieu⁵, et cela de manière qu'on voit nettement que l'auteur veut combattre l'ancien usage qui a existé jusqu'à lui et qui consistait à célébrer le culte de Jahvé dans un grand nombre de sanctuaires. Ici,

1) Comp. *Revue*, *op. cit.*, III, p. 43.

2) *xxii*, 14-15.

3) *xxiii*, 22-24.

4) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 64.

5) *Deut.*, xvi, 2, 5-7, 11, 15 a.

comme ailleurs dans le code deutéronomique, il est parfaitement évident que celui-ci veut créer une situation nouvelle, qu'il lutte pour faire prévaloir des principes nouveaux concernant le sanctuaire et le sacerdoce. Quant au chapitre du *Lévitique*, il présuppose déjà, ainsi que tout le code sacerdotal, comme une chose qui va de soi, qu'il n'y a qu'un seul sanctuaire pour Israël, parce que, ici, nous trouvons le dernier terme de l'évolution touchant la question qui nous occupe.

A l'appui de notre interprétation vient le fait suivant. On reconnaît généralement parmi les critiques que les deux plus anciens codes israélites faisaient partie des deux plus anciennes sources de l'Hexateuque. Or, nous avons vu que celles-ci, dans leurs parties narratives, considèrent comme parfaitement légitime la pluralité des lieux de culte. Il est donc fort improbable que, dans les parties législatives de ces mêmes sources, s'exprime une théorie toute différente. Il est de plus certain que l'une de ces sources au moins est d'origine éphraïmite¹. Comment admettre dès lors qu'elle aurait incorporé un code prescrivant à Israël de se rendre au temple de Jérusalem pour y adorer Jéhvé, alors qu'il y avait, comme on sait, un antagonisme ardent entre les sanctuaires du royaume du nord et le temple de la capitale judéenne.

Si nous passons à ce que les anciens codes israélites nous apprennent au sujet du sacerdoce, nous sommes d'abord frappé de ce fait caractéristique qu'ils n'en parlent expressément dans aucun texte. Le terme de prêtres n'y brille que par son absence. Quel contraste, à cet égard, entre ces codes et ceux des temps postérieurs! Nous avons vu combien celui du *Deutéronome* s'applique à constituer un sacerdoce purement lévitique et à lui assurer la subsistance. Nous savons que le code sacerdotal s'efforce, plus encore, de revendiquer le sacerdoce au profit des seuls Aaronites et combien il entre dans les détails les plus minutieux pour régler tout ce qui concerne le sacre, les vêtements, les fonctions et les revenus du personnel voué au service du sanctuaire. Et dans les

¹ Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 34.

anciens codes nous ne trouvons pas un traître mot là-dessus ! On y est vraiment transporté, sous ce rapport, dans un monde tout autre. Même dans le passage du *Livre de l'Alliance* expliqué plus haut et où il est question de l'offrande des sacrifices, ainsi que dans le contexte, où le même sujet revient ¹, Jahvé s'adresse à Israël collectivement pour lui donner ses instructions à ce sujet. On serait presque tenté de croire qu'ici les prêtres sont ignorés de propos délibéré ou que l'auteur n'en connaissait pas.

Cette conclusion serait pourtant excessive. Quand Ex., xii, 28 dit : « Tu me donneras le premier-né de tes fils », il se pourrait que cela voulait dire que les premiers-nés doivent être consacrés au sacerdoce². Ce point de vue expliquerait fort bien comment le code sacerdotal est arrivé à la conception, que les Lévites sont consacrés au service de Dieu à la place des premiers-nés ³. On pourrait donc admettre que, dans les anciens temps, ceux-ci étaient spécialement voués au sacerdoce. Cette opinion n'a pourtant pas une base assez solide, vu que la parole qui nous a servi de point de départ est trop peu explicite et que les autres vieux textes législatifs, qui disent que les premiers-nés des hommes et des animaux domestiques appartiennent ou reviennent à Jahvé, font clairement entendre qu'il s'agit de la consécration à Dieu, non par le sacerdoce, mais par le sacrifice, ce qui a fait insérer dans deux d'entre eux la clause, que les premiers-nés des hommes doivent être rachetés⁴.

Nos codes supposent par contre réellement l'existence d'un sacerdoce régulier aux différents sanctuaires, quand ils disent qu'il faut comparaître devant Dieu pour régler certaines questions de droit⁵, ou quand ils prescrivent que tout Israélite présentera ses offrandes au sanctuaire, à chacune des grandes fêtes annuelles⁶. Dans les deux cas, on songeait assurément à l'existence d'un sacer-

1) Ex., xi, 24-26.

2) Dillmann, à ce texte; Sandmann, *loc. cit.*, p. 55.

3) Nomb., vi, 19; xii, 16.

4) Ex., xiii, 11-15; xxi, 28 s.; xxxv, 19 s.

5) xxi, 6; xxi, 7 s.

6) xxi, 14-19; xxxv, 23-26.

doce régulier près des sanctuaires, soit pour rendre la justice au nom de Jahvé, soit pour accueillir, en son nom, les offrandes et les sacrifices faits par les fidèles.

Voilà tout ce que nous apprenons ici sur ce point capital. Ce quasi-silence n'est-il pas fort significatif? Il prouve certainement que, lorsque nos codes furent élaborés, on n'avait encore en Israël aucune des préoccupations sur le sacerdoce qui devinrent si vives quand le code deutéronomique fut composé et qui dominèrent complètement la situation religieuse, quand le code sacerdotal fut conçu. Ce silence frappant ne peut s'expliquer que d'une façon : quand nos codes furent rédigés, les usages traditionnels concernant le sacerdoce étaient encore en vigueur d'une manière si incontestée, ils servaient encore si bien de règle aux yeux de tout le monde, qu'il était absolument inutile de légiférer là-dessus. Nous avons vu que la tradition tolérait une grande liberté dans l'offrande des sacrifices. Cette liberté avait certainement admise d'emblée par les anciens législateurs Israélites, sans cela ils auraient protesté contre elle, comme le firent les législateurs des âges suivants. Le texte déjà étudié, *Ex.*, xx, 24-26, semble impliquer l'idée que tout Israélite peut offrir des sacrifices à Dieu.

Ce que nous venons de constater prouve qu'un assez long espace de temps doit s'être écoulé entre la composition de nos codes et la rédaction de celui du *Deutéronome*. C'est là une confirmation de l'opinion généralement admise par l'école critique moderne, d'après laquelle les deux plus anciennes sources du Pentateuque, avec les codes en question, remontent sûrement plus haut que la ruine du royaume d'Israël, suivant quelques savants au moins d'un siècle plus haut ou même davantage. Pour l'une de ces sources, cela est tout à fait certain¹. Une comparaison entre ces codes et les livres prophétiques du VII^e siècle, parvenus jusqu'à nous, corrobore cette manière de voir. Car, de part et d'autre, on remarque le même souffle humanitaire, la même tendance à faire consister la fidélité envers Jahvé principalement dans la pratique de la justice, enfin la même absence de préoccupations sacerdotales et rituelles.

(À suivre.)

Ch. PIERRE.

¹ Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 4.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE

(ANNÉE 1890 *)

On se plaint beaucoup, depuis quelques années, du nombre sans cesse croissant des revues archéologiques; et c'est avec une sorte d'effroi qu'on voit surgir un périodique nouveau. Nous n'avons garde d'aller contre l'opinion commune: ces plaintes nous semblent très justifiées. Il vient cependant de paraître en Italie un recueil à propos duquel elles seraient malaisées, tant il est utile et destiné à rendre de grands services à la science. Nous voudrions en dire quelques mots, avant de rendre compte des découvertes de 1890. Depuis cinq ans, l'Institut de correspondance archéologique, devenu l'Institut archéologique allemand, a changé la nature de ses publications. Les *Annali* et le *Bollettino*, fondus ensemble, sont représentés par les *Mittheilungen*; les précieux *Monumenti in Italia* ont été supprimés et les *Antike Denkmäler* de Berlin ne les ont pas complètement remplacés. De la sorte, l'Italie se trouvait dépourvue de tout périodique de grand format où les monuments anciens que les fouilles fournissent sans cesse passent être reproduits en dimensions convenables. Cet état de choses ne pouvait se prolonger. L'Académie des Lincei vient d'y remédier. Nous ne saurions mieux faire, pour indi-

*) Cf. les périodiques suivants publiés en 1890: *Notizie degli Scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei*. — *Bollettino della Commissione archeologica comunale di Roma*. — *Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen archäologischen Instituts, römische Abteilung*.

quer l'esprit et le genre de la réforme opérée par ses soins, qui a traduit une partie de la préface mise en tête du nouveau recueil.

« 1^{re} Les *Notizie degli Scavi* continueront à être publiées régulièrement, comme par le passé, mais la rédaction devra vérifier autant que possible leur titre de *Notizie* (nouvelles). Ainsi, sera exclu tout travail trop étendu et de nature scientifique, destiné à l'explication des monuments dont la découverte sera annoncée dans cette revue.

« 2^{re} Il est créé une série nouvelle et spéciale de publications académiques portant le titre de *Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei*. Là seront publiés, décrits, expliqués, des monuments de toute sorte, romains, grecs, italiens, paléontologiques, intéressant l'épigraphie, la numismatique, ou même la philologie, comme les papyrus, etc... Les limites chronologiques seront celles de l'antiquité païenne.

« 3^{re} Les monuments à publier et à expliquer dans cette série ne seront pas seulement ceux qui auront été trouvés en Italie, mais encore ceux que des Italiens auront trouvés en Grèce ou ailleurs. Il ne s'agit pas non plus uniquement de ceux qui, mis au jour depuis peu, auront été signalés dans les *Notizie degli Scavi*, mais aussi de ceux qui, découverts il y a longtemps, sont restés inédits, et même d'autres, déjà édités, qu'il pourrait paraître opportun de mieux publier.

« 4^{re} Cette publication aura un caractère pratique, c'est-à-dire qu'on s'appliquera surtout à mettre en lumière des monuments et à fournir au public savant de nouveaux matériaux scientifiques. Par conséquent, on exclura les travaux de nature purement théorique; une fois acceptés, ils pourront trouver place dans les *Atti dell'Accademia*. »

Ces *Monumenti antichi* paraîtront à intervalles irréguliers, en volumes ou en fascicules in-quarto, suivant la longueur des travaux qu'on y insérera. Les deux fascicules déjà éditées ne contiennent point de travaux dont le présent Bulletin puisse tirer parti. Mais on annonce un prochain mémoire de M. Mommsen sur lequel nous attirerons au moment opportun l'attention des lecteurs.

de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Il s'agit d'une double découverte du plus haut intérêt.

I

Sur la rive gauche du Tibre, presque à l'endroit où s'élevait jadis le théâtre Apollon, on a retrouvé, à la fin de l'année dernière, une longue inscription sur les *ludi seculares*. Ce texte, de cent soixante-quinze lignes environ, est comme le programme officiel de la fête, dressé par le collège des *Quindecimviri sacrisactiones*, qui ordonnait les cérémonies de ce genre. L'inscription se réfère aux jeux de l'année 737 (17 av. J.-C.) que présidèrent Auguste et Agrippa, choisis par le collège. A cette occasion Horace composa le *Carmen seculare*. Il en est fait mention expresse dans le texte : *Carmen seculare composuit Q. Horatius Flaccus*. Quelques fragments déjà connus, et conservés au Musée du Vatican, sont à rapprocher de ce document qu'ils complètent. A la suite de cette heureuse trouvaille, les recherches furent poussées avec ardeur en ce même endroit, et bientôt une seconde inscription du même genre était déterrée. Elle n'est pas dans un aussi bon état de conservation que la précédente, mais brisée en nombreux morceaux. Extraits avec soin, ces fragments ont pu être rattachés les uns aux autres; et il est clair que cette inscription se rapporte à la célébration des jeux sous Septime-Sévère, en l'année 204 de l'ère chrétienne (967 U. c.). Enfin, à une petite distance de cet endroit, dans l'intérieur de la ville, M. Lanciani croit avoir retrouvé le *Tecentum* ou *Tarentum*, lieu célèbre où se donnaient les jeux en question. L'emplacement est entre la Chiesa Nuova et le palais Sforza-Cesarini. De cette triple découverte, une vive lumière jaillira certainement sur l'institution des *ludi seculares*. Nous nous sommes empressés de la signaler. Mais, pour en parler avec quelques détails, il faut attendre que les roves romaines nous apportent des renseignements précis.

Parmi les vues les plus recherchées jadis des visiteurs de Rome, il faut compter les rives du Tibre. Les maisons entassées les unes à côté des autres dans le plus agréable désordre, entremêlées d'arbres çà et là, baignaient librement leur pied dans le

fleuve. N'étaient les palais absents; on eût dit une sorte de grand canal comme celui qui fait la gloire de Venise. Les peintres y trouvaient sans cesse de nouveaux motifs, et le nombre des « Bords du Tibre » est incalculable. Tout ce décor vient de disparaître. Plus saine, et à juste titre, de salubrité que de pittoresque, la municipalité de Rome a résolu d'arrêter les infiltrations qui se produisaient jusqu'au centre de la ville et y maintenaient les germes de la fièvre. Depuis plusieurs années, de grands travaux sont entrepris dans cette intention. Toutes les maisons en bordure du Tibre ont été abattues sans pitié; sur l'une et l'autre rive, un égout collecteur parallèle au fleuve recueillera les eaux; de larges quais s'achèvent; et nous aurons un Tibre endigué, comme l'Arno à Pise et à Florence. Désormais, tout parle à le croire, les inondations ne sont plus à redouter.

Les archéologues de leur côté n'ont qu'à se louer de ces travaux, car les dragages et les terrassements ont amené de précieuses découvertes, notamment au cours de l'année 1890. Nous avons déjà indiqué les textes relatifs aux *ludi seculares*. Il faut y joindre un nombre vraiment considérable de *cippi terminales*. On appelle ainsi des bornes placées au nom de l'État sur les rives du Tibre. Elles indiquent les limites du fleuve qui sont du domaine public et où il est interdit aux particuliers de bâtir. C'est seulement en l'année 700 de Rome (54 av. J.-C.) que les censeurs procédèrent à cette délimitation. Les empereurs la renouvelèrent plusieurs fois, ainsi que le prouvent les inscriptions précédemment trouvées. La dernière opération dont le souvenir nous soit parvenu, est de l'année 300, sous Dioclétien et Maximien. Parmi les nouveaux *cippi* découverts l'année dernière, deux se rapportent à la *terminatio* faite par Trajan (101 ap. J.-C.), un autre à celle d'Antonin le Pieux (161 ap. J.-C.), les dix-sept autres à celle d'Auguste (747 de Rome, 7 av. J.-C.). Ces derniers étaient encore en place, sur la rive droite du fleuve, devant les *Prati di Castello*. Ils occupent une étendue totale de 132 mètres.

C'est du lit même du Tibre que proviennent deux inscriptions qui, malgré leur brièveté, ne laissent pas d'offrir un réel intérêt. L'une se lit : M - C - ROMPHO - NO F DEDRON HERCOLE,

Marcus) et *C. Cælius Pompeius* (le fils de *No. C. Cælius*) de *Cl. Herculi*. L'autre est ainsi conçue : *AISCOLAPIO · DONO · L · ALBANIYS · K · F · DEDIT*. *Aiscolapio* (*donum*) *Lucius* *Albanus* *Klaudianus* (*filius*) *dedit*. Docoavortes il y a plus de deux ans, elles avaient été transportées dans les magasins de la ville, et s'y trouvaient confondues parmi les débris de tout genre que les dragons ont retirés du fleuve. En mettant en ordre le nouveau Musée national des Thermes de Dioclétien, on les a heureusement distinguées. Ces textes, de l'époque républicaine, sont gravés sur la face antérieure de deux petites bases de statues. On voit encore à la partie supérieure de chacune d'elles deux trous avec des vestiges de plomb, qui indiquent la place de la statuette. Ce sont des ex-voto. Le premier, offert à Hercule, est le plus ancien, ainsi que le prouvent l'écriture et les formes assez rares *Pompeio*, *dedum*, *Hercule*. Il remonte sans doute au v^e siècle de Rome. On peut soupçonner qu'il avait été déposé dans le *Fanum Herculis* du *Forum Nervium*; toutefois ce n'est là qu'une hypothèse, et les doutes sont très légitimes sur la provenance de cette dédicace. Il n'en va pas de même pour la seconde, qui est d'un âge un peu plus récent, et où la forme *Aiscolapio* se présente pour la première fois. Au commencement du III^e siècle avant J.-C. Rome fut désolée par une terrible peste. Après avoir eu recours en vain aux supplications ordinaires, la ville, suivant l'usage dans les circonstances critiques, consulta les Livres sibyllins; et, d'après leur réponse, le culte d'Esculape fut importé d'Épidaure à Rome. Bientôt la plupart des dieux helléniques, Apollon, Artémis, Déméter, Perséphone, Hadès, Hermès, Aphrodite avaient pénétré dans le panthéon romain, et étaient devenus Bona, Ceres, Proserpine, Pluton, Mercure et Vénus. Esculape élut, pour ainsi dire, la série. Après lui commença l'immigration des cultes orientaux. La nouvelle divinité fut installée avec pompe dans son temple, qui s'élevait dans l'île du Tibre¹, aujourd'hui isolé de San Bartolomeo, sur l'emplacement qu'occupe l'église du même nom (293 av. J.-C.). Nous savons qu'en peu de temps ce sanctuaire fut très fréquenté; du

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1887, t. XVI, p. 341.

toutes parts les malades venaient demander au dieu leur guérison et la santé. Il y avait dans ce culte une part de mystère bien propre à frapper les imaginations. Esculape communiquait ses avis au moyen des songes, mais il fallait souvent un assez long temps pour les mériter; une période de préparation, d'incubation sacrée était nécessaire. Aussi aménagea-t-on parmi les dépendances du temple un hôpital où les consultants se soumettaient à la méthode onirocritique. Ce traitement n'était d'ailleurs pas spécial au culte d'Esculape. Nous le retrouvons en usage dans les sanctuaires consacrés à Sésaple et à Minerva Medica¹. Mais nulle part peut-être il ne devint aussi florissant; de nombreux témoignages en font foi. A tous ceux que nous possédions, il faut joindre et compter parmi les plus anciens l'inscription que nous avons rappelée plus haut. Elle provient, en effet, selon toute vraisemblance, du temple de l'isola di San Bartolomeo, puisqu'elle a été recueillie dans le Tibre. Lucius Albanus était un dévot d'Esculape, et l'on peut conjecturer qu'il avait obtenu de lui quelque faveur, peut-être la guérison. C'est en reconnaissance de ce bienfait qu'il lui dédia un ex-voto.

Lorsque la France eut cédé le Palatin au gouvernement italien après les événements de 1870, les fouilles commencées furent continuées avec diligence, et donnèrent, en peu d'années, des résultats considérables. Sans parler de plusieurs vestiges de la Rome primitive, de nombreuses constructions de l'époque impériale ont revu le jour à la suite de ces travaux. On y a reconnu le palais de Caligula, celui de Tibère, celui de Domitien, la stade du même empereur et le Septizonium de Septime-Sévère. A vrai dire, ces attributions sont loin d'être certaines et peut-être faudra-t-il les changer quelque jour. On les conserve jusqu'à présent parce qu'elles sont commodes et qu'elles s'appuient sur des arguments pour le moins vraisemblables. Ce qui gêne les archéologues romains dans leurs essais d'identification, c'est que le Palatin n'est pas complètement déblayé. Des constructions modernes avec leurs jardins, telles que les *cortina* de San Se-

¹ Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1908, t. XVIII, p. 77.

Justinien et de San Bonaventura et la villa Milla, en occupent encore une grande partie, et recouvrent, à n'en pas douter, les restes de plusieurs édifices. Le plus important peut-être de ces monuments cachés est le temple d'Apollon Palatin, bâti par Auguste en l'honneur du dieu, son protecteur. C'est en l'année 718 (36 av. J.-C.), après la campagne de Sicile, que fut entreprise la construction de ce sanctuaire. La dédicace n'eut lieu que huit ans plus tard, en 726. Les Livres sibyllins réconstitués et expurgés y furent transférés. L'empereur lui-même nous apprend, dans ses *Res gestæ*, qu'il l'avait entouré de portiques et qu'il y consacra en 725 (29 av. J.-C.) des dépouilles prises sur les ennemis, en même temps qu'au Capitole et dans les temples de Vesta, de Mars Vengeur et de César. Pline ajoute qu'il en décora le vestibule de statues des Danaïdes, œuvre de Bupalos et d'Athénia. Les marbres précieux furent prodigués. Enfin une riche bibliothèque fut adjointe et compléta ce bel ensemble. Le prince, qui attribuait volontiers ses succès au secours d'Apollon, avait voulu que le temple de ce dieu éclipsât les quatre-vingt-deux édifices sacrés qu'il éleva ou restaura dans la ville même. On comprend sans peine l'intérêt qu'excite parmi les savants ce temple du Palatin, et le désir qu'ils ont d'arriver à en déterminer la situation. Plusieurs tentatives ont déjà été faites dans ce sens : elles ont médiocrement réussi. Mais M. Hultsen, l'habile continuateur de Jordan dans les études de topographie romaine, vient de reprendre la question ; et le résultat de ses recherches, qu'il a récemment fait connaître, nous semble des plus instructifs.

À défaut des documents matériels, que les fouilles seules pourraient fournir, il invoque le témoignage des écrivains de l'antiquité. Festus nous apprend que « la *Roma quadrata*, où sont déposés tous les objets dont on se sert, lors de la fondation des villes, pour attirer d'heureux présages, se trouvait au Palatin devant le temple d'Apollon ». Le nom de *Roma quadrata* s'interprétait de deux façons chez les anciens. On appela ainsi, dans les traditions postérieures, le Palatin tout entier, berceau de la puissance romaine, ou mieux la citadelle qui en occupait le sommet. On donnait aussi à ce mot un autre sens beaucoup plus restreint,

et c'est celui que Festus a ici en vue. D'après certains rites, qui passent pour étrusques, on creusait un trou au centre de toute ville qui se fondait. Cette espèce de fosse, recouverte d'une pierre, mettait en communication les vivants et les mânes. A certains jours déterminés, la pierre était levée et les mânes pouvaient librement sortir. Toutes ces pratiques sont pour nous bien obscures. Mais ce qui ne fait pas doute, c'est la dénomination de *Roma quadrata* servant à indiquer la fosse centrale dont nous venons de parler. On la désignait encore d'une autre façon par le terme *mundus*. Quelle est la signification précise de chacun de ces mots? Dans quels cas l'un est-il employé de préférence à l'autre? C'est ce qu'il est très difficile de dire. Aussi bien une seule chose nous importe en ce moment, l'identité de la *Roma quadrata* et du *mundus*, situé au centre augural de la cité. Or, au dire d'Ovide¹, le *mundus*, « ce lieu où fut fondée la Rome primitive », était dans le voisinage de la porte du Palatium et du temple de Jupiter Stator. En cet endroit, on avait devant soi la façade du palais impérial, et un escalier de vastes proportions conduisait jusqu'au temple d'Apollon. Un troisième témoignage vient confirmer les deux précédents. L'historien Josephus, en racontant les scènes tumultueuses qui marquèrent l'avènement de Claude², nous montre les prétoriens conduisant à la *Sacra via* leur nouveau élu, qu'ils ont découvert dans un coin du palais impérial. Ils traversèrent, dit-il, l'*Arce Palatina*, et passèrent auprès de l'endroit où fut fondée la cité. Cette dernière dénomination ne peut convenir qu'au *mundus*.

Les divers endroits mentionnés par Ovide et Josephus, l'*Arce Palatina*, le temple de Jupiter Stator et la porte du Palatin sont assez bien connus. On nommait *arce* la dépression comprise entre les deux sommets du Palatin, le Germalus au nord-ouest et le Palatium au sud-ouest. Aujourd'hui cette dépression est peu sensible; car les constructions successives des empereurs l'ont presque effacée. Mais au temps d'Auguste il n'en était pas de

1. *Fasti*, III, l. 7, 31-32, et 7, 33-34.

2. *Antiq. Jud.*, XII, II, 2.

même. Nous en avons pour preuves la maison dite de Livie et la maison de l'époque républicaine, déblayées depuis une vingtaine d'années, dont le sol est de beaucoup au-dessous de celui des palais impériaux. Le temple de Jupiter Stator et la porte du Palatin, appelés d'ordinaire *porta Mugonia*, se trouvent à l'est de la colline, presque à l'endroit où la *Velia*, cette pointe avancée du Palatin, s'en détache. Qui voulait gagner la *Sacra via* en venant de l'*area Palatina* devoit passer auprès de ce temple et de cette porte. La description de Josèphe se comprend donc sans difficulté. Et puisque Ovide place en ce même endroit le *mundus*, il est évident que cette cavité sacrée ne pouvait exister, comme on l'a prétendu, sous la villa Mills qui regarde l'Aventin et domine le *Circus maximus*. Elle étoit tout au contraire vers la *Velia*. Plusieurs inscriptions découvertes en ce lieu, qui ont trait aux légendes de Rome primitive, peuvent servir à corroborer dans une certaine mesure le témoignage d'Ovide. Elles démontrent au moins que les alentours du temple de Jupiter Stator étoient distingués d'une manière toute spéciale dès les premiers temps de la ville. Enfin, pour revenir au texte de Festus, il est clair que nous devons chercher le temple d'Apollon, devant lequel se trouve le *mundus*, auprès du temple de Jupiter Stator et de la *porta Mugonia*. Or, nous n'avons pas le choix de l'emplacement. Au nord, s'étend le palais de Tibère, *domus Tiberiana*; à l'ouest, celui de Domitien, *domus Flavia*; à l'est, passe la *Sacra via*; le sud, occupé par le couvent de San Sebastiano, reste seul libre. C'est là que nous pouvons placer notre édifice. Nibby croyait, et les archéologues répètent encore après lui, que la cour de San Sebastiano correspond aux riches jardins des empereurs, connus sous le nom d'*Adlonæ*. Aucune preuve décisive n'ayant été fournie à l'appui de son dire, cette affirmation gratuite ne saurait ruiner la thèse que nous venons de développer. D'ailleurs Nibby n'est pas toujours heureux dans ses conjectures; et, plus d'une fois, les découvertes ultérieures lui ont donné tort. Par exemple, il indiquait le temple d'Apollon-Palatin à l'endroit où les fouilles ont mis au jour le péristyle de la *domus Flavia*. L'état des lieux à son époque étoit tel, que nous ne pouvons pas accepter

toutes ses idées comme certaines. Il faut souvent se borner à les tenir pour probables. Le raisonnement de M. Huetien nous semble au contraire d'une rigueur scientifique qui ne laisse rien à désirer. S'il procède du connu à l'inconnu, il ne va pas cependant au hasard. Il s'avance que pas à pas et toujours s'appuyant sur des textes formels. Aussi la preuve morale nous semble-t-elle assez complète; et nous ne doutons pas que des recherches méthodiques ne vinssent confirmer son opinion en fournissant la preuve matérielle. D'ailleurs cette théorie concorde bien avec plusieurs résultats précédemment obtenus. Un architecte français, M. Deglane, a eu pouvoir établir, ces années dernières, que la *bibliotheca Apollinis*, fondée par Auguste, doit être sous le couvent de San Benavventura. Et, d'après Flaminio Vacca, on trouva en ce même endroit une vingtaine de statues qu'il appelle des Amazones et qui devaient être les Danaïdes de Bopalos et d'Athènes, placées par Auguste dans le portique du temple. Si l'on considère que les deux couvents de San Sebastiano et de San Benavventura sont contigus, on devra reconnaître que les conclusions de M. Deglane et le récit de Vacca donnent plus de poids encore à l'hypothèse de M. Huetien.

Dans un des Bulletins précédents¹, M. Lafaye a rappelé quel était l'usage adopté par les Romains pour la publication et la conservation de leurs traités d'alliance et, en général, des documents qui concernaient les relations extérieures de la république : on les mettait sous la protection des dieux. Ils étaient gravés dans les deux temples les plus augustes de la cité, le *Capitole vieux* (*Capitolium vetus*), sur le Quirinal, l'antique centre de la religion sabine; et le *Capitole romain*, où fut installée, au temps des Tarquins, la triade divine de Jupiter, Junon et Minerve. Cette habitude, indiquée par les auteurs anciens, est en outre attestée par une série assez nombreuse d'inscriptions découvertes sur l'emplacement de l'un et l'autre sanctuaire, ou du moins dans le voisinage immédiat. Elles se rapportent pour la plupart aux traités d'amitié conclus en l'année 84 avant J.-C. entre les Romains et

¹ Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1938, t. XVIII, p. 66 et 73.

plusieurs rois ou peuples d'Asie qui les avaient aidés à renverser Mithridate. On y trouve mentionnées, entre autres, Ariobarzane I^{er}, Philoromaneus, roi de Cappadoce, et sa femme, Athènes Philostorgos, les habitants d'Ephèse, de Landiède du Lycus, de Tubao en Carie, les populations de la Lycie. On vient de relever deux nouveaux fragments qui doivent prendre place dans le même groupe épigraphique. Ils sont encastés dans le mur d'une maison du vicolo Oristelli, depuis bien longtemps, mais ils avaient jusqu'à présent échappé aux investigations les plus minutieuses des savants. La rédaction est en langues grecque et latine, comme pour les inscriptions que nous avons mentionnées ci-dessus. Et, bien que ces textes soient fort mutilés et ne contiennent aucun nom propre, on peut les identifier sans crainte d'erreur. Il suffit d'ailleurs de gratter la chaux qui les recouvre, pour se rendre compte qu'ils sont gravés sur des blocs de travertin. Ces blocs faisaient partie du soubassement du temple Capitolin.

Mais tous les actes publics du peuple romain n'étaient pas écrits de la sorte à l'extérieur du monument. On les conservait pour la plupart à l'intérieur sur des tables de marbre ou de bronze. Nous possédons quelques spécimens de cette catégorie, tels que la *Lex Antonia de Termessibus* portée en l'année 683 (74 av. J.-C.) et la *sénatus-consulte de Asclepiade, Polistrate, Meneco...* de l'an 676 (78 av. J.-C.). Une importante découverte récemment faite à Mitylène nous éclaire sur cette coutume. Il s'agit d'une cinquantaine d'inscriptions retrouvées sur l'acropole de cette ville. Les Byzantins les avaient employées dans la construction d'un fortin. C'était leur habitude de se servir ainsi des pierres de toute sorte, taillées par les générations antérieures, pour élever à la hâte des retranchements où ils pussent se confier et se défendre. En Afrique, les redoutes byzantines de ce genre sont fréquentes et l'on connaît assez celles de Theveste, de Thamugadi et de Diana Veteranorum. Les Byzantins nous ont rendu là, sans le vouloir, un précieux service. Grâce à eux, plus d'une inscription a été mise à l'abri dans les murs de ces forteresses. Ainsi fut conservée toute la série de Mitylène. Elle se compose de documents publics sur les relations de la cité grecque avec Rome au temps de César et

d'Auguste, sénatus-consultes, traités d'alliance, lettres de César dictateur et d'Auguste. Ils étaient gravés sur les murs du temple d'Esculape. C'est la preuve que, dans les provinces, aussi bien qu'à Rome, on mettait ces actes sous la protection des dieux. Dans un de ces fragments, le sénat de Mitylène charge expressément les députés, auxquels on confiait le soin de renouveler l'alliance avec Rome, de demander qu'il leur fût accordé d'offrir un sacrifice au Capitole et que le traité fût écrit sur une table de bronze et affiché sur les murs du temple. Ainsi la politique et la religion allaient de front dans les traités entre Rome et les nations étrangères; entrer dans l'amitié de Rome, c'était obtenir le droit de rendre un culte à ses dieux. Cet accord devait se trouver exposé aux yeux de tous à côté des lois et des sénatus-consultes de la république. Les vraies archives de l'État, c'étaient ces tables de marbre et de bronze qui tapissaient l'intérieur du Capitole.

La via Bonella, qui commence auprès de l'Arc de Septime-Sévère, au Forum, franchit, non loin de là, une arcade massive bien connue à Rome sous le nom d'*Arco de Pantani*. Cette construction fait partie du mur de grand appareil qui entourait le Forum d'Auguste, et dont une portion considérable subsiste encore aujourd'hui. La Commission archéologique a entrepris de dégager ces ruines vraiment imposantes, jusqu'ici enlées dans des maisons, et de déblayer le Forum lui-même. Auguste, qui voulait faire de sa capitale une ville magnifique, ne négligea rien pour atteindre ce but. Il restaura ou rebâtit, nous l'avons vu, quatre-vingt-deux temples et un grand nombre d'autres monuments. Le Forum, qui devait porter son nom, paraît avoir été l'objet d'un soin tout particulier. Non content de l'orner de marbres précieux, l'empereur y fit placer les statues des plus célèbres d'entre les Romains, avec des *eloges* contenant le récit de leurs actions. Puis il édifica sur un des côtés de l'*Arco* et décora des dépouilles prises sur les ennemis le temple de Mars Vengeur, qu'il avait fait venir de construire au moment de la bataille de Philippes (712/12 av. J.-C.), mais qui ne fut dédié qu'en 712 (2 av. J.-C.) Trois belles colonnes du portique sont encore debout à côté de l'*Arco de Pantani*. C'est pour mettre au jour

toute la partie du temple encore cachée, pour retrouver aussi les statues et les inscriptions des grands hommes de l'époque républicaine, que les familles ont été déçues. Elles ont déjà donné des résultats très satisfaisants. Du temple même, on a découvert peu de chose, car les premiers efforts ont porté sur la partie sud du Forum. Cependant des débris de colonnes de ce marbre qu'on appelle le « jaune antique » se sont rencontrés parmi les terres. Ils appartiennent au portique qui bordait à droite et à gauche le temple de Mars. Les dimensions de ces fragments et le soin avec lequel ils sont travaillés nous donnent une idée de la beauté du monument lui-même. Le pavé de l'*area* était fait, lui aussi, de matériaux de prix. Une grande quantité de dalles existent encore en place; elles sont de marbre africain, de jaune antique, de cipolin ou de pavonazetto. Enfin on a extrait des morceaux de corniches des chapiteaux d'un beau style, et la base d'un des pilastres flanqués de colonnes cannelées qui séparaient l'hémicycle méridional de l'*area* centrale du Forum. Une statue a aussi été déterrée. Elle est en marbre grec, plus grande que nature. Le personnage porte la cuirasse et la chlamyde ou manteau militaire. Mais on ne saurait l'identifier; car le type existe seul. Le fin du travail, qui révèle la bonne époque, et la grandeur des proportions permettent de conjecturer, avec une certitude presque complète, que nous avons bien là une des statues élevées par Auguste dans son Forum.

Une série de hautes niches ménagées dans l'épaisseur du mur d'enceinte nous indique la place que ces statues ont occupée; chacune d'elles reposait sur une large base où l'on pouvait lire le nom du personnage et l'indication des magistratures par lui exercées. Puis une plaque de marbre fixée au-dessous de la niche contenait l'*elogium*, c'est-à-dire la mention des hauts faits et tout spécialement des triumphe. Plusieurs inscriptions de chaque sorte sont entre nos mains, mais brisées et incomplètes. Cependant, par d'habiles rapprochements, M. Lanciani et M. Gatti sont parvenus à les déchiffrer presque toutes. Elles portent les noms d'Appius Claudius Cæcus, de Sylla, ou rappellent la mémoire de Fabius Maximus, de Lucius Cornelius Scipion surnommé l'Asia-

d'Auguste, sénatus-consultes, traités d'alliance, lettres de César dictateur et d'Auguste. Ils étaient gravés sur les murs du temple d'Esculape. C'est la preuve que, dans les provinces, aussi bien qu'à Rome, on mettait ces actes sous la protection des dieux. Dans un de ces fragments, le sénat de Mitylène charge expressément les députés, auxquels on confiait le soin de renouveler l'alliance avec Rome, de demander qu'il leur fût accordé d'offrir un sacrifice au Capitole et que le traité fût écrit sur une table de bronze et affiché sur les murs du temple. Ainsi la politique et la religion allaient de front dans les traités entre Rome et les nations étrangères; entrer dans l'amitié de Rome, c'était obtenir le droit de rendre un culte à ses dieux. Cet accord devait se trouver exposé aux yeux de tous à côté des lois et des sénatus-consultes de la république. Les vraies archives de l'État, c'étaient ces tables de marbre et de bronze qui tapissaient l'intérieur du Capitole.

La via Bonella, qui commence auprès de l'Arc de Septime-Sévère, au Forum, franchit, non loin de là, une arcade massive bien connue à Rome sous le nom d'*Arco de' Pantani*. Cette construction fait partie du mur de grand appareil qui entourait le Forum d'Auguste, et dont une portion considérable subsiste encore aujourd'hui. La Commission archéologique a entrepris de dégager ces ruines vraiment imposantes, jusqu'ici enclavées dans des maisons, et de déblayer le Forum lui-même. Auguste, qui voulait faire de sa capitale une ville magnifique, ne négligea rien pour atteindre ce but. Il restaura ou rebâtit, nous l'avons vu, quatre-vingt-deux temples et un grand nombre d'autres monuments. Le Forum, qui devait porter son nom, paraît avoir été l'objet d'un soin tout particulier. Non content de l'orner de marbres précieux, l'empereur y fit placer les statues des plus célèbres d'entre les Romains, avec des *elogia* contenant le récit de leurs actions. Puis il édifica sur un des côtés de l'*arx* et décora des dépouilles prises sur les ennemis le temple de Mars Vengeur, qu'il avait fait venir de construire au moment de la bataille de Philippi (712/42 av. J.-C.), mais qui ne fut dédié qu'en 702 (2 av. J.-C.) Trois belles colonnes du portique sont encore debout à côté de l'*Arco de' Pantani*. C'est pour mettre au jour

toute la partie du temple encore cachée, pour retrouver aussi les statues et les inscriptions des grands hommes de l'époque républicaine, que les fouilles ont été décidées. Elles ont déjà donné des résultats très satisfaisants. Du temple même, on a découvert peu de chose, car les premiers efforts ont porté sur la partie sud du Forum. Cependant des débris de colonnes de ce marbre qu'on appelle le « *jaune antique* » se sont rencontrés parmi les terres. Ils appartiennent au portique qui bordait à droite et à gauche le temple de Mars. Les dimensions de ces fragments et le soin avec lequel ils sont travaillés nous donnent une idée de la beauté du monument lui-même. Le pavé de l'*Atræa* était fait, lui aussi, de matériaux de prix. Une grande quantité de dalles existent encore en place; elles sont de marbre africain, de *jaune antique*, de cipolin ou de pavonazetto. Enfin on a extrait des morceaux de corniches des chapiteaux d'un beau style, et la base d'un des pilastres flanqués de colonnes cannelées qui séparaient l'hémicycle méridional de l'*Atræa* centrale du Forum. Une statue a aussi été découverte. Elle est en marbre grec, plus grande que nature. Le personnage porte la cuirasse et la chlamyde ou manteau militaire. Mais on ne saurait l'identifier, car le torse existe seul. La fin du travail, qui révèle la bonne époque, et la grandeur des proportions permettent de conjecturer, avec une certitude presque complète, que nous avons bien là une des statues élevées par Auguste dans son Forum.

Une série de hautes niches ménagées dans l'épaisseur du mur d'enceinte nous indique la place que ces statues ont occupée : chacune d'elles reposait sur une large base où l'on pouvait lire le nom du personnage et l'indication des magistratures par lui exercées. Puis une plaque de marbre fixée au-dessus de la niche contenait l'*elogium*, c'est-à-dire la mention des hauts faits et tout spécialement des triomphes. Plusieurs inscriptions de chaque sorte sont entre nos mains, mais brisées et incomplètes. Cependant, par d'habiles rapprochements, M. Lanciani et M. Gatti sont parvenus à les déchiffrer presque toutes. Elles portent les noms d'Appius Claudius Gæcure, de Sylla, on rappelle la mémoire de Fabius Maximus, du Lucius Cornelius Scipion surnommé l'Asia-

tique, frère de Scipion l'Africain. Nous ne saurions entrer ici dans les détails ; ce serait sortir des limites naturelles de ce Bulletin. Nous avons seulement voulu indiquer l'importance de ces découvertes et l'intérêt de cet ensemble de ruines dominées par le temple de Mars Vengeur. Il nous reste à former le vœu que les fouilles, aujourd'hui suspendues, soit reprises et poursuivies avec la même ardeur qu'on y apporta au début. Les archéologues romains sont en possession d'une veine sans doute très riche et qu'ils ne se repentiront pas d'avoir exploitée jusqu'au bout.

Malgré la diligence des inspecteurs du Service des Antiquités, il arrive plus d'une fois que des trouvailles intéressantes leur échappent. Certains propriétaires, lorsqu'ils rencontrent sur leur terrain des objets de petites dimensions et, par conséquent, faciles à cacher, se gardent bien d'avertir l'autorité compétente. Ils s'entendent avec un marchand d'antiquités, dans l'espoir d'un bénéfice. L'archéologue doit donc avoir l'œil ouvert sur les boutiques de ces industriels, et être sans cesse aux aguets. Dans un tas de débris sans valeur, il arrive qu'on rencontre un bon fragment de sculpture ou une inscription intéressante. C'est ce que M. Gatti a éprouvé l'année dernière. Chez un vendeur de ce genre, il distingua une petite base de marbre dont la provenance est incertaine ; on croit qu'elle a été déterrée à Rome même. A la partie supérieure se voient encore les trous qui servaient à fixer une statue. Cette inscription se lit sur la face : « Au Génie d'Auguste, Marcus Calpurnius Hospes et Marcus Marius Sereus ont dédié (cette statue). » Lorsque le Génie d'Auguste est mentionné dans un texte épigraphique, c'est presque toujours à côté des Lares¹. Chaque quartier, on le sait, possédait un autel consacré à ces protecteurs. Auguste une fois victorieux et maître de l'empire, son Génie, divinité tutélaire, fut associé au culte des Lares et considéré comme étendant son influence bienfaisante sur la ville. Et même les Romains ne furent pas seuls à l'invoquer ; bientôt on lui rendit des honneurs dans toutes les provinces. Mais le petit texte dont il s'agit a un caractère tout privé ; le

(1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1889, t. XX, p. 20.

Génie de l'empereur est invoqué seul; il n'y a point là d'hommage collectif, et seulement l'expression de la piété personnelle des dédicants. C'est que ce dieu nouveau ne se borna pas à prendre place dans la religion publique; mais il pénétra aussi dans la religion domestique. Dion Cassius rapporte un sénatus-consulte qui le déclare. Dès lors, les images de ce Génie furent placées au foyer de chaque maison et l'empereur, qui gouvernait l'État, parut aussi veiller au bonheur des familles et des particuliers. On s'habitua à le considérer comme le protecteur et le bienfaiteur de tous. Très peu d'inscriptions nous révèlent ces faits curieux; et, dans cette pénurie, celle que publie M. Gatti doit être mise en lumière, malgré son laconisme.

C'est encore au culte d'Auguste que se rapporte une autre inscription recueillie dans les travaux du Tibre, près de l'endroit où furent découverts les deux textes relatifs aux *hadi seculares*, dont nous avons fait mention plus haut. La pierre est brisée en trois fragments, et plusieurs morceaux restent encore à trouver. Malgré quelques incertitudes, le sens est néanmoins assez clair dans son ensemble. Il s'agit d'un autel élevé à la suite d'un avertissement de Jupiter, pour la sécurité de l'empereur Auguste, du Sénat et du peuple romain, par un affranchi du nom de Lucius Lucrelus Zethus, en l'honneur de *Mercur*, *dieu éternel*, de *Jupiter*, de *Jove* *reine*, de *Méneste*, du *Soleil*, de la *Lune*, d'*Apollon*, de la *Fortune* du peuple romain... d'*Ops*, d'*Éos*, de la *Piété*... et des *Purques*. La date est celle du consulat de Calus César et de Lucius Aulius Paulus, c'est-à-dire l'année première de l'ère chrétienne ou 754 de Rome. On peut s'étonner de voir dans cette liste de dieux la première place réservée à *Mercur*; il précède la triade capitoline et Jupiter lui-même. M. Mommsen rend compte de cette anomalie apparente en rappelant que le culte d'Auguste, à un certain moment, se greffa sur celui de *Mercur*, et finit même par se confondre avec lui et par l'absorber. Des inscriptions de Pompéi le prouvent sans conteste. Auguste et *Mercur* ne faisant plus qu'un, pour ainsi dire, c'est sans doute Auguste qu'il faut chercher derrière ce *Mercur, dieu éternel*. Et dans une dédicace pour la sécurité de l'empereur, il

est naturel que le nom du dieu qui le représentait figurât en tête du monument. Nous voyons ici l'empereur identifié à un dieu : nous rappelions, il n'y a qu'un instant, que le *Genius Augusti* participait au culte des *Lares compitales*. Grâce à un tel dédoublement tout factice, la personne impériale pénétrait la vieille religion. On la retrouvait sous des figures multiples. Et cette pensée possède tellement les esprits, que bientôt on s'habitue à représenter l'empereur sous les traits et avec les attributs des dieux. Aussi ne risquerait-on guère d'être taxé d'exagération en disant que le vrai culte du monde romain, depuis Auguste et pendant plus de deux siècles, c'est le culte de l'empereur.

L'arr. *Augusta* dédiée par Lucius Lucretius Zethus, avait sans doute quelque rapport avec la réorganisation du culte des *Lares* et l'institution des *vicomagistri* par Auguste, au moment du partage de Rome en quatorze régions. Du moins, une ingénieuse restitution de M. Gatti permet de le supposer. Ces réformes d'Auguste ouvrirent comme une ère nouvelle, qui se trouve expressément indiquée sur plusieurs textes. L'un d'entre eux, par exemple, porte qu'un autel fut consacré à *Mercurus Auguste* par les *magistri* d'un *vicius* urbain, dans la cinquatrième année après les transformations récentes. Or notre affranchi éleva le sien, selon M. Gatti, dans la neuvième [année] *honnêtement commencée*. Les nouvelles dispositions d'Auguste remontant à l'année 746 (8 av. J.-C.), la neuvième année concorde donc très bien avec la date de 754 = 1, donnée par les noms des consuls.

II

Les plus célèbres sanctuaires d'Italie sont depuis quelque temps l'objet de recherches méthodiques de la part des archéologues. Après avoir recueilli pendant ces dernières années de précieux renseignements sur la Diane de Nemi, l'Hercule de Tibur, la Junon Curitis de Faléries et la Diane Tifate de Capoue,

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1929, t. XXVI, p. 33-35; 1930, t. XXV, p. 53.

Il se vint d'entreprendre des fouilles, tout au nord de la péninsule, sur l'emplacement du temple de *Jupiter Pœninus*. Dès le xviii^e siècle, entre 1769 et 1764, un prêtre de l'hospice du Grand-Saint-Bernard avait déjà recueilli en cet endroit des objets de bronze, une vingtaine de tablettes votives et des centaines de médailles. Depuis lors, à différentes reprises, et surtout en 1837 et en 1838, on a répété les tentatives, mais sans succès. Enfin, en 1874 et en 1883, des efforts nouveaux furent faits et l'on retira encore de terre une grande quantité de bronzes et diverses inscriptions sur métal ou sur pierre. Le produit de ces dernières recherches est conservé et classé dans la collection de l'hospice, par les soins de M. le chanoine Lugin; tout le reste a disparu ou bien se trouve même, dans cette même collection, avec des objets de provenances très diverses. Ainsi, malgré ces explorations répétées, on ne savait rien de précis jusqu'en 1890 sur le temple même de Jupiter. La situation, les dispositions intérieures de l'édifice, le caractère de la divinité, le culte qu'on lui rendait, tous ces problèmes demeuraient encore obscurs. C'est pour essayer de les éclaircir que la Direction des Antiquités a chargé M. Ferrero de faire une exploration complète et définitive des lieux. Les *Notizie degli Scavi* ne rendent compte que de la première campagne de fouilles. Mais les résultats obtenus jusqu'à présent offrent déjà un grand intérêt et donnent bon espoir pour la continuation des travaux.

Sur le versant italien du Grand-Saint-Bernard, près de l'endroit où finit la montée régulière, on voit encore une partie de la route romaine taillée dans le roc. Il est aisé d'en suivre le tracé sur un pareurs de 80 à 100 mètres. Elle débouche sur une sorte de plateau qui porte le nom de *Plan de Jupiter* ou de *Joux*. Des rochers escarpés le dominent. C'est à l'est de cette esplanade, au pied même des rochers qu'ont été retrouvées les tablettes votives dans les fouilles antérieures. D'après cet indice, M. Ferrero conjectura que le sanctuaire ne devait pas être cherché ailleurs, et l'événement a justifié ses prévisions.

Bâtir sur cette plate-forme n'était pas chose facile. Les inégalités du sol durent être tout d'abord corrigées. Au lieu de s'al-

tarder à les aplanir, travail long et peu utile, les architectes romains préférèrent établir un sol artificiel en pierres taillées; par ce moyen le monument se trouvait plus élevé, et assis en même temps sur une base plus solide. Puis, afin de ne pas occuper une trop grande partie du plateau, ils entaillèrent le roc et y firent entrer un angle de l'édifice. Les fouilles ont permis de lever le plan du temple avec beaucoup d'exactitude. Il offre l'aspect d'un rectangle dont les grands côtés, à l'est et à l'ouest, mesurent 41^m,30 et les petits côtés 7^m,40. Un mur, dont les traces sont visibles sur le sol, en divisait la longueur en deux parties inégales. A l'intérieur, le pronaos a 2^m,45 de longueur, la cella environ 8^m,45, c'est-à-dire un peu plus de deux fois et demie la longueur du pronaos; la largeur commune est de 5^m,80. Nous avons tenu à donner ces chiffres, pour bien faire saisir la petitesse du monument. On s'étonnera peut-être de ces dimensions si restreintes. Mais, répond M. Ferrero à qui nous empruntons ces détails, il faut se rappeler que ce sanctuaire n'était à vrai dire qu'une chapelle ou oratoire, où les voyageurs invoquaient Jupiter et déposaient leurs offrandes en passant. On n'y accomplissait pas de grandes cérémonies, et le concours des fidèles n'y fut sans doute jamais considérable. C'est isolément ou par petits groupes qu'ils se présentèrent toujours devant le dieu. D'ailleurs, on a vu que l'espace était mesuré à l'architecte, et que le choix de l'emplacement ne lui était pas laissé. En pareil cas, les constructeurs romains furent souvent contraints de modifier les usages et les formes traditionnelles. Et, s'il faut nous autoriser d'un exemple convaincant, les proportions singulières du temple de la Concordie, à Rome, s'expliquent de cette manière. Pris entre des rues et le pied du Capitole, l'architecte dut rogner sur la longueur pour augmenter la largeur. C'est encore par des raisons topographiques qu'on peut rendre compte d'une autre anomalie, dans la disposition du temple de Jupiter Poenicius. Il n'est pas orienté suivant la coutume; mais c'est au nord qu'est exposée la façade. Or, Vitruve nous rappelle que « les édifices sacrés, lorsqu'ils

avoisinent un chemin public, doivent être placés de telle sorte que les passants puissent les regarder et les saluer une fois arrivés en face ».

Un fragment jadis détaché, aujourd'hui remis en place, prouve que le temple était en anzis, c'est-à-dire que les deux murs latéraux, dépassant la cella ou partie principale de l'édifice, s'avancèrent jusqu'au niveau de la colonnade antérieure. Alors, au lieu de colonnes, on se servait de pilastres pour terminer les murs. C'est la base mutilée d'un de ces pilastres qui a donné le moyen d'éclaircir cette question. Poussant plus loin ses conjectures, M. Ferrero se demande si, en raison de la température rigoureuse à une telle altitude, la façade même n'était pas pleine et fermée par un mur avec une porte centrale. Pour vraisemblable qu'elle soit, cette hypothèse mériterait confirmation. La construction était en pierres; on n'a trouvé aucune brique. Des revêtements et des corniches de marbre décoraient l'intérieur. Le toit était couvert de tuiles dont on rencontre souvent les débris avec les marques de fabrique; la plupart venaient d'Aoste. Et chaque ligne de tuiles se terminait par un antéfixe de terre cuite.

Les objets extraits de terre au cours des travaux, peut-être des ex-voto, sont en petit nombre et de mince importance. Il convient pourtant de signaler une assez grande quantité de monnaies gauloises et romaines. À part les empreintes sur briques et plusieurs lettres taillées sur des fragments de pierre ou de bronze, les fouilles n'ont donné aucune inscription. Les précédents chercheurs avaient été plus heureux; nous avons pu examiner les tablettes votives par eux découvertes, et constater que la plupart ont été offertes par des soldats ou des vétérans; la mine de ces ex-voto est sans doute épuisée. Aussi, en l'absence de tout document épigraphique, ne saurait-on se faire une idée satisfaisante, ni du dieu placé dans le sanctuaire, ni du culte qu'on lui rendait. Tout porte à croire qu'à une époque très reculée les peuplades de ces contrées adoraient sur la montagne une divinité tutélaire. Lorsque la domination romaine s'étendit jusqu'aux Alpes, les vainqueurs transformèrent cette vieille divinité italique, appelée *Penn* par quelques-uns, analogue peut-être au

Cocunus dont on a trouvé les traces dans les monts Salins, et lui imposèrent le nom et la puissance de Jupiter. Beaucoup des ex-voto sont d'ailleurs dédiés *Poenino*, sans que Jupiter soit mentionné. Il est à remarquer que souvent des dénominations locales sont jointes au nom de Jupiter, par exemple : *Olympius*, *Vesuvius*, *Caerius*, *Tarpeius*, *Capitolinus*, *Fogutalis*, *Viminus* ¹. Or la plupart de ces épithètes, entre autres celles que nous venons de citer, sont tirées de lieux élevés. Et l'on en peut conclure que Jupiter était regardé comme le maître des hauteurs. Une inscription de Styrie le désigne même comme dieu des sommets : *Jupiter Optimus Maximus Culminalis*. Sa protection s'étendait sur tous ceux qui s'engageaient dans les montagnes. C'est lui qui les soutenait dans les fatigues de cette route longue et pénible et détournait d'eux les dangers. Aussi, arrivés au terme de la montée du *montus Poeninus*, les voyageurs éprouvaient le besoin de le remercier pour son assistance précédente et de la lui demander encore pour la seconde partie du trajet. Il faut avoir accompli cette ascension en hiver, lorsqu'une profonde couche de neige recouvre la terre, pour comprendre la joie des voyageurs en arrivant au temple de Jupiter Poeninus.

Les renseignements font défaut sur la construction du monument. On suppose qu'il remonte à l'époque où, la Rhétie conquise (15 av. J.-C.), de grands travaux de voirie furent entrepris dans cette région pour faciliter les communications avec la Germanie. La plus ancienne des tablettes votives dont on ait pu déterminer l'âge ne remonte qu'à Tibère. La date de l'abandon du sanctuaire n'est pas davantage connue; il fut détruit, selon toute vraisemblance, au x^e siècle, lorsque saint Bernard de Menthon fonda son célèbre hospice, à 500 mètres de là environ, sur la versant suisse. Les matériaux servirent à la construction du nouvel édifice. Mais il faut se garder de croire que les Romains n'eussent pas, eux aussi, songé à procurer un asile aux voyageurs. A côté du temple, sur le *Plen de Jupiter*, s'élevait une *mansio*, refuge ou hôtellerie, que valent l'itinéraire d'Antonin et la Table de Peut-

¹ Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1885, t. XVIII, p. 72.

tiager. Même après la cessation du culte païen, cette maison hospitalière ne disparut pas. Il semble qu'elle subsistât au viii^e ou au ix^e siècle, puisqu'on a déterré, parmi les monnaies gauloises et romaines, une pièce d'argent de Charlemagne ou de Charles le Chauve, et d'autres pièces carolingiennes. C'est pour remplacer la monnaie romaine, délaissée peut-être et ruinée à son tour, que saint Bernard établit son couvent. Plusieurs problèmes sont donc encore à résoudre, et les fouilles ont plutôt éclairé la topographie du temple que son histoire. Mais elles ne sont pas terminées, et si elles réussissent dans la suite, comme en 1890, nous ne tarderons pas à bien connaître le *Plan de Jupiter du Grand-Saint-Bernard*.

Les fouilles de Pompéi se poursuivent sans relâche et avec autant de rapidité que les crédits le permettent. La dernière période a été assez fructueuse. Les efforts se sont portés sur deux points, vers le centre de la ville, le long de la *strada di Nola*, qui conduît à la porte du même nom, et au sud près de la *porta di Stabiae*. En cet endroit, plusieurs inscriptions intéressantes pour la généalogie des familles de l'aristocratie pompéienne ont été exhumées. Quatre fragments rapprochés les uns des autres et complétés par M. Sogliano à l'aide d'hypothèses presque certaines, nous apportent un renseignement nouveau sur l'état de la religion à Pompéi. Il s'agit d'une certaine Alcia, fille d'un *princeps coloniar*, qui se qualifie de *sacerdos Veneris et Cereris*. Vénus, en le fait, était en honneur dans le pays qui entoure Naples. Ces riantes contrées devaient un culte particulier à la déesse des plaisirs et de la beauté. A Capoue, à Baïes, à Sorrente, nous la voyons adorée. Pompéi la considérait aussi comme sa protectrice; et, joignant au nom de la déesse celui de Sylla ou de son neveu Publius Cornelius Sylla, elle s'appela *colonia Veneris Cornelia*. Jusqu'à présent, néanmoins, on ignorait que Cérès et Vénus y eussent les mêmes prêtresses et les mêmes autels. Si les inscriptions l'attestent pour Sorrente, Casinum, Sulmona, elles ne fournissent à Pompéi que des *sacerdotes Cereis* ou des *sacerdotes* sans qualificatif. L'inscription d'Alcia ne manque donc pas d'importance. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner en voyant Cérès

miée à Vénus. De même que Bacchus, sous le nom de Liber, protégeait la virilité des hommes, Cérès-Libera favorisait la fécondité des femmes. Des attributions identiques n'ont pas tardé, comme il est naturel, à faire confondre les deux déesses.

Près de la *strada di Nola*, on a déblayé des maisons particulières. Les murs de plusieurs d'entre elles offrent des peintures dont on retrouvera la copie dans les *Mittheilungen*. C'est Phèdre et Hippolyte; la chute d'Icare; Marsyas, Pallas et les Muses; Hercule et les Hespérides; le départ de Chryseïd; Élyse et Circé; Narcisse; le jugement de Paris, sujets classiques, encore en bon état. Une autre représentation nous intéresse ici davantage. Elle surmonte l'antel d'une maison très spacieuse. On y voit le Génie familial, entouré de ses servants, en train de répandre une libation; mais il est deux fois reproduit. Pourquoi cette anomalie? Un graphite placé sous l'une des figures peut servir à l'expliquer. Il est ainsi écrit : EX SC. M. Mau lit : *ex senatus consulto* et croit que ces mots font allusion au sénatus-consulte grâce auquel le Génie d'Auguste pénétra dans les sanctuaires domestiques. Nous aurions donc ici à la fois le Génie de l'empereur et celui du maître de la maison escorté de sa famille. La forme et la grandeur des lettres, qui sont d'une bonne époque, autorisent encore cette manière de voir. Et la peinture de Pompéï vient confirmer fort à propos ce que nous disions plus haut de la diffusion de ce culte impérial.

Bien que le présent Bulletin soit surtout destiné à faire connaître les nouveaux renseignements fournis par les fouilles sur la religion romaine et les monuments du culte romain, nous ne croyons pas sortir de notre domaine en parlant aussi, à l'occasion, des temples grecs si nombreux dans le sud de l'Italie. Ils furent construits sans doute par des Hellènes, pour adorer des divinités helléniques. Mais, plus tard, lorsque Rome eut étendu sa domination sur les contrées méridionales de la péninsule, ce qui était grec en ces pays devint romain, la religion comme les institutions civiles. À ce titre nous pouvons revenir sur les trouvailles faites dans la Grande-Griche. Aussi bien, et cette raison pourrait nous dispenser des autres, les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des*

Religions doivent être tenus au courant de tout ce qui se découvre en Italie, au midi comme au nord, surtout quand les édifices retrouvés sont considérables. Tel est le cas de ceux qui viennent d'être remis au jour sur l'emplacement de l'antique Locri.

La colonie des Locriens Epizephyriens, fondée selon toute vraisemblance au début du vi^e siècle, n'a pas toujours été bien identifiée. Grâce au duc de Luynes en particulier, on sait qu'elle était située en réalité sur la côte méridionale de la Calabre, un peu au sud de *Gerace Marina*, à 10 kilomètres environ au nord du cap Spartivento. En 1879, François Lenormant, voyageant dans cette contrée d'où il rapporta les matériaux de sa *Grande Grèce*, avait remarqué dans les ruines de Locri une construction hellénique, que les gens des alentours étaient en train de démolir. L'Algérie n'est pas la seule à connaître les Vandales. Il informa la Direction des Antiquités.

Dix années s'écoulaient sans qu'une étude scientifique de ces précieux restes fût entreprise. L'œuvre de destruction continua. Aussi, lorsqu'en novembre 1889 les fouilles furent décidées sur les instances de M. Petersen, premier secrétaire de l'Institut archéologique allemand, une bonne partie du monument avait disparu. Il en restait cependant assez pour que M. Orsi, chargé de conduire les travaux, et M. Petersen, aient pu, chacun de leur côté, reconstituer à peu près dans son entier le temple signalé par Lenormant. Ces deux mémoires, où se remarque la plus scrupuleuse exactitude, peuvent servir non seulement aux archéologues, mais tout aussi bien aux architectes. Toutes les pierres de l'édifice, pour ainsi dire, ont été mesurées. Et s'il y a parfois de petites différences entre les colon indiquées de part et d'autre, on ne saurait guère s'en étonner dans un sujet où l'hypothèse est plus d'une fois nécessaire. Nous ne pouvons suivre les auteurs dans tous les détails de leur exposé; contentons-nous d'indiquer en peu de mots les résultats principaux qu'ils ont obtenus.

On cherchait un temple, on en a trouvé deux. Ils ne sont pas contemporains; mais l'un a remplacé l'autre. Le plus ancien, dont on ne soupçonnait pas l'existence, a été, on peut le dire, détruit par les architectes grecs chargés d'édifier à la même place le plus

récent. Ils déblayèrent le terrain, laissant subsister toutefois les parties du vieux monument que le nouveau ne devait pas recouvrir. Peut-être une part des matériaux entra-t-elle dans la seconde construction ; mais il est certain que beaucoup de pierres et de moulures furent brisées en menus morceaux et formèrent un lit sur lequel reposent les dalles du temple postérieur. Grâce aux débris respectés, on a pu cependant tirer quelques conclusions sur le temple archaïque. Il ne semble pas tout à fait orienté ; mais regarde plutôt le sud-est. Il se peut qu'un double rang de colonnes ornât les deux façades. L'édifice était-il *péripète*? *hexastyle* ou *octastyle*? Les quelques fragments de colonnes retirés de terre ne permettent point de répondre avec assurance. La cella comprenait la *pronaos* et le *naos* sans *episthodomé*. Dans l'axe du *naos*, deux dés de pierre calcaire émergent du sol, le premier à peu près au centre, le second non loin du mur de fond. La seule supposition recevable est que nous ayons là les deux bases destinées à supporter l'autel et le piédestal de la statue de la divinité adorée en cet endroit. Vu la caractère fort ancien du monument et la faible épaisseur des murs de la cella, on est amené à croire que les parties supérieures étaient en bois. Ce qui donne de la valeur à cette opinion, c'est qu'on a rencontré parmi les débris plusieurs morceaux de terre cuite peinte. On y devine les restes des ornements qui, à Locri, devaient décorer les frontons et les frises, tout comme ils couvraient le fronton des temples de l'Etrurie.

Le temple ionique élevé sur les ruines du *doric* avait subsisté presque entier, nous l'avons dit, jusqu'à ces dernières années. Les deux tiers ont disparu aujourd'hui, on voit encore les endroits d'où les paysans des environs sont venus extraire des blocs de pierre. Ces longues fosses parallèles ou perpendiculaires indiquent la direction des grands côtés extérieurs, de la cella, du *pronaos* et de la façade principale, qui se rapproche plus de l'est que celle du temple précédent, sans être toutefois encore complètement orientée. Au fond de ces fosses s'étend un lit de craie sans mélange et compacte, non atteint par les destructeurs. Des sondages pratiqués sous les fondements encore existants ont prouvé que, là aussi, les pierres inférieures reposaient sur la craie. Voilà un

moyen très sûr de déterminer la direction, l'épaisseur et presque la longueur des murs. On ne connaissait pas jusqu'ici ce mode de construction des architectes anciens. Il est permis d'en conclure que le plus grand soin avait été apporté dans les travaux. Plus d'une preuve vient à l'appui de cette induction : la solidité du soubassement, les fortes dalles si bien taillées et jointes qui pavent le pourtour, les clous de fer qui les réunissent, préservés de l'oxydation par une gaine de plomb fondu : tout, en un mot, témoigne de l'attention des architectes. Le tambour inférieur d'une colonne à vingt-quatre cannelures, avec plinthe et tore, et quelques autres fragments ont suffi à démontrer que l'ordre employé était l'ionique. On a pu constater en outre que le temple comptait six colonnes de façade et seize sur les grands côtés ; c'est-à-dire qu'il était *hexastyle péristère*. Ces colonnes, formées de tambours superposés et assez semblables par leurs dimensions à celles de l'Érechthéion d'Athènes, ont un gorgéon garni de fleurs, autour duquel se dressent d'élégantes fleurs de lotus et des palmettes relevées de teintes rouges. Des ovales et des rais de cœur alternent dans la décoration du chapiteau. Si les dimensions de la cella ont pu être assez bien établies, on est réduit à des conjectures pour l'aménagement intérieur. Mais ce qui paraît hors de doute, c'est qu'ici, tout comme dans le temple ancien, on a retrouvé les pierres sur lesquelles reposait l'autel, juste au centre de la cella. Il est malaisé de rien conclure sur les parties de l'édifice au-dessus du chapiteau. Des fragments sculptés en grand nombre sont sortis de terre, mais si menus et défectueux qu'on est fort embarrassé pour les attribuer à la frise ou à la corniche. Les tuiles de la toiture se rencontrent fréquemment ; les architectes avaient apporté à préserver le temple le même soin qu'à l'élever.

Ce qui attirait l'attention des explorateurs, c'est surtout les sculptures des frontons. On eût pu, grâce à elles, connaître la divinité adorée en ce lieu. Malgré les recherches les plus diligentes devant la façade principale, on n'a rien rencontré. Les fouilles ont été plus heureuses à l'ouest où, dès les premiers jours, un beau groupe en marbre de Paros fut découvert à une faible profondeur. Tout autour, des fragments épars montrent que les sculptures

tomberent jadis et se brisèrent. Les gros morceaux ont dû servir à faire de la chaux; mais celui-ci, sans doute assez tôt caché sous la terre, put échapper à la destruction. Il représente un fort cheval lancé au galop, sur le dos duquel un bel adolescent s'appuie plutôt qu'il n'est assis. La tête du cavalier a disparu. Une sorte de monstre marin, barbu, à tête et buste d'homme, à queue de poisson, semble soutenir de sa tête le poitrail et de sa queue l'arrière-train du cheval. Le style de tout l'ensemble paraît devoir le faire attribuer à un artiste ionien qui vivait à la fin du *v*^e ou au début du *iv*^e siècle avant J.-C. Un groupe semblable occupait l'autre côté du tympan; quelques débris sont seuls parvenus entre nos mains. M. Petersen fait en outre allusion à une statue de femme, dont il donne la reproduction. M. Orsi ne la mentionne même pas. Elle n'a pas été extraite pendant les fouilles; elle doit provenir cependant, d'après les témoignages recueillis, du temple de Locri. M. Petersen croit qu'elle occupait le centre du fronton occidental. Mais le marbre est fort endommagé, la tête manque, et il est difficile d'identifier ce personnage féminin.

Pour nous en tenir aux deux groupes, il faut sans doute les considérer comme représentant les Dioscures soulennés sur la mer par un Triton. Peut-on en inférer que ce temple leur était consacré? Non, sans doute; autrement leurs images eussent occupé, à l'est, le fronton principal. Mais il est tout au moins permis de croire que les Locriens, qui attribuaient aux Dioscures tout le mérite de leur grande victoire sur les Crotoniates, au bord du fleuve Sagras¹, les avaient associés, lors de la reconstruction du temple, au culte de la principale divinité. Aucun fragment épigraphique n'ayant été tiré de terre, non plus que les sculptures de la façade orientale, il paraît impossible d'identifier cette divinité elle-même. Tit-Liv² parle d'un sanctuaire célèbre de Proserpine chez les Locriens. Mais il le place hors de la ville; la nôtre est à l'intérieur des murailles et s'y trouvait déjà du temps de Pyrrhus dont s'occupe l'historien. D'ailleurs, en examinant un

1) Aujourd'hui l'Alari, à 25 kilomètres environ au nord de Cassano.

2) XXIX, 18.

riches dépôt de terres cuites, formé des débris de l'ancien temple ou des ex-voto offerts au nouveau. M. Orsi n'y a pas aperçu de figures représentant Proserpine. Beaucoup d'entre elles au contraire, à cause du fruit et de la colombe qu'elles portent, pourraient s'interpréter en Aphrodite. La question reste donc pendante, sans qu'on puisse espérer la voir bientôt résolue. Une seule chose est certaine, c'est la grande vénération des Locriens pour cette divinité, puisqu'ils remplacèrent à la fin du v^e siècle, par un édifice plus beau, le temple antérieur de deux siècles et peut-être contemporain de leur venue sur les côtes du Bruttium.

Parmi les découvertes de ces dernières années, concernant la religion romaine, l'une des plus intéressantes a été faite en Afrique. Quel que la publication en remonte à 1889¹⁾, nous croyons devoir en entretenir les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, à qui elle n'a pas encore été signalée. Il s'agit de quatre cent vingt-six stèles, entières ou fragmentées, exhumées en Tunisie, sur l'emplacement de l'ancienne Thigrica, aujourd'hui Ain-Tounga, près de Téboursouk. C'est par l'effet du hasard que la trouvaille eut lieu. L'entrepreneur chargé d'achever la partie de la route du Kef à Tanis, voisine d'Ain-Tounga, détacha une première stèle couverte d'écriture et de représentations figurées. Les recherches qu'il entreprit alors furent couronnées d'un heureux succès, et donnèrent la plus riche collection de dédicaces à Saturne qu'on possède jusqu'à ce jour. Les textes de ce genre ne sont assurément pas rares; et la Proconsulaire, la Numidie et la Maurétanie en ont déjà fourni en quantité. Mais la plupart du temps ces inscriptions se rencontrent isolées, ou du moins réunies en petit nombre. Ain-Tounga nous offre un ensemble considérable de monuments propres à jeter sur le culte du dieu un jour tout nouveau. MM. Ph. Berger et Cagnat les ont étudiées avec beaucoup de science. Nous résumerons ici leurs conclusions :

« Ces stèles, dont la hauteur varie de 66 centimètres à 1 mètre, étaient placées debout, l'extrémité inférieure enfoncée dans le

1) Cf. le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1889, p. 237-255.

sol, l'une à côté de l'autre et assez serrées. On n'a retrouvé aux environs aucune trace de construction, soit peut-être celles d'un mur qui formait enclos : ces ex-voto étaient donc disposés dans une sorte d'enceinte sacrée, à ciel ouvert, soit isolée dans la campagne, soit formant l'annexe d'un temple qui reste à découvrir. — Cette disposition qu'on a remarquée dans la disposition des pierres n'existe ni dans les inscriptions, ni dans les figures qui les couvrent. Certaines stèles ont une inscription accompagnée de diverses représentations. Parfois l'inscription est seule ; parfois, au contraire, elle fait défaut et il n'y a que des figures ; enfin, dans deux cas, la pierre est restée complètement nue, sans doute par suite de quelque hasard. On voit donc que la liberté la plus complète était laissée aux dédicants pour orner leurs ex-voto. Et cependant il est remarquable que la fantaisie ne se donnait pas libre carrière. Il y a comme un cercle de formules et d'attributs dont les lapicides d'Aïn-Tounga ne se sont pas écartés. On ne saurait s'en étonner pour les inscriptions votives dont la langue était presque immuable, où les formules consacrées ne pouvaient guère être modifiées au gré de chacun. Mais le fait est plus intéressant en ce qui concerne les sculptures. Il faut croire, et rien n'est plus naturel, que tous les symboles ici reproduits offrent quelque rapport avec le culte de Saturne. A ce titre surtout, la découverte d'Aïn-Tounga est précieuse.

Toutes les représentations ne sont pas claires, et certaines d'entre elles ne sauraient être déterminées avec exactitude. Mais il en est d'autres sur lesquelles il n'y a aucun doute à élever. Ce sont parfois de simples motifs d'ornementation, comme les fleurs, très nombreuses sur nos stèles ; plus souvent des attributs religieux, comme le croissant, la serpe, la pomme de pin, la grenade, le pavot, le raisin, la palme ; ou enfin des symboles de l'offrande présentée par les adorateurs, l'autel, le bœuf ou le taureau, la brebis ou l'agneau, les hucrenes, les têtes de bœuf, les gâteaux. Les attributs religieux sont le plus souvent placés en haut de la pierre ; les autres à la partie inférieure. MM. Berger et Cagnat pensent que les stèles en elles-mêmes étaient des monuments

sacrés : on les plaçait pour perpétuer le souvenir d'un sacrifice offert en accomplissement d'un vœu. Elles n'occupent pas l'intérieur d'un temple ; elles se dressent dans une sorte de *trumeau*. Et cependant Thigrica devait, selon toute vraisemblance, présider un sanctuaire de Saturne. En effet, plus de la moitié des inscriptions (cent cinquante-deux sur deux cent quatre-vingt-dix-sept) sont dédiées par des prêtres du dieu. Pourtant cette enceinte sacrée ne leur était pas réservée, puisqu'une grande partie des dedicants n'ont pas exercé les fonctions sacerdotales. Il faut sans doute croire, vu le nombre de ces prêtres, que le sacerdoce était annuel, et que les fidèles tenaient à l'honneur d'avoir été revêtus de cette dignité, et la mentionnaient ensuite avec soin sur le monument consacré par eux. On peut même se demander si la cause de l'ex-voto n'est pas la dignité même que le fidèle vient d'obtenir. La formule *ob sacerdotium*, qui se rencontre sur plusieurs textes, donne quelque créance à cette hypothèse. Quant aux simples fidèles, leur offrande n'était qu'une action de grâces pour des faveurs reçues de Saturne.

Les prêtres d'Ain-Tounga sont tous de naissance libre, sauf un seul qui se qualifie de *libertus*. L'ingénuité n'était donc pas requise pour remplir ces fonctions. Aucun des noms de ces dévots de dieux n'est purement indigène. Des surnoms, quelques gentilices même peuvent être identifiés avec des dénominations puniques, en tout cas ne témoignent pas d'une origine romaine. Mais un vocable latin les accompagne toujours. Et la plupart du temps les dedicants portent les *tria nomina*, ou du moins le gentilice et le surnom. « De tout cela, disent MM. Berger et Cagnat, il résulte que ce sanctuaire ne peut guère être antérieur à la fondation d'un établissement romain un peu important à Thigrica, c'est-à-dire au milieu du II^e siècle. » L'examen des caractères épigraphiques conduit au même résultat. Les quatre cent vingt-six stèles ne doivent donc pas remonter au delà de la seconde moitié du II^e siècle ; peut-être même n'appartiennent-elles qu'au III^e.

Carthage en disparaissant n'avait pas entraîné dans sa chute les dieux qu'elle adorait. Tanit et Baal-Hammon survécurent à

la grande cité. Au temps de l'empire romain, nous voyons qu'ils obtiennent encore un culte et des honneurs. Mais ils ont changé de nom et de caractère et revêtent parfois de nouveaux attributs. Carthage évanouie, l'Afrique n'avait plus les moyens de résister ni aux armées, ni aux mœurs romaines. Aussi l'assimilation fut-elle presque complète; et parmi tant d'inscriptions que l'Algérie et la Tunisie nous ont rendues, l'immense majorité, même parmi les monuments privés, est rédigée en langue latine, et porte l'empreinte du génie romain. Si Rome envahit tout, elle détruit beaucoup moins qu'on ne serait tenté de le croire. Son soin inconscient, mais réel, fut de transformer, non de ruiner. On le constate surtout à propos de la religion. De même que les divinités italiques avaient pris un nouvel aspect au contact du panthéon hellénique, de même les dieux phéniciens se modifièrent et se confondirent peu à peu avec les dieux de Rome. Tanit est devenu Cérès et Baal-Hammon s'appelle désormais Saturne. Nous en avons une preuve manifeste dans les inscriptions d'Ain-Tounga. Sur toutes les stèles, en effet, le dieu est dit *Saturnus Augustus*. Or cette dernière épithète est réservée aux divinités romanisées. D'ailleurs, ce Saturne africain se distinguait tellement de l'autre, qu'une inscription de Tunisie était dédiée *Au Saturne Grec*, à Krmas. Les Africains se rendaient donc bien compte que leur Saturne était d'une nature particulière. De même que Baal-Hammon avait été, à l'époque punique, la grande divinité mâle adorée dans le nord de l'Afrique, Saturne reçut la préférence à tous les autres dieux au culte assidu en Proconsulaire, en Numidie et en Maurétanie. Tertullien le disait à ses contemporains : *Anle Saturnus deus penes nos nemo est*. Ce qui achève de prouver l'identité de Saturne et de Baal-Hammon, c'est que bon nombre de symboles qui se rencontrent sur les ex-voto d'Ain-Tounga existent aussi sur des monuments élevés en l'honneur du dieu phénicien.

Cette découverte d'Ain-Tounga nous éclaire donc à la fois sur le culte du Saturne romano-phénicien et sur la méthode employée par les Romains dans la conquête du monde. Nous l'avons déjà indiquée en parlant de Jupiter Poeninus. Ils s'attachaient à

conserver tout ce qui était compatible avec leurs lois et leurs idées. Or le panthéon romain, chacun le sait, était accessible à toutes les divinités étrangères. Les divinités orientales y entraient tour à tour depuis la fin des guerres puniques. Baal-Hammon y pénétra lui aussi sous le nom de Saturne. Rome s'était hellénisée du fait de la civilisation grecque, supérieure à la sienne. Mais, sous l'empire, lorsqu'elle se fut fait une civilisation propre, elle romanisa les peuples subjugués par ses armées.

Act. Aubottrev.

LA RELIGION ET LE THÉÂTRE DANS L'INDE

Il y a juste un siècle — 1789 — que William Jones publiait sa traduction de *Calandala*, « qui peut être considérée comme le point de départ de la philologie sanscrite »¹. Depuis, presque tous les drames sanscrits de quelque importance ont été publiés, traduits, commentés. Or, après ce travail séculaire, il y a dans l'histoire du théâtre indien plus d'obscurités que de certitudes, et plus d'aventureuses hypothèses que de faits vérifiés. Tournait-on dans un cercle? On a pu le craindre. Le récent ouvrage de M. SYLVAIN LÉVI nous rassure². Nous avons fait avec lui une étape décisive. Sans doute toutes les difficultés ne sont pas résolues, et il était impossible qu'elles le fussent : mais le chaos se débrouille, le plan général apparaît, et nous entrevoyons enfin la possibilité d'obtenir, avec de la patience et de la méthode, une lumière satisfaisante. Nous n'avons pas à exposer ici les résultats considérables de ce travail dans le domaine de l'histoire littéraire. Nous nous proposons seulement de grouper, en les résumant, les renseignements qu'il nous donne sur un fait digne d'attention : la connexité du théâtre et de la religion dans l'Inde.

La tradition indienne fait remonter aux dieux l'origine du théâtre. D'après le *Bhāratya-nāṭya-śāstra*, Brahmā composa un nouveau Veda avec des éléments empruntés aux quatre autres : au Rig il emprunta la danse dramatique ; au Sama, le chant ; au Yajur, la mimique ; à l'Attharva, les passions. Ce cinquième Veda fut le Veda dramatique (*Nāṭya-veda*). L'architecte des dieux, Viṣvakarman, construisit une salle de spectacle, et le muni Bharata fut le directeur de ce théâtre divin. D'autres dieux concoururent à la formation de l'art nouveau en enseignant au muni diverses danses : Çiva inventa le *śhūḍa*, Parvati le *śhaya*, Kṛṣṇa le *śhāsa-mandala*. Visnu est l'auteur des quatre manières dramatiques.

1) Max Müller, *Ancient Sanskrit Literature*, p. 1.

2) *Le Théâtre indien*, par Sylvain Lévi. (Bibl. de l'École des Hautes-Études, fasc. 82.)

Telle est l'origine légendaire du théâtre. Sur l'origine historique, nous n'avons aucun renseignement précis. Tout d'abord doit être écartée l'hypothèse qui fait du drame indien une importation hellénique : la réfutation que M. Lévi oppose à Windish, le meilleur avocat de cette mauvaise cause¹, est, croyons-nous, décisive. Si le théâtre est un produit indigène, on pourrait-on supposer qu'il est tel, comme il l'a été ailleurs, un rameau détaché du culte, un produit de la liturgie? Certes! Mais appuient cette supposition. Une quarantaine d'hymnes védiques ont la forme de dialogues : tel de ces dialogues, comme celui de Yama et de Yami, est un embryon de drame. On sait aussi que des récitation avaient lieu durant la célébration des sacrifices : « A un sacrifice en l'honneur des mânes, que le sacrifiant fasse entendre le Vêda, les traités des devoirs (*dharmaśāstra*), les légendes (*śākhāna*), les histoires (*skānda*), les traditions (*purāṇa*), et les textes additionnels du Vêda (*śāṭa*) »².

Il fallait bien peu de chose pour que ces déclamations devinssent de véritables représentations théâtrales³. — Dans l'*ācramedā* et le *parusānamedā* (sacrifices du cheval et de l'homme), un dialogue s'élève à lieu entre les brahmanes officiants et les femmes du sacrifiant. Dans la cérémonie nommée *maṇḍarata* prenant place de véritables petites scènes, des farces en raccourci : un Arya et un Çādra se disputent une peau blanche taillée en rond (*cvetana surma parimandalam*), en échangeant quelques paroles ; finalement le Çādra se sauve et l'Arya le poursuit en le battant avec la peau. Un Brahmacārin et une courtisane s'injurient : « — Mauvais sujet! débauché! — Et de toi, vile prostituée, torchon du village!... » La scène finale a lieu *śatrapedī*, dans la coulisse⁴. Ces quelques faits suffisent à établir l'existence dans la religion védique d'un certain élément dramatique, dont il importe de tenir compte dans la question des origines du théâtre indien.

L'influence de la religion sur le théâtre devient plus visible après l'établissement des cultes sectaires.

Le Kramānāṁ agit ici tout particulièrement. Fondée sur une sé-

1) E. Windish, *Der griechische Einfluss im indischen Drama*. Berlin, 1882.

2) *Mānvalkyaśāstra*, III, 222.

3) Une avant l'ère chrétienne (des-relief de Sanchi), les récitation épiques s'accompagnent de gestes, de danses, de chants. Plusieurs chapitres y prennent part. La lecture mène un théâtre. — Un des noms qui désignent le comédien, *Kāvāna*, rappelle les dieux de Hama, Kupa et Laza (*Kuphava*) qui, dans le *Rāmāyana*, vont de ville en ville chanter le poème de Valmiki.

4) *Āśāṭyāna*, *Granta-Sūtra*, 4, 3, 10-17. — Weber, *Ind. Arch.*, I, p. 613 pp.

diversité légende d'héroïsme et d'amour, éprise de fêtes solennelles, de spectacles pompeux, de danses, de chants et de musique, la religion de Kṛṣṇa devait naturellement faire une place à l'art dramatique. Le *Bori-rāmpa*, probablement antérieur aux drames classiques, décrit la *saṁudra-yātrā* (pèlerinage à la mer) célébrée par les Yādavas, sujets de Kṛṣṇa, après la mort d'Andhaka : les Apsaras dansent le *rāsa* (ronde inventée par Kṛṣṇa), en prenant la langue et le costume du pays ; elles représentent ensuite la mort de Kāṁsa et les autres exploits de Kṛṣṇa. Le rāsi Nārada, chargé du rôle du bouffon, égale l'assistance par des imitations burlesques.

Un trait de cette description est à retenir : dans ces fêtes qui ont lieu à Dvāravātī, capitale de Kṛṣṇa, les Apsaras se servent de la langue du pays : cette langue était celle des Cārasena (pays de Mathurā), dont Dvāravātī était une colonie. Or le plus important des quatre prākṛits, le seul même qui soit couramment employé dans les drames, est précisément le *prākṛit*, le dialecte des Cārasena. Cette circonstance semble établir un rapport de filiation entre les anciennes représentations kṛṣṇaites et le drame classique. La vieille langue théâtrale n'a pas été expulsée entièrement par le sanscrit, et sa présence dans le Nāṭaka en atteste les antécédents religieux.

Le Kṛṣṇaisme n'a jamais cessé d'exercer une influence prépondérante sur l'évolution du théâtre indien : c'est lui qui, au *x^e* siècle, crée, avec le *Ghṛa-govinda*, une forme nouvelle à mi-chemin entre l'hymne et le drame ; c'est lui qui, au *xv^e*, fonde, avec le *Caitanyacandraya*, le théâtre apologetique ; c'est lui enfin qui a présidé à la naissance du drame populaire en langue vulgaire.

Le théâtre a trouvé auprès de Śiva le même faveur qu'auprès de Kṛṣṇa. Śiva est le patron du drame classique. Il a inventé la danse violente, le *nṛtta*. Il est le roi des mime (nāṭyaṅga), le grand mime (*mahānāṭa*), il se plaît aux spectacles (*nāṭyaṅga*). Son épouse Pārvatī a inventé la danse légère et tendre, le *lāsya*.

Tout autres étaient les dispositions des religions hétérogènes, à l'origine du moins. Les sâtras bouddhiques et jaïnistes interdisent sévèrement aux fidèles d'assister aux représentations dramatiques. Mais ces défenses furent vaines : il fallut pactiser avec le théâtre. On chercha tout au moins à le sanctifier, à en faire une école de vertus. Nous trouvons plusieurs notions de drames bouddhiques : un seul a survécu, le *Nāgāsāṇḍa*, mais il n'était certainement, ni une exception. Ce drame est un véritable sermon sur la charité. D'autres retraçaient probablement des scènes de la légende du Bouddha, comme c'est aujourd'hui le cas dans les monastères du

Tibet et en Birmanie. Quant aux Jains, il existe plusieurs drames écrits par des auteurs de leur secte, et dont le sujet est pris dans les légendes jainas, par exemple, le *Rajamalaprobodha* de Yaçasandha, qui a pour héros l'Arhat Nemi.

Transformé ainsi en instrument de propagande, en auxiliaire de l'enseignement religieux, le théâtre l'est resté à travers les temps. Au xiv^e siècle, le réformateur Caitanya — qui se prétendait une incarnation de Kṛṣṇa, prêchait la foi comme seul moyen de salut et y admettait toutes les castes, — fit un usage systématique du théâtre pour répandre ses doctrines. Tous ses disciples s'attachèrent à composer en l'honneur du maître des pièces, dont leurs bonnes intentions faisaient d'ailleurs le seul mérite. Le plus célèbre de ces drames, le *Caitanyacandrodaya*, dont l'auteur Kṛṣṇakarnapūra est postérieur au grand apôtre d'une seule génération, met en scène Caitanya lui-même. Les réformateurs modernes ont suivi cette tradition. Le docteur de la Nouvelle Dispensation, Keshab Chunder Sen, fit représenter en 1882 un drame, le *Nava-Creddhanta*, composé à sa demande par un de ses fidèles. Keshab en personne y joua le rôle d'un jongleur et y exécutait divers tours symboliques, dont l'objet était de rendre sensible le syncretisme religieux qui forme la base de sa doctrine : l'un d'eux consistait dans la combinaison instantanée en un seul signe de la croix, du croissant, de l'om, du trident shivite et du khanti vishnouïte. On y voyait aussi une colombe aspirante, figure du Christ, et une autre descendant du ciel avec, au col, un fillet où se lisait : *Nava-Bhaktant jai!* (Vive la Nouvelle Dispensation !)

L'existence de cette dramaturgie théologique n'a rien de surprenant : de tout temps, en effet, le théâtre religieux a été, entre les diverses formes de l'art dramatique, la plus populaire dans l'Inde. On ne saurait en douter, si on jette un coup d'œil sur l'histoire de la *gôṭī*. Nous avons reconnu plus haut dans ces *negatīras* du culte du Kṛṣṇa les prototypes des grands drames classiques de Kālidāsa et de Bhāsa. Mais ce nouvel art, trop savant et trop raffiné pour être autre chose qu'un divertissement aristocratique, laisse intact le vieux théâtre populaire. Monotonie, enfantine, souvent grossière, parfois obscène, mais enracinée et vivace, la *yātrā* est mourir d'épuisement le *nāṭaka* et lui survécut. L'histoire littéraire ne sait rien de cette vie obscure : mais de nos jours une nouvelle fleuraison a couvert le vieux tronc toujours plein de sève. De pieux et avides Brahmanes ont conçu l'idée d'un art nouveau, à la fois digne des goûts instruits et accessible au peuple. Ils ont pris la *yātrā*, et en lui laissant ses cadres traditionnels et sa langue comprise de tous,

de l'ont épurée et embellie sur le modèle du *nâṭaka*. Kṛṣṇakamala Goswāmī est le plus illustre réformateur de la yātrā : il a fait représenter, de 1869 à 1874, plusieurs pièces, où son ingénieux talent s'exerce sur le thème obligé des amours de Kṛṣṇa et de Rādhā. Voici donc élevée à la dignité de genre littéraire ce que la *Calcutta Review* appelait, en 1851, un « spectacle dégoûtant ». Rien d'artificiel dans ce mouvement : les yātrās sont en progrès constant, au témoignage des rapports officiels.

Ainsi se confirme sous nos yeux ce fait capital qui nous semble dominer toute l'histoire du théâtre indien, telle qu'elle nous est présentée dans le livre de M. Levi. C'est la religion qui a créé et recréé le drame ; c'est du temple qu'il est sorti et c'est là aussi qu'il est retourné chaque fois qu'il a éprouvé le besoin d'un rejuvenescement. L'Inde a raïssé dans sa légende : le théâtre lui vient des dieux.

Louis Fimre.

LA LANGUE ORIGINALE

DES ACTES DES SAINTES PERPETUE ET FELICITE

M. l'abbé Duchesne (*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1891, séance du 23 janvier) s'est proposé de démontrer que le texte grec nouvellement découvert du *Martyre de Perpetue* n'est pas l'original, mais une version du texte latin connu, version faite par un écrivain qui trop souvent tronque ce texte ou l'altère expressément, ou ne le comprend pas, ou plus simplement s'en écarte par des légères fautes. Ce requiescitur, encore plus ingénieux et spirituel que savant, m'a paru advenir à l'excès. Je vais essayer de justifier mon impression par quelques exemples.

D'abord pour les mutilations. L'écrivain grec en aurait pratiqué deux dès le prologue afin d'en affaiblir le montanisme. Mais principalement, l'équivalent de *instrumentum* ne manque aucunement dans le grec. C'est *εργον*. Et cet équivalent est bon, car *instrumentum* ne signifie pas ici, comme le veut M. Duchesne « pièces qui font autorité dans l'Eglise », mais « moyens de secours donnés à l'Eglise », comme le montre le contexte : *ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus*. Car les vertus, les effets du Saint-Esprit sont pour l'Eglise une sorte d'outillage, un moyen d'action, et non pas des pièces, des documents.

En second lieu, *lectio* n'a pas été non plus supprimé dans le grec. On lit à l'endroit correspondant *αγαπήματα*, ce qui suppose la leçon *dilectione* : « nous les exécutons avec amour ». *Lectio* est une leçon rebotante, car elle fait double emploi avec l'épilogue où le devoir de lire les vies des martyrs, aussi bien que les anciennes Ecritures, est mentionné dans le latin comme dans le grec¹.

1) Il me semble que si le traducteur grec avait voulu affaiblir le montanisme du prologue, il aurait avant tout supprimé les mots suivants : *Dei qui omnia prophetia de christo noscimus agnoscimus*. Or, on lit en grec : « *ἵνα τοῖς ἀποστόλοις καὶ ἀποστόλοις καὶ ἀποστόλοις* ».

Maintenant les fausses leçons. *Exel*, au chapitre vi, aurait été mis à tort par le traducteur grec, qui aurait lu *illico* au lieu de la bonne leçon *illico*. Je ne vois pas du tout pourquoi, dans le contexte, *illico* serait préférable. Mais surtout je demanderais comment et se peut, si M. Duchesne a raison, que le ms. 17626 de la Bibliothèque nationale donne *ibi* (L. 60 r), et confirme ainsi par un synonyme de *illico* la leçon du texte grec.

De même, il me paraît exagéré de dire que le grec défigure avec persistance le nom de l'esclave *Pelidas*. *Φελιδας* est également l'équivalent grec d'un nom propre tout à fait voisin, *Peliciolus*, diminutif de *Peliciolimus*, nuni, comme on sait, porté à Carthage. De plus, l'assonance du mot grec avec le mot latin, surtout aux cas indirects, fait assez facilement comprendre que, dans un milieu bilingue, le premier de ces mots fut employé comme synonyme du second lorsqu'on parlait grec.

J'arrive aux contresens. Le grec en aurait fait un, par exemple, au chapitre x, en prenant des diques brodés sur des habits pour des sandales. Cela ne me paraît pas évident. Le mot en litige *calliculæ* est, dans un *vetus glossarium* cité par Holstenius, la traduction de *τορυζή*, mot qui lui-même désignait des sandales en peau de chèvre pour les coureurs. De plus, le manuscrit de Saithourg a, d'après Humeau, non *calliculæ*, mais *galliculæ* qui signifie, d'après des *glossæ antiquæ mss.* mentionnées par Du Cange : *cuticula mentis pectorum*. (Cf. dans Marquardt, VII, p. 577, les *gallitææ*, *scotæ* de sandales.) Il est vrai que le même Du Cange signale aussi dans les mêmes glosses, un autre sens de *calliculæ* ou *galliculæ* : *signum vestis*. Mais tandis que *calliculæ* pour sandales est un mot d'usage courant, je ne connais pour *calliculæ*, dans le sens de *signum vestis*, que la glose de Du Cange. J'ai vainement cherché *calliculæ* dans le VII^e volume de Marquardt, pourtant si riche en ce qui concerne le détail des habits. M. Duchesne dit simplement que les anciens appelaient *calliculæ* des diques brodés sur les habits. On aurait ainsi à voir s'il l'affirme sur une autre autorité que la glose de Du Cange, qui lui-même ne donne pas d'autre exemple de *calliculæ* que notre passage.

On peut d'autant mieux hésiter entre les deux sens que le latin met les *calliculæ* tout à fait à part de la tunique : *vestitus distinctam candidam, habens* (et non *habentem*, qu'on attendrait plutôt dans le sens de M. Duchesne) *multiplices calliculæ*. Et plus loin : *distinctam habens tunicam et purpuram... habens calliculæ multiformes*. Je crainrais que ce dernier mot (dans le grec, *ποικίλα*) peut arrêter, du moins un moment, car l'épithète *multiformis* semble, au pre-

nier d'abord, convenir plutôt à des broderies qu'à des chaussures. Mais l'objection se tourne en preuve, si l'on se souvient que l'orthographe, dont la langue a été si souvent, et avec tant de raison, rapprochée de celle de notre texte latin, donne précisément à des chaussures cette même orthographe, *De virginibus sceleratis*, XII: *calceum stipant multiformem*. Quand on pense aux efforts des commentateurs pour expliquer ces malheureux *calliculas* par toutes sortes d'ornements d'habits (jusqu'à y voir des grenades, comme celles de la robe du grand prêtre juif), on éprouve un sentiment de gratitude pour le texte grec qui aujourd'hui met fin si simplement à l'embarras. Malgré la lumière qu'il nous donne, non seulement M. Duchesne a continué la tradition des *signa vestis*, mais il a, peut-être à l'occasion d'une correction aussi fâcheuse que gratuite des éditeurs anglais, accusé son traducteur grec d'avoir lu, non *calliculas* ou *galliculas*, mais *caligulas* qui ne porte aucun manuscrit. Alors les particularités de cette chaussure militaire lui fournissent une argumentation que je juge inutile d'examiner. Enfin, il explique la remarque que Perpétue aurait faite des disques brodés, par la curiosité féminine. Observation psychologique amusante, mais je crois plutôt que dans ces sortes de visions, les détails, surtout ceux sur lesquels on revient avec une certaine insistance, ont au sens spécial, particulièrement un sens symbolique.

Puisque je viens de signaler un éclaircissement dû au texte grec, on me permettra d'en indiquer tout de suite un autre, dont personne encore à ma connaissance ne lui a fait honneur. Perpétue, frappée d'un coup de cornes, tombe sur les reins, étend sa tunique sur ses cuisses, rattache ses cheveux défilés, puis se relève. Dans le texte latin (tel qu'il nous est donné par Holstenius d'après son manuscrit du Mont Cassin, puis par Ruinart qui a utilisé les leçons de deux manuscrits de Salzbourg et de Compiègne), nous lisons, aussitôt après que Perpétue a fait retomber sa tunique sur ses cuisses: *Dehinc requiescit, et disperens capillos infabularit*. Ce *requiescit* est absolument intelligible. Le grec dit: καὶ ἐντρίψασα τὸ κεφάλαιον ἐπαύσατο τὴν λαλοῦσαν. « ayant demandé une aiguille de tête ». En conséquence, ajoutons en latin le mot qui devant *requiescit* et tout redeviendra clair.

1) Le no 47636 de la Bibl. nat. porte (fol. 71 v.) *Dehinc a quo requiescit*, leçon intelligible, mais qui ne peut être que l'altération de *deum requiescit*. Ce ms., d'après M. Aubé, qui l'a signalé à l'attention, ne serait pas le même que celui de Compiègne employé par Ruinart; au contraire, d'après M. Duchesne, ce serait le même. Alors Ruinart n'en aurait pas été suffisamment relevé les variantes.

De plus, le fait que « l'aiguille de tête » a disparu des manuscrits latins connus, outre un, où la mention en est demeurée intelligible, et surtout le fait reconnu par M. Duchesne, que la mention de Thaurbo le Petit a disparu à tort de tous les manuscrits latins connus, ces deux faits montreraient que le texte grec, au cas où il serait une traduction, serait une traduction faite d'après un texte latin plus ancien que celui que nous connaissons actuellement et par conséquent antérieur aux divergences souvent si remarquables entre ces textes latins. Ainsi, d'une manière générale, les leçons du texte grec seraient préférables. Elles le seraient surtout lorsqu'elles s'accordent avec le texte latin n° 17626 de la Bibliothèque nationale, plus ancien que les autres, puisqu'il a conservé quelques traces du mot *una*.

D'autres confusions viendraient de ce que notre grec aurait les pris des nominatifs pour des ablatifs, et là fait de *dicienda* le synonyme de *cincta*. Enfin, dans un certain endroit, il aurait à la fois tremé, bouleversé et mal traduit son texte parce qu'il n'y aurait rien compris. Ignorance assez surprenante chez un homme qui, d'après M. Duchesne lui-même, vivait dans un milieu bilingue et était si familier avec la langue latine qu'il a fait passer dans son écrit des mots latins. Aussi laisserai-je absolument de côté la question de *cincta* et de *dicienda* pour me borner à dire un mot des deux autres endroits.

C'est au chapitre xx que le traducteur grec, pour n'avoir rien compris à un épisode, l'aurait à la fois mutilé, bouleversé et défiguré par un contresens spécial. Mais les manuscrits latins de Salzbourg et de Compiègne¹, aussi bien que le texte grec, font paraître pour la première fois les deux martyrs dans l'amphithéâtre sans qu'il soit question de fils. Ce qu'il y aurait ici à faire, ce serait, par la critique des différentes leçons, un essai de reconstruction du texte de cet épisode; et je ne suis nullement certain que cet essai serait défavorable au grec.

Un mot enfin sur le prétendu contresens du chapitre xviii. On veut obliger les martyrs à revêtir des costumes scythiques. Dans le grec, c'est Périptète qui refuse pour tous et obéit du tribun

significatives. J'ai déjà signalé ici pour *illuc* le même encore (100) — et parmi les passages de notre épisode examinés par M. Duchesne, lat. n° 64, intercepté au lieu de *intercedit*, ce qui s'accorde avec le grec *ἐντορεν* (ib. n°). Il faut donc traduire « à partir du moment de leur arrestation elle a recommencé... »

1) Ici y ajoutant celui de la Bibl. nat., au cas où il ne serait pas identique avec celui de Compiègne. Il porte fol. 70: *quidam promouebantur*, Rinnart indiquant dans ses variantes *dispositus*.

gain de cause. C'est ainsi qu'au chapitre xi cette sainte, qui est évidemment l'héroïne de l'opuscule, avait de même (et cela dans les deux textes) répondu pour tous au tribunal et obtenu de tel gain de cause. Or, dans le texte latin, ce seraient tous les martyrs qui répondraient, comme le montre avec évidence le mot *dicebant*, tandis que le grec a le singulier *εἶπεν*. Mais le ms. 17828 de la Bibliothèque nationale donne *dicebat*, et l'édition d'Holstenius, telle que je la trouve reproduite dans Munier, en fait autant. Je crois donc que la phrase latine *generosa illa in flammis usque constantia repugnans*, qu'il faille ou non en modifier le texte, se rapportait au moins primitivement à Péripète, et que la phrase grecque *ἡ αὐτὴ ἐν πυρσίν ἡρώς ἡσυχάζουσα* *εἰς τὸν θάνατον* donne le vrai sens.

Je ne veux tirer de ces quelques exemples, choisis entre beaucoup d'autres pour plus de brièveté, qu'une conclusion. Notre écrivain grec (à supposer qu'il soit traducteur) n'est donc pas tout à fait aussi ignorant et aussi contempteur du texte que le pense M. Duchesne. Peut-être aussi m'accordera-t-on, qu'avant de se prononcer sur le fond de la question, une comparaison détaillée des variantes latines entre elles et avec le texte serait nécessaire? Les quelques exemples auxquels j'ai dû me borner à cause de la brièveté qui m'est imposée pour le moment, ne me permettent pas d'étendre plus loin mes conclusions. Pourtant, s'il faut absolument manifester une préférence, je dirai que je *crois*, avec les éditeurs anglais et avec M. Harnack, pour plusieurs raisons que je ne puis développer maintenant, à la priorité du texte grec.

L. MARCHET.

20 juin 1901.

REVUE DES LIVRES

F. Max Müller. — *Physical Religion. — The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1890.* Londres, Longmans, Green & Co; — 1 vol., 1891.

Ce volume de l'infatigable promoteur de la science des religions antiques est de lecture agréable et instructive. Il résume la seconde série des lectures ou conférences faites par M. Max Müller à l'Université de Glasgow dans les premiers mois de 1890. On sait qu'une fondation due à l'intelligence libérale de lord Gifford a doté les Universités écossaises des moyens d'entretenir une institution de conférences annuelles portant sur les études de *Théologie naturelle*, terme qui inclut toutes les questions littéraires et philosophiques dont la religion peut être l'objet. L'histoire religieuse renaît évidemment dans ce très large cadre, et les Trustees, d'accord avec le Sénat de l'Université de Glasgow, ont chargé le célèbre professeur d'Oxford d'une quadruple série de conférences dont le volume que nous signons est la seconde. La première fut donnée en 1888 et parut en 1889 sous le titre de *Natural Religion* (cf. Rev., t. XX, p. 228 sq.).

M. Max Müller distingue, dans ce qu'il appelle *Religion naturelle* et ce qu'il ne fait pas confondre avec la doctrine de pur déisme, que le *type* idéal connaît sous ce nom, trois grandes manifestations en rapport avec les trois différents aspects sous lesquels on peut considérer son objet, soit dans la nature, soit dans l'homme ou plutôt dans l'humanité, soit dans le moi individuel. De là une triple extension, Religion de la nature ou *Physical* (ce que nous appelons par coutume *Naturelle*), *Anthropologique* et *Psychologique*. Le premier volume était consacré, développant les principes, les méthodes, les préjugés, etc. Le volume actuel traitera donc le premier des deux enseignements humains.

C'est, comme on doit s'y attendre, une œuvre de vulgarisation, mais on peut y ajouter l'épithète « aristocratique ». Le premier lecteur venu ne pourrait en effet se passer longtemps sans les dissertations du savant humaniste malgré leur clarté limpide et le soin que l'auteur a pris de se mettre à la portée d'un lecteur non spécialiste. Mais il s'adresse admirablement à toute cette classe

qui en Angleterre participe plus ou moins à la sécularité, à ce que nous appelons chez nous « le monde universitaire » et qui a besoin d'être mise à une brèche de moralismes pour laquelle il éprouve des sympathies ou des défiances, mais dont il convient à peine l'a, b, c. Neurons-nous par le droit de dire à ce propos : C'est tout comme chez nous!

En France, nous avons plutôt à lutter contre une indifférence croissante d'une éducation trop exclusivement littérale et tenue soigneusement à l'écart de toute discussion religieuse. En Angleterre et particulièrement en Écosse, on lutte plutôt à lutter contre un pli d'esprit très étroitement gouverné de ce que l'histoire religieuse est devenue depuis longtemps dans ses formes littéraires, ou du moins prétendues telles, et très peu ouverte aux postulats ou plus qu'aux résultats des recherches d'ordre purement scientifique. On peut se en apercevoir aux prononcements extrêmes dont s'accompagnent habituellement les saluaires premières pages de l'histoire religieuse pour communiquer à un public très intelligent, mais très susceptible aux certaines questions, le fruit de leurs investigations. M. Max Müller lui-même a dû, dans son œuvre et surtout à cette occasion, quand même ne peut s'assurer, précisément en lisant le nouveau volume, qu'un grand progrès s'est opéré en Angleterre et en Russie au point de vue de la tolérance de l'opinion. Celle-ci se familiarise peu à peu, et même elle les adapte merveilleusement, avec des idées qui avaient naguère soulevé des tempêtes. Se rappelle-t-on les colères, souvent très difficiles à compréhender, que suscitaient en leur temps les *Innocent Kings and Queens* et les *Studies* littéraires de l'excellent évêque Colenso?

Il n'y a que justice à dire que ce progrès est dû pour une très grande part à la persévérance, à la modification de son goût et à l'habileté littéraires de M. Max Müller.

A ceux qui ont suivi depuis l'origine les travaux du professeur d'Oxford, le présent volume n'a pas grand chose à apprendre. Il sert plutôt utilement parce qu'il leur permet d'observer des modifications qui se sont introduites sur quelques points importants dans les idées courantes de l'auteur. Lui-même, dans une courte préface, nous en avertit avec une louable franchise :

« D'abord, s'adressant en face d'un ouvrage académique, je me suis senti
« tenu d'être aussi clair que possible, même au risque de devenir ennuyeux en
« répétant le même objet plus d'une fois. Je ne pourrais non plus, si je voulais
« placer le sujet devant mes auditeurs sous une forme complète et systéma-
« tique, éviter de répéter çà et là ce que j'avais écrit ailleurs. Le lecteur atten-
« tif trouvera toutefois qu'en établissant ce que j'avais dit auparavant, j'ai
« souvent eu à modifier ou à corriger mes assertions antérieures. L'espèce que
« le temps ne s'écoula jamais où je ne pouvais plus dire : Nous vivons et ap-
« préhendons. »

Nous signalons deux ou trois de ces modifications qui nous ont particuliè-
rement frappé. Quelques mots d'abord sur l'ensemble du livre.

L'auteur se propose d'étudier, en prenant rigoureusement les faits pour base d'induction, l'évolution de l'idée religieuse telle qu'elle est suggérée à l'homme par le spectacle de la nature et les relations de genres et divers qui lui sont liées avec elle. Car elle est à la fois sa mère, son allié et un terrible ennemi.

Il pense qu'on ne peut étudier cette évolution de plus près et avec plus de précision que dans les monuments religieux de l'Inde, surtout dans le Vêda qui est son terrain d'origine. Sans partager l'illusion de ceux qui attribuent à ce livre fondamental de la religion de l'Inde une antiquité fabuleuse, il maintient pourtant contre certaines théories récentes le caractère très primitif et très antique d'une partie du recueil, et il estime qu'on ne peut suivre nulle part, avec plus de certitude et de facilité, le mouvement éternel de la croyance religieuse que dans le culte du feu, d'Agni, tel qu'on peut le saisir en suivant les étapes qu'il parcourt dans le recueil sanscrit, depuis l'adoration du phénomène naturel sans pour ainsi dire personnel jusqu'à son épanouissement en le Dieu igné trône sur le monde entier comme Dieu unique ou du moins maître et directeur des autres divinités. Il est donc d'avis, et c'est ici que nous ne pouvons partager tout à fait son point de vue, que le monothéisme a pu dire, moyennant une transition continue, le dernier mot du polythéisme physique ou naturaliste.

Mais cette critique théorique mise à part, on ne peut que rendre hommage au talent magistral avec lequel l'auteur donne : 1^{er} la *Biographie d'Agni*, soleil, feu, foyer, amour, civilité, eschê dans la loi ou la pierre, immortel, ami, auxiliaire, père, sacrificateur et médiateur entre le ciel et les hommes; 2^{er} Agni se détachant peu à peu de sa matérialité pour prendre rang parmi les dieux et même arriver à la suprématie, de telle sorte qu'à la fin il est créateur, législateur et juge; 3^{er} la comparaison de cette religion indienne d'Agni avec le culte du feu dans d'autres religions, en Perse, en Égypte, en Grèce, en Italie, à Babylone; 4^e la mythologie d'Agni, les légendes dans il est le centre ou la héraut, les systèmes choisis en vigueur tout près de nous où les vieilles notions aryennes de la divinité du feu arrivent à leur disposition dans les couches les plus civilisées du monde moderne. Les dernières conférences traitent sur d'autres dimensions, dans le culte offre des analogies de développement avec celui d'Agni, et sur l'utilité de ses études comparatives qui nous éclairent sur plus d'un point important de la religion contemporaine, par exemple sur les variations dont se valent toutes les religions existantes, bien que condamnées par Mahomet, par Bouddha et par le Christ, et sur la tendance de toutes les grandes religions à s'unifier, si l'on emploie cette expression, la naissance de leurs fondateurs.

Ici nous voyons une preuve éclatante de ce que nous avançons tout à l'heure en parlant du progrès accompli dans le monde universitaire en fait de tolérance dogmatique. Il y eut un temps, qui n'est pas encore si éloigné, où même avec son talent et sa modération de langage, M. Max Müller n'aurait pu toucher à de

pareilles questions sans soulever un tel torpide. Nous n'avons pas eu à prendre parti pour ou contre ses conclusions. Nous nous sommes à constater cet indice rejoignant d'une profonde modification dans le tempérament religieux de nos voisins.

Des appendices intéressants complètent le volume, en outre autres qui traitent avec indépendance la question si souvent obscurcie par le parti pris, dans un sens comme dans l'autre, des rapports entre le christianisme et le bouddhisme.

Quelles sont les modifications que l'illustre indianiste a proposées lui-même à ses vues antérieures?

Nous ne comptons pas les énumérer toutes, et d'ailleurs nous ne sommes pas certains de les avoir toutes transcrits. N'avons-nous pas tous grandi étonnément à l'école de M. Max Müller et les changements, imperceptibles à nous-mêmes, que nos yeux primaires en fait d'idées religieuses ont pu subir, ne se sent-ils pas produits plus d'une fois et sous le même mode insensible chez celui qui fut le plus ardent initiateur dans cette science nouvelle? Il en est pourtant quelques-uns que nous devons bien nous en souvenir.

Par exemple, l'incommensurable profondément restreint, comme on va le voir, la définition qu'il avait longtemps donnée de la religion ou la résolvant dans la perception de l'infini. On lui avait fait observer, et ce ne semble avec raison, que la notion de l'infini était une abstraction qui n'avait eu au lieu de nécessairement religieux. L'espace est infini, le temps est infini; qui a jamais songé pour cela à rendre un culte à l'espace et au temps? C'est que l'espace et le temps en eux-mêmes sont des formes vides et qui n'acquiescent aux certaines constantes qu'à la condition d'être le lieu et la durée de quelque chose. Est-ce l'infini que perçoivent dans les objets naïvement étendus de leur adoration les peuples enfants ou arriérés? Pourquoi il est incontestable que l'infini, dès qu'on est en état de le concevoir, fait partie intégrante des attributs que l'homme réfléchi applique à l'objet suprême et en fait religieux. Il vient au moment où un Dieu fini, limité, donc restreint, donc imparfait, donc dominé, n'est plus un Dieu réel. Il résulte de là que l'infini compte sans doute, à partir de ce moment, parmi les notions inséparables de l'objet de la croyance religieuse; mais qu'il doit être la qualité, la supériorité, la prédominance, comme on voudra, d'une réalité, c'est-à-dire de l'être réel qui est l'objet de la croyance. Alors il contribue à la nutrition du sentiment religieux. Mais, pris isolément, il n'est qu'un adjectif qui échoue son substantif.

M. Max Müller a été réellement frappé par ce genre de critiques, puisqu'il reconnaît la nécessité de nous préciser, en le restreignant, la définition de la religion. « C'est, dit-il (p. 294), la perception de l'infini en tant qu'elle peut influencer la conduite morale de l'homme. » En résumé, c'est le mouvement de l'être moral qui s'exprime dans cette nouvelle formule, et nous ne voyons pas y contredire. Seulement nous craignons qu'à une définition trop large se succède maintenant une définition trop étroite. Il n'est pas difficile pour nous que

la tendance religieuse et la tendance morale dans l'homme sont liées pour s'unir et se souder. Les religions supérieures doivent précisément leur supériorité à cette fusion plus ou moins complète. Mais une définition rigoureuse de la religion doit embrasser tous les phénomènes religieux de tout genre, depuis les plus grossiers jusqu'aux plus élevés. Il est une quantité de ces phénomènes, surtout aux étages inférieurs, qui n'ont décidément rien à faire avec la moralité, ou qui plutôt la déforment. A l'origine, religion et morale sont absolument distinctes. La morale, c'est en la notion ou la mise en pratique de ce qu'on doit : la religion, c'est l'effort tendant à mettre en harmonie la vie de l'homme avec l'univers tel qu'il le conçoit, vaste ou restreint. L'esprit attil diemmer de l'esprit dans et à travers les lois de la nature, et, dans la conscience de son alliage avec cet esprit supérieur, il cherche à s'unir à lui, à communiquer avec lui, à s'identifier, à se joindre, avec lui. Combien de rites barbares, appartenant aux formes de religion les plus antiques, n'ont d'autre origine que la notion que l'adhésion opérée de « faire » comme le dit qu'il aime et le ritte en soies partiellement de l'adieu «ie ! Il n'y a à la même idée morale proprement dite, il y a un besoin, et aussi une joie mystique (même trop oubliée des théologiens), besoin et joie qui sont les germes, qui sont religieux, mais non spécifiquement moraux, pourvus même d'essence à des immoralités révoltantes. C'est plus tard que vient le respectement, puis la conjonction, puis enfin la fusion de la religion et de la morale. En effet, cette recherche de l'harmonie entre lui et l'univers, qui est l'instinct primordial d'at la religion est morte, cette recherche, quand la conscience morale et ses impératives exigences se sont développées, pousse l'homme à postuler l'harmonie avec lui entre lui et le principe universel de la loi morale qu'il la postule primitivement entre son bien-être et sa santé et les forces antagonistes de la nature. L'Évangile n'est une grande religion, et selon nous la première, que parce qu'elle a su s'a au même degré ramené à des conditions strictement morales la communion positive du l'homme avec le principe vivant de toutes choses.

On avait aussi, dans le temps, reproché à M. Max Müller de trop insister à l'influence des mots sur l'évolution des idées religieuses, comme si les mythologues n'avaient dû leur science qu'à des jeux de mots mal compris ou détournés de leur premier sens. Depuis lors, dans un traité très philosophique, *The Science of Thought* (1887), le professeur d'Oxford a développé une vraie point de vue. Pour lui, il n'y a pas plus de pensée sans parole qu'il n'y a de parole sans pensée. Les deux sont en, en tant les deux faces d'une même et unique réalité. Sans entrer dans la discussion de cette théorie qui tant d'observations recommandent, nous devons avouer des explications fourmies qu'il ne s'agitait que d'une question de mots et que M. Max Müller n'a jamais prétendu séparer le mouvement du langage de celui de la pensée. Le livre dont nous parlons contient plusieurs déclarations qui éclaircissent définitivement ce malentendu. C'est une question vidée.

Peut-être serions-nous plus réservés si nous avions à nous pencher sur la genèse du monothéisme telle que l'auteur veut peindre la histoire de l'évolution ascendante de l'idée que son adorateur se fait d'un Dieu-nature. A l'origine simple phénomène naturel (tout pour tout), il s'élève insensiblement à la hauteur d'un être supérieur, créateur et tout-puissant. Nous ne nous pas l'ascension qui est documentée, prouvée par des textes formels. Nous constatons seulement qu'un véritable monothéisme sort de là. Il nous amène que le monothéisme ne peut avoir que deux séries d'antécédents. Ou bien l'intelligence humaine s'élève à la conception de l'unité de l'univers et par conséquent de son principe central ou universel, c'est la genèse philosophique; ou bien par là les dieux et on est en que certaines particularités de caractères isolent de tous les autres, poussent ses adorateurs à adorer tout seul, pour lui plaire, parce qu'il s'aime et le compagnie de ses similaires, et le partage des honneurs. Cette monothéisme, rigoureusement philosophique, doit aboutir au monothéisme. C'est ainsi que le peuple d'Israël serait monothéiste, et depuis lors, à la différence du monothéisme philosophique, on peut dire qu'il y avait une religion monothéiste populaire. La suprématie de tel ou tel Dieu-nature, qui d'ailleurs, au sein du même peuple, se transportait à chaque instant de l'un à l'autre, n'a jamais été un véritable monothéisme, et les faits l'ont plus que prouvé.

Malgré ces critiques, nous sommes très sympathique la publication de ce nouveau livre du vaillant et infatigable auteur. Il est de ceux dont la jeunesse est insatiable. Il y a dans ce dernier ouvrage autant de verve et d'aimable humanisme, joint à un savoir qui s'accroît toujours, qu'on en pouvait trouver dans ces belles études qui jalonnent l'œuvre d'œuvres. Il y a quelques années que son auteur « sur la science spéciale dont il était le possesseur, le « cultivateur et chef ». C'est par de tels écrits que la science des religions se propage et se légitime. Nous attribuons les succès croissants avec la confiance et la certitude les mieux justifiées.

ALBERT REYHER.

E. S. HAMANN. — *The science of Fairy Tales. An inquiry into fairy mythology.* — Londres, Walter Scott, 1881, in-12, rom 372 p.

Le principal objet de ce livre, dit l'auteur, est de faire connaître aux lecteurs qui ne sont pas spécialistes, les principes et la méthode qui guident les recherches dans l'étude des traditions populaires, ou les appliquent à l'analyse de quelques-uns des contes et des légendes les plus remarquables des peuples celtiques et germaniques, où les Grecs et les Latins jouent un rôle important. En

réalité, si l'ouvrage de M. Herland est, par son extrême clarté, accessible au grand public, il ne s'en adresse pas moins à la fois aux mythologues de profession et aux historiens de la littérature populaire. C'est à l'étude des contes de fées de l'Europe septentrionale que M. H. a été spécialement attiré dans sa recherche, mais sa méthode même l'obligeait à de continus rapprochements avec les superstitions, les récits légendaires, les poésiques étendues que l'on rencontre chez les autres peuples scandinaves et chez les sauvages sibériens. Les différents aspects du travail sur le folk-lore européen, tout remplis d'allusions de renseignements intéressants, procurent en grande partie de ce que leurs auteurs n'ont pas eu l'intention de limiter soigneusement le champ de leurs recherches. M. H. a écrit ce ouvrage et le sujet véritable de son livre est beaucoup moins étendu que son titre. La science des Contes de fées ne pourrait le faire supposer. Il a restreint l'étude analytique et critique qu'il a entreprise des contes populaires germaniques et scandinaves à un petit nombre de types nettement caractérisés : la femme qu'on vient chercher pour assaillir une fille qui amorce; la changelin; les rois comme au déclin des fées; le mortel enlevé dans le monde des fées; les hommes-royne. Ces divers types de contes appartiennent à une même famille, aussi y a-t-il dans ce livre une seule unité, malgré la diversité apparente des sujets qui y sont traités.

Suivant la définition de M. H., il faut entendre par contes de fées des récits traditionnels qui, sous leur forme actuelle, ne se rapportent pas à des êtres vivants pour éternels, mais où le surnaturel joue un rôle essentiel. Il faut exclure de ce groupe les légendes cosmologiques et les légendes nationales. La difficulté de rassembler rien pour d'un peuple à l'autre; les conteurs s'efforcent en effet de restituer fidèlement ce qu'ils se peuvent se faire même des légendes qui se sont transmises de bouche en bouche depuis un passé incertain, et les thèmes traditionnels sont à peu près partout les mêmes.

M. H. divise les contes de fées en deux classes : les *Sagas* et les *Märchen*. A la première classe appartenant tous les récits d'événements qu'on croit, ou qu'on croyait du moins il y a peu d'années encore s'être passés réellement. Les épopées scandinaves y prennent d'ordinaire une place importante et ils sont habituellement rapportés à quelque endroit déterminé. On voit que beaucoup d'autres récits peuvent, par conséquent, être rangés parmi les *Sagas* à côté de certains contes de fées. Les *Märchen* sont, au contraire, des histoires que l'on raconte simplement pour s'amuser; *Cendrillon* et le *Chat botté* appartiennent à cette classe. Ils peuvent contenir le récit d'événements que d'autres peuples, à un état de civilisation différent, regardent comme des événements réels; mais ils ne sont plus vraiment et fidèlement crus et par ceux qui les racontent ni par ceux qui les écoutent. Il semble que la *Saga* soit la forme primitive des contes et que les *Märchen* ne constituent qu'une forme dérivée. On raconte dans les contes de tous les pays, quelle que soit la catégorie où il faille les ranger, les mêmes thèmes et souvent les mêmes intrigues. Les conteurs vivent

sur un même fond de croyances communes à toutes les races. Ces croyances, qui survivent encore dans le folk-lore européen, sont celles mêmes auxquelles sont attachés actuellement les sauvages. L'animisme, la croyance à la transformation des hommes en animaux ou en plantes et des animaux en hommes, la croyance à la sorcellerie et à la magie symbolique, le totémisme, tels sont quelques-uns des éléments essentiels de la pensée scientifique des sauvages et de l'imagination des auteurs gélios, arabes ou européens. Les notes de fées sont les thèses parmi nous d'un état de civilisation que nous avons traversé et que depuis longtemps nous avons oublié.

Le pays des fées ressemble beaucoup par son organisation à celui des hommes; ses habitants se marient, parfois même ont, parfois avec des mortels; ils ont des enfants et lorsque leurs hommes sont sur le point de les mettre au monde, ils vont chercher pour les délivrer des accoucheuses parmi les fées. Ils se lavent aux fontaines leurs enfants et leur laissent à la porte leurs misérables vêtements. Ils enlèvent les femmes et leur substituent des fées du bois aidées par un art magique, ou bien quelques-unes d'entre les filles du pays mystérieux. Les fées deviennent parfois les épouses des hommes, mais si elles les épousent, les hommes ne sont pas de longue durée, et il faut que la mariée vive de fées dans le monde surnaturel d'où elle est sortie, et la reconnaître au prix de cruelles épreuves. Mais c'est là un motif qui ne se retrouve pas dans tous les récits; il ne semble donc pas que cette nouvelle complicité soit toujours possible. D'autre part, ceux qui pénètrent dans le pays des fées et partagent leur nourriture sont liés par des enchantements; ils ne peuvent revenir au pays des hommes, ils en restent enchaînés pour de longues années, sinon pour toujours. Les fées sont communisantes aux hommes pour les bienfaits qu'elles en ont reçus, mais elles ne pardonnent pas les injures ni les mauvais procédés. Elles récompensent toujours les services qu'on leur rend, mais elles attachent d'indéfectibles à leurs deus des conditions qui leur valent de leur talent et qu'elles en font une source de malheurs et de misères. Ce qui les sépare surtout des hommes, c'est leur puissance magique. Elles font paraître les choses telles qu'elles ne sont; elles se transforment à leur gré, elles apparaissent ou disparaissent à volonté, elles suspendent ou précipitent pour les mortels le cours du temps à leur fantaisie; elles peuvent jeter leurs enchantements sur les hommes et les tenir enchaînés par leurs charmes pendant des siècles. Mais ces pouvoirs que les Celtes et les Germains attribuaient aux fées, aux elfs, aux lutins, d'autres peuples en donnaient les dieux, les dées des mers, les serpents, les animaux de toute espèce; à tous ces êtres ils assignent la même organisation sociale, le même genre de vie qui sont attribués aux fées par les autres; les fées semblent donc être l'ancienne divinité, des esprits d'origines diverses, qui ont survécu dans la tradition et qui ont été réduits au second rang par les religions nouvelles, par le christianisme surtout.

M. H. s'attache à résumer deux théories sur l'origine des fées qui reposent

l'une et l'autre sur une base trop étroite, la *Histoire de Lichrecht* et celle de Mac Ritchie. Lichrecht pense que quelques-unes au moins des femmes-égyptes doivent être considérées comme des âmes qui ont été arrachées au séjour des morts et qui sont retrouvées, au bout d'un peu de temps, d'y retourner avec eux au lieu même. Si on acceptait cette manière de voir, il faudrait admettre, d'après M. H., que tous les autres êtres mortuaires, les dieux et les esprits, comme les fées et les génies, ne sont que des noms divers données aux âmes des morts. Les femmes-égyptes ont les mêmes attributs, les mêmes fonctions, en effet, la même manière de vivre que les autres êtres d'une puissance magique et magique une origine humaine ou animale n'est pas expressément assignée. Or, c'est là une théorie émise déjà par Spenser, qui est en contradiction flagrante avec un grand nombre de faits. Il ne faut pas se dissimuler cependant qu'il y a une part de vérité dans l'opinion soutenue par Lichrecht. Le pays des âmes est souvent difficile à distinguer du pays des morts. Les deux domaines sont également voisins au temps; il est dangereux de participer aux repas des morts comme à ceux des fées. Quand les luttes valaient une femme vivante, il arrive parfois qu'elles fussent en cadavre à la place. Les écrivains du moyen âge se trouvaient en présence d'une grave difficulté lorsqu'ils avaient à parler des fées. Ils les considéraient comme ayant une existence objective et ils ne savaient pas dans quelle catégorie d'êtres les ranger; comme ils ne pouvaient les placer parmi les saints et parmi les anges, ils étaient obligés d'en faire ou des revenants ou des démons. De là des confusions inévitables entre les histoires qui se rapportent aux âmes des morts et celles qui se rapportent aux fées. Mais si Lichrecht n'aurait pas limité ses recherches au fait-être égyptien, il aurait immédiatement été les auteurs le croyant à l'existence d'êtres qui ressemblent aux fées au point de ne s'en pouvoir distinguer, qui figurent dans des récits identiques à nos contes populaires et auxquels cependant une origine non humaine est nettement assignée. Les âmes des hommes ne sont qu'une des familles en lesquelles peut se subdiviser la grande classe des esprits. Mais même en se tenant à l'étude des contes égyptiens qui se rapportent aux femmes-égyptes, Lichrecht aurait pu reconnaître certaines formes de ces hommes, le *Margaut de Sicil*, par exemple, auquel son interprétation ne saurait s'appliquer; il aurait vu que les esprits des âmes ou les esprits qui tiennent souvent la place des femmes-égyptes ne pouvaient en aucune manière être confondus avec des âmes échappées du séjour des morts.

La théorie de Mac Ritchie est moins soutenable encore. Il cherche à identifier les fées des races celtiques et germaniques avec les anciens habitants du sol, les Pictes d'Écosse, les Finnois et les Lapons de Scandinavie. Il demande à M. Mac Ritchie de prouver que les Ananites et les Atabes, les Hittites et les Polux-Hunges, les Maoris et les Gama, chez qui on a retrouvé les mêmes légendes qu'en Écosse et en Suède, ont aussi les Pictes et les Lapons.

M. H. a consacré la plus grande partie de son livre à l'étude des races qu'il

déigne sous le nom de *Sogor*, mais il a eu charge de faire aux *Murides* une assez large place; c'est surtout, en effet, la même intrigue qui est faite au pays d'un *Sogor* et dans un autre à un *Muride*. C'est précisément le cas, et sans même sortir d'Éthiopie, pour les contes relatifs aux femmes-eygues. Il est peu de contes sans réponses que ceux-là et qui revêtent des formes assez diverses. Ce qui est commun à tous ces récits, c'est de raconter l'histoire d'un homme qui a épousé une femme venue d'un monde surnaturel et qui n'a pas réussi à la retener près de lui. Elle doit retourner auprès des siens, et pour le récompenser, il faut que son mari accomplisse des tâches qui dépassent les forces humaines et dont il vient à bout avec son existence ou celle d'animaux énumérés¹. C'est presque toujours par surprise que l'homme quitte l'épouse, s'empare tout d'abord de la bête. D'ordinaire il devale sur le bord d'un étang ou d'une rivière le plumage que la femme-eygue dépose là pendant qu'elle se baigne et c'est la possession de cette dépouille, qui lui donne le pouvoir de l'obliger à l'épouser et de la garder auprès de lui. Si la bête parvient à répondre au vœu de la plume qui est tenu soigneusement hors de sa portée, elle s'enfuit aussitôt au pays surnaturel d'où elle est venue. Dans les formes les plus anciennes de la légende, il n'est pas question de cette sorte de magie; tantôt l'objet sacré est la femme primitive, humaine ou animale, tantôt il s'agit aux métamorphoses, mais dans tous les cas il ne se dédouble point de sa forme primitive comme d'un vêtement.

Ce trait caractéristique de ce type de contes ne se retrouve que dans des formes relativement récentes, très ordinairement dans les *Murides*. Il fait défaut aussi dans les *Sogors* les moins anciennes, l'histoire, par exemple, de *Melanno* ou de la dame de *Van Pool*. Bien que l'idée du changement de forme y ait laissé des traces. Dans les uns ne manque l'épisode qui a donné son nom à ce type de contes, la condition, pour que la bête demeure avec l'époux qui s'est emparé d'elle, c'est l'observation d'un style de tabou. Il faut que le mari s'abstienne, ou bien de prononcer le nom de sa femme, ou de la toucher avec du fer. Il peut aussi lui être défendu de reprocher à sa femme son origine ou de lui rappeler la condition où elle a antérieurement, ou bien encore de la questionner sur sa conduite ou de s'opposer à ses désirs. Parfois enfin, c'est une destinée fixe d'arriver au lieu de capture de la bête qui met fin au mariage. Il semble que l'on puisse considérer les femmes-eygues comme des dédoublements successifs. Elles naissent d'ordinaire les yeux ou les nez, elles reçoivent fréquemment un collier; elles ont les têtes de certaines bêtes; chez les *Dyaks*, par exemple, et les nègres de la Côte d'Ivoire. C'est dans les *Nils* et une *Nalle* que l'on rencontre l'exemple le plus complet de ce type de contes; l'histoire d'*Hassan de Bawrah*. Il existe d'autres formes moins pures qui constituent une transition entre ces légendes

¹ M. H. relève en passant la théorie qui assigne une origine bouddhique à l'observation des animaux sacrés.

et celle du la Trinité Immaculée. D'autres femmes encore méritent une attention spéciale, le Marquis du Soleil, par exemple, dont les vertueuses semblent surtout répandues parmi les peuples de rase tête, la Fille de l'Étoile, Mâlema, la Femme-cache-mur.

Si les fées sont parfois retenues captives par les hommes, il arrive fréquemment que des mortels pénètrent dans le monde des fées, ou sont parfois les fées elles-mêmes qui les y appellent. Il semble qu'elles aient pour accoucher un beau-né argent d'être associées par une femme, mais il faut que la sage-femme se garde de goûter aux aliments qui lui sont offerts; elle ne pourrait plus quitter le monde mortel où elle a été amenée. Si un vivant pousse par hasard chez les morts, il ne doit point non plus partager leur nourriture ou bien il serait condamné à ne plus revoir la lumière du soleil. La raison de cette interdiction est difficile à démêler; peut-être est-ce simplement que la participation à une même nourriture crée entre deux êtres une communauté magique, et que c'est cette union magique qui sépare des autres hommes le vivant qui s'est aventuré chez les morts ou au pays des fées. L'accouchement est d'ordinaire largement payé de services qu'elles rendent, mais les fées naturellement n'aiment pas qu'on leur tienne plus qu'il ne vous est dû; on venait d'ordinaire vous accoucher le premier qu'il leur venait de vous faire. Ce présent, c'est souvent du charbon ou de la pelle, qui dans la maison de la sage-femme se change en or; parfois aussi on sent des tabernacles. La vengeance des fées est terrible; il faut se garder de les offenser, se garder surtout de les surprendre quand elles se ventilent par être vus. On donne à la sage-femme un onguent magique pour en froter les yeux du nouveau-né, mais il ne faut pas qu'elle se risquer à se servir pour elle de cet onguent; elle acquiescerait la faculté de voir les fées, lorsqu'elles se ventilent invisibles à tous les yeux, et si elles veulent jamais à s'en apercevoir; elles pourraient la châtier rudement, lui faire perdre la vue ou même lui voler la vie. C'est que les esprits s'aiment point à ses égales. Dans l'Allemagne du Sud et la Suisse, on donne mystérieuse, Dame Beretta, parcourt lors de la dernière nuit, les champs et les ruis; ceux qui osent la regarder, deviennent aveugles. Il semble qu'il faille rapprocher des légendes de Dame Beretta et de Martha, la dame de l'île de Rugen, qui vole dans les vents du la solitude ou elle laisse son corps blanc les curieux indiscrets; la légende de Lady Godiva. Lady Godiva, ou plus exactement Godegifu, est un personnage historique, la femme de Leofric, comte de Mercie, mais il semble qu'il n'y ait aucun fondement historique au tout traditionnel après on a attaché son nom, et que la légende et la procession qu'on faisait cinq ans en son honneur sont les survivances d'un ancien culte local du Coventry.

Non seulement les fées appellent des femmes pour les assister dans leurs couches, mais elles aiment à leur faire nourrir leurs enfants mal venus, elles enlèvent les enfants des mortels et laissent les leurs à la place. Souvent aussi elles emportent les nouveau-nés dans leur pays mystérieux et se laissent en échange

qu'un morceau de bois ou un poëchon de paille, travé par leurs artificez magiques des apparences de la vie. Le meilleur moyen pour mettre les enfans à l'abri de ce danger, c'est de se libérer de les faire baptiser. On peut aussi plonger près du berceau une Bible ouverte, une chandelle allumée, un alijet de fer ou d'acier, du pain, du sel, certaines plantes, telles que le cornu noir. Si on introduit l'enfant en son berceau au moment où une des femmes d'enlever un enfant, on réussit souvent à l'arrêter dans son entreprise.

Les changelins sont d'ordinaire mal confirmés et leur apparence seule suffit alors à dévoiler leur origine; mais ce n'est pas toujours le cas, et il faut examiner de près toute leur conduite, car ils ne manquent point de se laisser aller à quelque acte ou quelque parole qui en sont positifs d'un enfant ordinaire. On emploie divers stratagemmes pour les forcer à se trahir; le plus habituel consiste à faire bouillir de l'eau dans des coquilles d'œufs. Le but commun de tous ces procédés est de causer au petit démon une surprise assez grande pour qu'en entendant des exclamations que les femmes s'étonnent, il révèle son nom et son âge. Il confesse ainsi son origine surnaturelle, et souvent il disparaît dès que la fraude est découverte; mais parfois aussi il faut employer des moyens plus subtils pour se débarrasser de cet être importun et faire résulter par les fins l'enfant qu'on en a obtenu. On trouve de nombreux exemples de singuliers balais, prêts de nourriture ou même menaces de mort. Souvent, au contraire, au lieu de mépriser le jeune lutin, on l'entoure de soins pour conquérir la reconnaissance des fées et obtenir d'elles qu'elles rendent l'enfant qu'elles ont enlevé. C'est dans ce but qu'on dépose parfois, au lieu où elles se rendent d'ordinaire, des offrandes de pain, de beurre, d'œufs, ou de volailles, mais il arrive qu'il faille faire un voyage au pays des fées pour leur représenter l'enfant qu'on a perdu.

Si les fées dérobaient souvent aux hommes leurs enfans nouveau-nés, elles sont fréquemment à leur tour la victime de vols de diverse nature. Des hommes aidaient leur enfants leurs trésors ou leurs ténements, mais elles ont d'ordinaire prompt et sûre vengeance de l'injure qui leur a été faite. L'objet volé est le plus souvent une coupe ou une coupe pour boire, un certain nombre de ces vases dérobés aux fées sont encore conservés en diverses régions de l'Europe du nord, on peut citer par exemple des plus célèbres, la coupe d'Odenburg et le goblet de verre connu sous le nom de Luck of Edenhall. Il est probable, suivant M. G., que ce sont d'anciennes vases sacrés qui étaient employés pour le culte des dieux domestiques et des esprits du foyer.

Ceux qui ont visité le pays des fées y ont souvent été retenus par des enchantemens pendant des années et des siècles, ils n'ont point senti finir le temps, les années leur ont paru des heures, et les siècles des jours. C'est sans la curiosité, tantôt la cupidité qui entraîne les hommes au pays mystérieux, parfois aussi ils se laissent séduire au plaisir de danser et de chanter avec les fées, mais le motif qui d'habitude oblige les hommes à demeurer avec les fées,

c'est l'automne. Toutes ces légendes appartiennent à un état de civilisation relativement avancé. L'idée de temps ne s'est développée en effet que lentement; un mariage qui peut à peine compter au delà de 5 ne peut guère inventer d'épithètes dans le motif central soit la fuite inconsciente des étoiles. Chez les Lapons eux-mêmes et les Sibériens, les contes qui appartiennent à un type en parlent jamais que de périodes de temps relativement courtes; c'est l'hiver, par exemple, d'un homme qui s'endort à l'automne et se réveille au printemps; c'est un mois qui a semblé se durer qu'un jour. Il faut rattacher à ce cycle, les légendes mêmes celles du «et Achur, le Héros Kodarmi » *Res quandam, Res qui furans* », le héros dont attendait que tantôt l'un serait devenu assisté sous les étoiles, tantôt habiter au pays isolé. Parfois, comme le Chasseur Storage ou le roi Hara, il traverse le monde, la nuit, suivi de tous les vents. Ces traditions se rapportent, d'après M. H., à d'anciens dieux dont le christianisme a bien pu faire disparaître le culte, mais dont il n'a pu arracher le souvenir du cœur du peuple. Souvent ces dieux, dont le peuple a oublié les noms, s'identifient avec des personnages historiques qui ont vécu bien des siècles après le moment où la légende s'est formée. Rien qu'il porte le nom de Fraterus Barbaricus, le héros qui dort sous le Kyffhäuser n'est autre que le dieu Thor, comme Geom l'a voulu autrefois. Les légendes parasites relatives à des dieux païens se retrouvent dans les innombrables Sagas de la Princesse enchantée, abondantes surtout dans les pays germaniques et slaves.

Cette analyse, toute incomplète qu'elle soit, peut donner une idée des renseignements précieux que contiennent en si grand nombre le livre de M. H. Mais ce qui lui est le plus précieux, c'est moins encore les documents qu'il rassemble que la méthode rigoureuse à laquelle s'est assujéti son auteur. Peu de livres relatifs au folklore sont plus clairement et rigoureusement composés. C'est un modèle à offrir à tous ceux qui veulent utiliser pour la mythologie comparée l'étude des sources populaires.

L. MARQUEN.

P. W. FRIEDRICHSEN. — *Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexikon der Mythensprache*. Kiel, Hoescher 1891, in 8°, 127 p.

Plusieurs excellentes idées choisies, extraites de ce livre, seraient de nature à enrichir l'ensemble de la *Revue de l'Histoire des Religions*. En voici seulement une, qui peut servir à donner quelques idées de la méthode de l'auteur.

Savez-vous, mythologues naïfs, quelle est la signification de la déesse grecque Hestia, de la Vesta des Latins? — Elle est, direz-vous, la déité du foyer

domestique et du bee de la cité. — Point du tout. Hécé, c'est M. Forchhammer qui vous l'apprend, est « la déesse du la neige » (p. 56, n° 9). Avant de vous ennuier, dissipez les craintes qui doivent vous contraindre. Vous n'ignorez pas qu'à Rome on les perpétue) bernt en l'honneur de Vesta, qu'en conséquence « le chœur lui fait hommage. Or, quand sous l'action de la chaleur solaire, la neige fond sur l'Apenin, cette neige alimente les flets du Tibre et devient une source de l'existence de Rome » (p. 111).

Étes-vous suicidaire? Vous voudrez peut-être savoir pourquoi Vesta est la neige plutôt que le feu. Si vous posez cette question, c'est que vous n'avez jamais lu M. Forchhammer, que vous n'avez point été initié par lui aux sources de la langue mythique dont seul il possède la clef; ou bien, s'avez-vous, l'ayant lu et ayant eu l'idée, que pour en se voir pas ennuier à la lumière et que vous n'avez pas été touché par la révélation de sa doctrine. Cette doctrine se résume en deux mots. Les dieux et les héros grecs sont des personifications de l'eau. Les mythes, c'est l'expression, en un langage volontairement figuré, des phénomènes multiples de l'eau, c'est l'histoire de l'eau sous toutes ses formes, à l'état de glace, à l'état de neige, à l'état liquide, à l'état de vapeur. Qui donc a pu croire que le soleil soupaît en ce monde pour quelque chose? Il n'y a dans la nature d'autres phénomènes que ceux de l'eau; au du moins les Hellènes, qui avaient l'esprit de simplification, n'ont voulu voir que ceux-là, en sorte qu'ils ont créé des dieux qui leur ont servi la variété de leurs aspects, que la même origine, qui tous sont équivalents.

Tel est le système que M. Forchhammer a posé, sans se laisser, dit-on, lui faire de sa langue unie (voir son *Hellénika*, *Achilles*, *Dionysos*, *Prostitution de Rome*, etc.). Il se prête avec une correction robuste, dédaigneuse des objections, inébranlable à toutes les attaques; et si tel est une foi d'apôtre, mais les Apôtres groupaient autour d'eux des foules qui les écoutaient, tandis que vous êtes de crupente une qui la voix du mythologue de Kiel vole dans le désert.

P. DUCASSAUX.

LEONCE GASTIER. — *La Mission du prophète Ésaïe*. — L'ARCADE,
Georges Beilul et Co, 1891.

Nous avons lu ce volume avec un véritable intérêt. Il est écrit dans un style clair et net. Son auteur est au courant des principales publications se rapportant

1. Voir: *Ein Mythologischer Brief*, *Beilage zum Didachon*, Kiel, 1870. Cette lettre est une réponse aux objections du M. Rüchier, dans son *Gottgänger gelehrte Anzeigen*, 1875, n° 34, et à un article que j'ai publié dans la *Revue critique* du 22 juillet 1876. Cf. même *Revue*, 1877, p. 24.

tant au sujet. Ce n'est pourtant pas un ouvrage d'exégèse, mais de vulgarisation.

M. Gaullier commence par esquisser l'histoire du royaume de Juda, pendant les dernières années de son existence, et la situation des Juifs en exil. Il parle ensuite de la mission des prophètes en général et fait ressortir que la théologie moderne a fait un grand progrès, en se mettant à étudier, non plus le prophétisme en général ou la prophétie, mais chaque prophète individuellement. Ce passage, dit-il, a beaucoup enrichi la théologie biblique. Nous sommes pleinement d'accord avec lui à cet égard. Mais il nous semble qu'il n'a pas assez strictement appliqué, dans un propre sens, cette nouvelle méthode, qu'il prône en théorie. Au lieu d'étudier l'instrument d'Ésaïe, il s'est en effet appuyé à tous écouer plutôt et même prescientiellement et il est ainsi sans cesse retombé dans le défaut de l'ancienne théologie, consistant à faire abstraction de la personnalité des prophètes, pour ne voir que l'œuvre de Dieu dans tout leur ministère.

Il connaît la plupart des théologues modernes, qui prétendent que notre prophète n'a pas prononcé un seul mot de son livre, mais qu'il est un simple prophète écrit. Il manifeste, au contraire, que Dieu l'avait chargé d'une mission parmi les dispersés et qu'il s'en est acquitté, en adressant des exhortations à ses compagnons d'exil. Nous croyons bien que le prophète a écrit son ministère oral. Mais nous ne pensons pas moins que le livre d'Ésaïe renferme des traits et non des discours. Les neuf derniers chapitres, par exemple, sont en cela si nets, qu'ils n'ont jamais pu être l'objet d'un enseignement oral au milieu des exilés. Il en est ainsi de beaucoup d'autres parties du livre. On peut donc tout au plus admettre que, dans un certain nombre de chapitres, le livre du prophète a d'abord servi à des exhortations orales avant d'être écrit par écrit, mais non que notre livre tout entier soit la reproduction de l'enseignement oral du prophète. Reuss nous paraît être dans le vrai, en déclarant qu'Ésaïe a écrit son livre pour la postérité. Le code final devait probablement servir de règle à la transcription du texte, après le retour de l'exil. Beaucoup d'autres ouvrages ont pu tout de même servir de texte au service liturgique.

M. Gaullier, partant de la supposition que le livre d'Ésaïe est la reproduction d'un enseignement oral, manifeste, par cela même, l'ignorance des nombreuses idées symboliques qui y sont inscrites. Sous ce rapport aussi, beaucoup de textes modernes sont d'un autre avis; ils pensent que ces notes n'ont pas en fait, qu'ils sont purement littéraires, qu'ils sont un artifice de rhétorique. Ici encore, la vérité nous semble être de leur côté. Nous adressons à M. Gaullier quelques-uns de ces notes qui pourraient avoir eu lieu. Mais une possibilité ne prouve pas leur réalité. Et comme quelques-uns d'entre eux ont positivement été littéraires et qu'ils ont à considérer comme des fictions, il est permis de les ranger tous dans cette catégorie, du moment que le livre d'Ésaïe est un travail de

colosse et non la relation de son ministère oral. M. Gauthier, il est vrai, n'explique pas qu'il y ait dans ce livre, des actes symboliques irréalisables. Il défend même l'immobilité de celui qui est censé dans ex. 40, 34, et d'après lequel le prophète, sur l'ordre de Dieu, serait resté couché pendant trois cent quatre-vingt-dix jours sur le côté gauche, pour porter l'iniquité de la maison d'Israël et pendant quarante jours sur le côté droit, pour l'iniquité de la maison de Juda. Est-ce était-il vraiment réalisable? Jamais; car le passage en question déclare le prophète lui-même incapable de bouger, mais tenu à s'abstenir, pendant tout ce long espace de temps, au lieu pour prophétiser contre Jérusalem et raporter même personnellement à tous ses habitants. M. Gauthier sent lui-même que l'ordre donné n'était pas strictement réalisable. Aussi ne prend-il pas le texte au pied de la lettre. D'après lui, il est permis de « conjecturer que le prophète pouvait s'accorder quelques répit ou quelques changements, lorsqu'il était seul, réservant sa position symbolique pour les heures où il avait des visiteurs » (p. 38). C'est lui qu'éclaire l'un des points faibles de son travail. Il prend généralement au sens littéral tout le contenu du livre d'Ésaïe. Et puis, quand cette méthode d'interprétation lui crée de trop grandes difficultés, il s'abandonne momentanément d'une manière arbitraire. Quant à nous, nous devons, avec tous les avantages que nous pouvons en tirer, tel que le prophète le raconte, était non seulement impossible, il s'est passé un fait, il est une fin et non de plus. Mais, même ainsi compris, il manque toute sa valeur, en tant qu'il exprime une série de vérités importantes. Cette interprétation nous paraît d'ailleurs aussi plus acceptable que celle de M. Gauthier, puisque la dernière porte au prophète un trait passablement équivoque.

Les conséquences que nous venons de constater chez M. Gauthier dans une, se retrouvent surtout dans le chapitre qu'il consacre au temple, tel que le prophète le décrit dans les chapitres xi-xviii. Il commence par une tentative de la vieille méthode d'interprétation, qui traitait toutes les prophéties de l'Ancien Testament non réalisées littéralement comme des allégories ou des symboles, ayant trouvé en accomplissement spirituel dans la nouvelle alliance. Il ne voit pas que le morceau en question doit être expliqué de cette façon, si précis que s'était là un programme dicté par Dieu à Ésaïe, afin que les Juifs, après le retour de l'exil, l'exécutassent à la lettre. S'ils ne l'ont pas fait, ils ont fait à la tâche que Dieu leur avait imposée et ils sont responsables de la non-réalisation de la prophétie. Mais quelle peut être alors la valeur de ce morceau prophétique non accompli? Voici comment notre auteur répond à la question: « Dans ces cas, le grand prophète d'Ésaïe ne s'en est pas tenu à son accomplissement à l'œuvre ni son accomplissement idéal se produire. Mais à dire, parce qu'elle ne s'est pas accomplie et que l'œuvre propre ou se représentera plus, l'accomplissement du Christ ayant révolutionné toutes choses, est-ce à dire qu'il faille parler de son accomplissement, et qu'on dise la tâche comme une parole sans valeur? À Dieu ne plaise! Si elle ne s'est pas accomplie à la

leure, elle a travers son accomplissement spirituel » (p. 142 s.). On le voit, M. Gauthier rejette en théorie l'interprétation allégorique de la théologie traditionnelle, mais à y avoir recouru lui-même à l'occasion.

Il tombe dans la même erreur à propos des prophéties d'Ésaïe concernant les peuples étrangers. Il cherche à montrer qu'elles se sont réalisées, même quand l'histoire prouve le contraire. Le chapitre sur Gog et Magog est surtout caractéristique. Ici, M. Gauthier est obligé de reconnaître qu'aucun manuel d'histoire universelle ne renferme un fait qui puisse être allégué comme la réalisation de la prophétie en question. Que fait-il alors pour ne pas conclure que le prophète s'est trompé? Il spiritualise! D'un côté, il nous parle de Jésus et de ses apôtres, qui ont à faire comme les puissances infernales, et à quoi le prophète n'a certes pas songé; de l'autre, il soutient que les parties du prophète ne se sont pas accomplies au sens strict du mot, mais en affirmant que cela prouve, comme la non-réalisation des prophéties touchant la restauration d'Israël, de ce que les Juifs, revenus dans la patrie, ne se sont pas conformés au programme d'Ésaïe.

Notre auteur, parlant des prescriptions d'Ésaïe sur la sazerie, prend position à l'égard des opinions de l'école de Harnack sur le pontificat. Contrairement à l'avis de celle-ci, il soutient que le code sacerdotal est plus ancien que le livre d'Ésaïe. Mais tout ce qu'il dit à l'appui de sa manière de voir est tout d'être positif. Il pense, avec M. de Bacmeister, que les chapitres xx-xxvi d'Ésaïe ont un essai de réformer et de corriger le code en question. C'est là une supposition tout à fait invraisemblable. Le code sacerdotal est en effet censé avoir été donné par Dieu lui-même à Moïse. Comment un simple prophète se serait-il permis de corriger un document aussi sacré? Or n'y qu'à lire les Chroniques pour se convaincre du respect qu'après le code, une fois qu'il les promulgue il y a plus. Ces chapitres d'Ésaïe, sans seulement se risquer pas à réformer le code sacerdotal, tout leur contenu prouve que le prophète ne le connaissait pas. Cela ressort plus particulièrement du passage qui se rapporte aux prêtres (xix, 11 sq.). Tandis que, d'après ce code, Moïse déjà avait établi une distinction claire entre les prêtres, fils d'Aaron, et les autres Lévites, Ésaïe suppose qu'aucune distinction de ce genre n'existait jusqu'à lui. Il en propose une seulement pour le moment où la callie sera de nouveau restaurée après l'exil et il ne le fait ni en vertu d'une loi nouvelle ou divine ni pour répondre aux lois loi, mais simplement pour éliminer du sacerdoce les Lévites qui s'étaient livrés à l'idolâtrie.

Plus loin, à propos du grand prêtre, M. Gauthier revient encore une fois à cette question de critique. On voit qu'Ésaïe ne parle nulle part de nouveaux sacrifices. C'est là aussi un argument que l'école de Harnack fait valoir pour soutenir que notre prophète ne connaissait pas le code sacerdotal, ni Aaron, en qualité de souverain sacrificateur, jouir un si grand rôle. M. Gauthier, pour maintenir sa point de vue, cite les textes de II Rois, où il est question de grands

poètes. Mais ces textes en général pas, comme lui et d'autres tendent à le faire croire, que la souveraine autorité instituée par le code sacerdotal existât avant l'exil; il en résulte seulement qu'alors déjà il y avait un poète en chef à la tête du temple de Jérusalem. Pour l'essentiel, cette institution n'avait aucunement qu'un vœux administratif fort secondaire, et non un caractère divin, comme la souveraineté sacerdotale établie par le code sacerdotal. Nous pourrions à priori en faire complètement abstraction.

Le désir de M. Gauthier de concilier les conceptions traditionnelles avec les résultats de l'exégèse, l'a également porté à soutenir un point de vue erroné touchant les événements messianiques. Jérémie et Eséchiel ont formellement enseigné que, dans l'ère messianique, une série ininterrompue de rois ou princes succéderont le trône de David, et non un seul Roi-Messie, comme on le pense généralement aujourd'hui. (*Jér.* xxx, 25; *xiii*, 4; *xviii*, 4; *xxiii*, 17-20; *Éz.* xiv, 7; *xv*, 8; *xxv*, 16-18). Que fait M. Gauthier pour ne pas donner une réponse à la question traditionnelle? Il soutient une thèse absolument fautive, c'est que, dans *Éz.*, *xx-xxiii*, on s'exprime cette manière de voir, sans s'en rendre pas — un tableau prophétique des temps messianiques, mais un programme tracé par le prophète à l'intention des Juifs de la Restauration; que « ces chapitres, dans la pensée du prophète, ne décrivent pas la situation d'Israël, après l'avènement du Messie, mais une phase préparatoire » (p. 357). En fait, c'est là de l'archaïsme tout pur. Il n'y a pas, dans tout le livre d'Eséchiel, un seul mot qui suppose une phase préparatoire entre la restauration d'Israël et les temps messianiques. Pour lui, comme pour le second Esch, et tous les prophètes qui ont pu le de la ruine et de la restauration ultérieure d'Israël, celle-ci se confondait avec les temps messianiques. La phase intermédiaire dont parle M. Gauthier a donc été inventée par lui pour le besoin de sa cause.

Il est temps de terminer ce compte rendu. Voici notre conclusion. M. Gauthier prend une connaissance approfondie, non seulement des livres prophétiques de l'Ancien Testament, mais aussi de toutes les études qui ont marqué de son jour dans le domaine qu'il explore. Il écrit donc dans d'excellentes conditions pour fournir au public français un ouvrage de valeur sur ce sujet. Mais une chose l'en empêche, bien qu'il reconnaisse les défauts de l'interprétation traditionnelle des livres prophétiques de la Bible. Il n'a pas eu le courage de s'en séparer, il en a même poussé le vice radical, en tentant à traiter toutes les prophéties littérales comme des oracles divins, dont l'accomplissement devait nécessairement arriver. De là chez lui une série d'inconvenances : tout en louant l'exégèse moderne d'avoir accordé une valeur réelle à l'individualité des prophètes, il a négligé d'étudier celle d'Eséchiel, pour parler uniquement de sa mission divine, tout en condamnant l'interprétation allégorique des prophètes, il y a

1) Voir plus haut notre étude destinée à corroborer les principales thèses de l'école de Rens sur le code sacerdotal et les autres légendations du Pentateuque.

recours lui-même, etc. Il y a ainsi aussi une pensée de plus qu'on ne peut pas avoir à la fois dans toutes d'un autre côté, comme l'analyse moderne, exégétique-historique, et l'interprétation traditionnelle, inspirée par des conceptions spirituelles et fait par exemple des faits historiques.

C. F. F. F. F.

CHRONIQUE

FRANCE

Sur le domaine de nos études historiques et théologiques les dernières semaines ne nous ont apporté que fort peu de nouvelles publications. Profitons-en pour évoquer une seule œuvre en livre, déjà venue de quelques mois, et pour faire une remarque sur un terrain où nous ne nous hasardons que rarement. Avec bien l'essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France, par les M. J.-H. Aubry, docteur en théologie, ancien directeur de grand séminaire, missionnaire en Chine, s'il procède surtout de certains principes ecclésiastiques dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici, ne se propose rien moins que de bouleverser la méthode des études théologiques et, à ce titre, il nous appartient. C'est un témoignage que vous lirez tout de dédaigner, des dispositions qui aiment un assez grand nombre de nos contemporains, une déclaration de principes en opposition absolue avec toutes les convictions fondamentales de l'esprit scientifique moderne. Si les idées du Père Aubry viennent jamais à prévaloir, s'en serait fait de nos études.

Son programme se résume en quelques mots : c'est le retour complet, pratique, aux méthodes du moyen âge, qu'il appelle « les méthodes antiques émancipées par les siècles et l'expérience », la direction des études dans un sens strictement scolastique. Les détails d'extension seront développés dans un second volume qui n'a pas encore paru, mais le premier suffit à notre édification. Pour la liturgie spécialement, il réclame l'application de la *Ratio studiorum* des Jésuites. Le mal qu'il s'efforce de combattre vient de loin; c'est à Descartes qu'en remonte la première origine : « Je dis que le mal qui a été fait à l'esprit français, vient en grande partie de Descartes, je veux dire de ce mouvement « néoscholastique » et antischolastique qui procède du protestantisme » (p. 56). Descartes, en effet, a renversé la méthode philosophique, remise en question ce que la tradition dogmatique considérait comme résolu, porté le dernier coup aux habitudes de la philosophie scolastique. Le gallicanisme, dont M. Aubry ose dire qu'il a survécu, chez nous, avec les siècles de la décadence théologique, a propagé les déplorables principes cartésiens. Le xvi^e siècle fonde déjà l'erreur qui s'épanouit au xviii^e et de nos jours.

M. Aubry ne semble pas se douter de la terrible réaction contre la scolastique dans la Renaissance et où l'initiation bien avant Descartes et bien avant la Réforme protestante. L'histoire ne lui est pas très familière, ce qui n'a rien de surprenant chez un admirateur de la méthode scientifique. La scolastique a en souverain empire pour les faits; elle se meut dans la dialectique, dans les idées abstraites et ne connaît pas d'autres réalités dignes d'alimenter l'esprit humain. Mais son livre a une certaine originalité qui tient justement à la rigueur de sa dialectique. Au point de vue ecclésiastique où il se place, il dit juste quand il dénonce l'insurmontable entre les principes de l'enseignement depuis Descartes et les principes des grands docteurs de l'Eglise romaine. Cette franchise n'est pas pour nous déplaire. Et le danger d'une réalisation prochaine du programme d'études de M. Aubry n'est pas très redoutable. On ne peut pas supprimer trois siècles d'histoire.

L'*Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France* forme un beau volume de 280 pages in-8. Il est en vente chez le frère de l'auteur, M. A. Aubry, à Dinan-lez-Lille par Ribécourt (Oise).

— *Thèses de la Faculté de théologie de Paris.* Parmi les thèses qui ont été soutenues devant la Faculté de théologie protestante de Paris au cours du mois de juillet, les suivantes traitent notamment de deux sujets de critique ou d'histoire religieuses : *La notion protestante de l'esprit*, par M. Verrier; *La Foi dans saint Paul et dans saint Jean*, par M. Fl. Vurpinot; *Jesus et le prophète Esai*, par M. Em. Edin; *L'Ecole protestante en France avant 1789*, par M. G. Nisolle; *la Discipline des Eglises du désert*, par M. Th. Guibal. Cette dernière traite une matière particulière. M. Guibal a depuis peu écrit son *manuel des célébrations synodales* et, même de côté tout réglement trop agité à tel ou tel province, il a recueilli les documents qui ont une portée assez générale pour avoir le droit d'être considérées comme des articles de la discipline réformée. Sa thèse fournit ainsi un utile complément aux *Synodes du désert*, de M. Ed. Hugues, et à l'*Histoire des synodes nationaux des Eglises réformées de France*, par M. G. de Folon.

Mons. M. Ferdinand Montet, chargé de cours à la Faculté de théologie de Montauban, a présenté une remarquable thèse de doctorat, *Le Doudérouisme et la question de l'Hérésie*, sur laquelle nous reviendrons quand elle nous sera parvenue.

— M. A. Cartaux, secrétaire de la Société des traditions populaires, a publié chez Leroux la thèse qu'il a lu le 25 mai à la Section d'archéologie du Congrès des Sociétés savantes, sur *Les étendards à emblèmes hiéroglyphiques*. Il y étudie successivement un calendrier agricole des Chirichas, de la Nouvelle-Géorgie, rapporté par M. le Dr Saffrey; un calendrier écuménique en caractères cunéiformes, publié sans commentaires par M. Ph. Le Bas en 1828, et un calendrier hiéroglyphique du rocher de Paoli, en Colombie, dont le croquis a été rapporté par MM. Schief et Andri. M. Cartaux rapproche les signes mystérieux

qu'il faut expliquer des usages artistiques et des croyances religieuses des peuples dont ils proviennent. Ses explications ont un caractère bien hypothétique, mais il ne prétend pas les donner comme certaines et en ces difficiles matières il faut bien, jusqu'à plus ample information, se contenter d'hypothèses.

La *discovery* annoncée par notre collaborateur, M. F. A. Hill, à une statuette de bronze antique du Musée des Augustins, à Paris, offre moins de prise à la controverse. Il n'y a pas de doute que l'on ait affaire à un *Hermès* coiffé d'un type de l'Hermès lagète ou lagète, ou Polyclète, mentionné par Pline l'Ancien. La statuette a été recueillie sur l'emplacement actuel de la façade de Saint-Hilaire, dans une tombe sur laquelle les renseignements positifs font défaut. Les autres traces découvertes ex cet endroit sont toutes chrétiennes et postérieures au *vi*^e siècle; mais on y a retrouvé des débris d'architecture qui remontent à l'époque des Sévères. La statuette doit être du même temps.

ANGLETERRE

— 1^o M. R. Leland s'est fait une spécialité des études sur les Taigames. Il nous a publié sous Fisher Unwin, à Londres, un beau volume, malheureusement un peu cher (25 s.), intitulé *The Egypt society and fortune telling* (in-4^e de xix et 274 p.), qu'il a illustré lui-même avec beaucoup d'esprit. C'est un travail complet des pratiques du sorcellerie et des formules d'incantation propres aux Taigames, dans lequel les personnes qui s'amusent à dire la bonne aventure trouvent de nombreuses ressources. Le livre est dédié aux membres du Congrès des traditions populaires de Paris (juillet 1889) et spécialement aux membres français. Peut-être l'auteur s'exagère-t-il la part de ses Taigames dans la transmission des croyances et des pratiques superstitieuses. Mais ce qui est exact, lorsqu'on parle de ses *hokmes* dans les temps modernes, peut avoir plus de fondement lorsqu'il s'agit de *hokmes* vivants d'une façon analogue dans des temps plus reculés.

— 2^o Le Comité des « Hibbert Lectures » a choisi comme conférencier pour l'année 1892 M. C. J. Monaghan, de Balliol College, à Oxford. Ses conférences auront pour objet : la Religion des Hébreux, son histoire et son développement.

— 3^o L'*Assisi* du 4 juillet annonce que deux universitaires anglais vont publier un nouvel ouvrage de Thomas à Kempis, intitulé : *De vita Christi meditationes*.

— 4^o L'imprimeur de l'Université de Cambridge a publié en brochure la remarquable conférence faite au mois de juin par M. Alfred Lyall sur la Religion de la nature dans l'Inde.

ALLEMAGNE

— 1^o M. H. Bruchmann a publié à la librairie du même nom, à Leipzig, un beau volume sur les peintures artistiques conservées dans les monastères du

Mont-Athos : *Der Kunst in den Athos-Bibliotheken* (20 m.; ill.). L'art byzantin et d'une façon générale l'art ecclésiastique ont laissé de précieux souvenirs dans cette immense et obscure collection monastique. M. Brockhaus les a étudiés soigneusement et en donne de très intéressantes reproductions.

— 2° Le dixième volume du *Theologisches Jahrbuch*, publié sous la direction de M. Lipsius, vient de paraître chez Schwetschke, à Brunswick. Il est consacré à la littérature théologique de l'an 1890. La section de l'histoire des religions est rédigée, comme les autres précédentes, par M. K. Furrer, de Zurich. Les autres parties historiques ont été traitées à MM. Lüdemann, de Bern, jusqu'au siècle de Nicos; Gustav Krüger, de Gießen, jusqu'au moyen âge; Paul Höbinger, de Bâle, pour le moyen âge; G. Loeche, de Vienne, depuis 1547 à 1700; A. Werner, pasteur à Guben, jusqu'à nos jours. Enfin la revue des travaux sur la controverse entre le catholicisme et le protestantisme est faite par M. O. Kölschmidt, pasteur près de Weimar.

Nous n'avons plus à faire l'éloge du *Theologisches Jahrbuch*. C'est le plus précieux répertoire de la littérature théologique moderne qu'il soit possible de trouver. Chaque année il devient plus complet, plus impersonnel et les services qu'il est appelé à rendre seront plus grands encore dans quelques années, pour quiconque voudra établir la bibliographie d'une question quelconque de l'histoire ecclésiastique.

— 3° M. Max Haudiger a consacré dans le n° 20 de la *Deutsche Literaturzeitung* un article assez étendu à la *Deutsche Hagiologie* de M. Friedrich Kauffmann, publiée en 1890 dans la Collection Gröcher, à Stuttgart. Il a eu le bon sens de garder contre le grand nombre d'incertitudes, qui obscurcissent certains légendes de sainteté et qu'un juge averti expérimenté risquerait de ne pas apercevoir, à moins des moindres détails de l'ouvrage.

ITALIE

Catane. Il résulte d'une lettre adressée par M. Gellery, directeur de l'École française de Rome, à l'Académie des inscriptions, que Léon XIII vient d'ouvrir un concours à l'occasion des fêtes du troisième centenaire de l'élection de saint Grégoire le Grand. Le terme du concours est le 1^{er} août 1904. Les mémoires soumis seront imprimés aux frais du pape. Voici les trois questions proposées : 1° De l'influence exercée par le pape saint Grégoire sur les pontificats suivants, pendant les six et sept siècles. — 2° Exposer l'état actuel de la science quant à l'œuvre liturgique de saint Grégoire. Examiner ses propres écrits à ce sujet et la question du chant. — 3° Reconstituer, par des données archéologiques, les peintures que saint Grégoire avait fait exécuter dans son habitation du Cistino et que son biographe, Jean Diacono, a décrites en détail. Joindre les restitutions à l'aide des données archéologiques en un même sens.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 12 juin* : M. l'abbé Duchesne distingue deux séries de pièces trouvées dans les priéaux de l'église de Vieux (Eure) ; dont quelques-uns présentent encoches jusqu'au 11^e siècle. La première série, dont on retrouve la trace dans les deux éditions successives du livre épiscopal de Vieux sous l'archevêque Léger (1035-1070), doit avoir été constituée vers l'an 1000. La seconde ne daterait que de l'archevêque Gui de Bourgogne.

— *Séance du 26 juin* : L'Académie apprend par une communication de M. Geoffroy, que les fouilles entreprises en Tunisie par M. Toutain, membre de l'École française de Rome, ont été couronnées de succès. Il a retrouvé sur le Dou-Kasrîn, non loin de Tunis, le sanctuaire d'un Baal : *Saturus Isidorus-wanic Agualur... Dominus... Deus regum* et un grand nombre de stèles et d'inscriptions. On y a trouvé déjà plusieurs dates romaines nouvelles.

M. Edmond Le Blout lit un mémoire sur les moyens employés par lesquels les arabes et, plus tard, les chrétiens croyaient pouvoir s'affranchir des souffrances de la torture. Ces croyances ont subsisté autant que la torture elle-même.

— *Séance du 3 juillet* : M. de la Bédolite signale la découverte des restes d'un monastère mérovingien dans la petite île du Lavet, à l'est de l'île de Bédou (baie de Saint-Denis).

M. Baillet de La Touche présente l'ouvrage de M. Delphes sur l'« Astronomie au Maroc ». L'auteur a reproduit et étudié un astrolobe marocain et décrit la perpétuation des anciennes méthodes astronomiques dans les écoles musulmanes, à cause des services qu'elles rendent à la religion, notamment pour la fixation des heures rituelles. Les données de bonne venue ont servi aussi grand parti de ces données traditionnelles pour établir leurs horoscopes.

— *Séance du 10 juillet*. À propos d'une table sur la matière, empruntée à la collection de Clerg, M. Houdry signale deux types distincts par l'arrangement de la charnière dans l'art médiéval. Le type oriental et latin représente les

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

diets, les héros, les princes; il sert aussi à figurer les guerriers et les pasteurs. Le type nait, on continue, jusqu'à servir aux prières de la haute antiquité; d'est celui des prêtres rois ou pasteurs, du moins dans certaines circonstances, peut-être à la suite d'un vœu ou dans certaines cérémonies. A mesure que la puissance sacerdotale augmente, le type cheval et barbu devient général.

M. Julien Havet continue la lecture du mémoire de M. Robiou sur l'état religieux de la Grèce au 1^{er} siècle avant notre ère.

II. Mélusine. — Juillet-août : H. Gaidot, *Le chevalier au lion* (suite). — J. Tuckers, *La fascination* (suite).

III. Revue des Traditions populaires. — Juin : F. Armand, *Quelques usages de la semence sainte dans les Landes*. — R. Rosset, *La légende de l'oiseau* (suite). — H. de Zampolati, *Les amers et les amours poissous*. — A. Cassin, *Légendes valaisannes*. — Traditions et superstitions des poëtes et érudits (voir n^o mai). — Juillet : F. Schiffo, *La légende impériale*. — F. Lorenz, *La légende du diable chez les Bretons du pays de Vannes*. — R. Fouquet, *Légendes normandes du Musée de Toul*. — R. Rosset, *Les armoiries*. — H. de la Chénellerie, *Les chartes en Normandie*.

IV. Vie chrétienne. — Juillet : Ed. Montet, *De l'idée de vie à venir dans le milieu sémitique, d'où et quand cette notion y a pénétré*.

V. Revue archéologique. — Mars-Avril : V. Wille et P. Gauthier, *Inscriptions inédites de Chateaufort (Saône)*. — A. Vermeire, *Sur quelques divinités égyptiennes* (Eros = Erosion; Malaghol = Baal de la ville de Malon ou Gassim). — H. d'Arbois de Jubainville, *Les témoignages négatifs de la christianisation romaine aux Celtes et aux Germains pendant le 1^{er} et le 2^e siècle avant Jésus-Christ*.

VI. Revue des Deux-Mondes. — 15 juin : Arnold Harms, *Saint François d'Assise*. — 15 juillet : A. Leroy-Roussin, *Physiologie et psychologie du Juif*.

VII. Revue des Questions historiques. — Juillet : A. Tanguet, *La persécution romaine d'après la correspondance de saint Théodore Studite*. — A. Delattre, *Un évêque mort sur les Chaldéens*. — E. Vacandard, *La date du concile de Sens*.

VIII. Revue internationale de l'enseignement. — Mai : Degès, *Des restaurateurs ecclésiastiques de religions à propos de Bernardin de Saint-Pierre*.

IX. L'Anthropologie. — H. Z. Perle, *Les ruines (journées de Tré-Sém, position de Quang-nam (Annam)*. — Deshayes, *Les Weddas de Ceylan et leurs rapports avec les peuples environnants, les Rhodas et les Singhalais*.

X. Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran. — T. XI : E. Paillet de Lamoignon, *Les assemblées et le culte provincial dans l'Afrique romaine*.

XI. Bulletin de la Société philomathique rognienne. — 1890-1891 : A. Fournier, *Vieilles coutumes, usages et traditions populaires des Vosges provenus des usages antiques et particulièrement de celui du soleil*. — F. Voillot, *Notes sur deux nouvelles divinités gauloises*.

XII. Academy. — 13 juil.: R. Morris. Some on some P'ah and Janna pre-
vay words. — 27 juil.: J. Burges. Prof. Kallian on the Vikrama era. — 11 août:
A. Siger. A war of Hinnis II against Milano and Assyria. — H. Wallis. The
temples at Luxor (voir au 25 juillet). — 15 juillet: F. Griffith. The ancient world
of the Egypt expedition fund (voir le 24 suivant).

XIII. Scottish Review. — Juillet: C. Linder. The ancient Jews. — R. Wren-
ley. Philosophy of religion. — T. Law. The legend of archangel Lucifer.

XIV. Contemporary Review. — Juillet: G. Stokes. The Apology of Ari-
stides.

XV. Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology. — XIII. 8: J.
Pallard. On the Basil and Ashmuth altar discovered at Kanawat in Syria (voir le
2^e août.). — Marjore. Notes au jour le jour. — Delattre. Quelques lettres de
Tut-el-Amarna. — XIII. 7: Loren. Theories on Exodus.

XVI. Indian Antiquary. — Avril: Abbott. — Recently discovered bud-
hist staves at Nalhar and Naurali in the Blue state, Bombay presidency. —
Mai: Kishore. A sermon the Saptarshi era. — Stuart. The inscriptions of Piyas-
hadi. — Smith. Weber's sacred literature of the Janna. — Jain: Kishore.
Sanskrit plays partly preserved as inscriptions at Ajmere. — Sastri. Pallava
in Southern India (juillet).

XVII. Quarterly Review. — 15 juillet: The later Jansenists.

XVIII. Proceedings of the R. geographical Society. — Juin: Pratt.
Two journeys to Te-Tien-Lu on the eastern border of Tibet.

XIX. Jewish Quarterly Review. — Juillet: Cheyne. Critical problems
of the second part of Isaiah. — Neubauer. The literature of the Jews in Yemen.
— C. Munk. A tentative catalogue of biblical metaphors. — S. Schachar.
The quotations from Hekdeshim in rabbinical literature. — Frickmann. The
midrash light. — J. Brundenthal. What is the original language of the wisdom
of Solomon? — S. Schachar. The law and recent criticism.

XX. Mittheilungen d. k. deutschen archæol. Instituts. — Athe-
nische Abtheilung, XVI. 4: Kern, Ephesus und Troplomenos. — Sauer. Un-
tersuchungen über die Hahelgruppen des Pachtmon.

**XXI. Nachrichten v. d. k. Ges. d. Wissenschaften zu Göttin-
gen.** — N° 4: Das armenische Evangelium des Valens. — Neue Ausgabe der
Lebens des Isidorus und der drei Gestalten der Clementinen.

XXII. Sitzungsab. d. k. bayerischen Ak. d. Wissenschaften. —
Philos.-hist. Klasse, 1891, N° 1: Löber. Zustände im deutsch-deutschen
Culturband. — Prinfick. Ueber das angelsächsische Epossem Liberi poge des Co-
des Carolinus. — Loren. Zwei Stillschriften der Gegenreformation: Die An-
tonien; Das Innesdium calvinismus.

XXIII. Zeitschrift f. romanische Philologie. — XIV. 1 & 2: Wip-
recht. Die lateinischen Homilien des Hains von Halberstadt als Quelle der
althochdeutschen Homilienübersetzung. — Schöns. Feda e superlativum nell' an-
tica poesia francese. — Otterhage. Studien zur fränkischen Hildensage.

XXIV. Baltische Monatschrift. — N° 4: Von Schroder, Ueber die Witwenversicherung bei den Indern. — Lezins, Luther's Stellung zur türkischen Weltmacht. — Lewis of Meyer, Das Danabotenmonum in Riga. — N° 5: Vofel, Aus der alttestamentlichen Philosophie.

XXV. Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Ges. — XLV: 1: Osmund, Das Newart. — Füller, Beiträge zur Erklärung der Analektischen (mitte). — Nudeln, Der Paradiesfluss Gilan. — Von Vinten, Iddj.

XXVI. Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. — V: 2: Herwig, Die Lösung des Bischofs Eusebius von Angers von Berengar von Tours. — Philippson, Die Inquisition in den Niederlanden während des Mittelalters.

XXVII. Leipziger Studien. — III: 2: Etting, Aduerantia, des desensum apud veteres iurista.

XXVIII. Unsere Zeit. — N° 7: Oxford, Mythologie und Gedächtnis.

XXIX. Deutsche Rundschau. — Jährl: Remond, Eine wogeländische Wälschungsgegend.

XXX. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — N° 4: Hübner, Zur Entstehung und Entwicklung des Monachswesens des. — Kasper, Studien über Röm. II, 1 227.

XXXI. Theologische Studien und Kritiken. — N° 4: Scheller, Epiphany als Chronolog und seine Beziehungen zu Josephus und Manetho. — Knacke, Johann von Gmü.

XXXII. Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. — VI: 1: Ertle, Die ältesten Fundamente der general Constitution von St. Franciskenorden.

XXXIII. Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft. — VI: 2: Spinner, Theismus und das kritische Hindalaya. — E. Fähr, Die Einführung des Evangeliums in Europa. — P. Gantz, Die Religion der Naturvölker.

XXXIV. Zeitschrift f. katholische Theologie. — N° 3: Michael, Dillingen. — Kefner, Die patriotische Tradition in Bezug des Gesamtjubiläums Christi.

XXXV. Ausland. — N° 21: Hessel, Das Antreonom der alten Chaldäer. — N° 26: Hessel, Die Ägypter, Cypern, die Bibel und Homer. — Hessel, Volkstüm in Wien. — N° 27: Apletis, Max Müller und die Völkerkunde. — J. Schmidt, Noch einmal die Urheben der Iuda-Gesamten.

XXXVI. Globus. — N° 22: Aberglaube in Mittelalters. — Heilige Rufe und Rufe der Finnen. — N° 24: Sondermann, Der Cultus der Finnen. — Stöckle, Volksglauben, Sitten und Gebräuche in Lothringen.

XXXVII. Zeitschrift für Völkerkunde. — N° 3: Arden, Das Kalendula vom keltischen Standpunkt betrachtet (vol u° 7). — Jansz, Albanische Märchen und Schwänke. — Brady, Volkstümlichkeiten aus Ger-

terreich (1888). — *Voraustritt*. Aus der Festschrift. 1. Der Festliche. — *Festschrift*. Das alte norddeutsche Festschrift (1888) = F. W. Knap. Die heimische Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Festschrift und am Hart (1888). — *Schloss*. Festschrift von Schreier aus Dietrich. — *Schwein*. Die große norddeutsche Festschrift.

XXXVIII. Österreichische Monatschrift f. d. Orient. — N° 2: 1. *Habsburg*. Die Habsburger des Landes. — Der Originalität der Festschrift. — *Habsburg*.

XXXIX. Mittheilungen der Institute für österreichische Geschichtsforschung. — III. 2: *Tungl*. Die sogenannte Festschrift unter der Festschrift von 1285. — *Jenssen*. Ueber die Beziehungen zwischen englischen und habsburgischen Festschriften in den Jahren 1285-1286.

XL. Tsung-Pao. — 1888. N° 1: 1. *de Hesse*. Mittheilung von der Festschrift in China.

XLI. Theologisch Tijdschrift. — *Jahrbuch*: H. Oert. Habsburg. — 1. *de Hesse*. Festschrift. — W. von Hesse. Mittheilung von der Festschrift in China.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

J. H. Fisher, Sage III. Das Zwillingenpaar als Schlüssel zur Deutung uralter Ueberlieferung. — Leipzig: Pock; 2 m. 40.

J. Kennedy, Natural history and modern thought (Thomson's Lectures de 1888-1889). — London: Hodder, 1901; in-8 de 376 p.; 5 sh.

Thomson'scher Jahresbericht, 10^e année, 2^e partie: Historische Theologie. — Brunswick, Schwetschke; in-8 de 297 p.; 5 m.

CHRONOLOGIE

J. von Dollinger, Akademische Vorträge, t. III. — Munich, Beck; in-8 de 2 000 p.; 8 m.

H. Bruchmann, Die Kunst in den Ältesten Klöstern. — Leipzig: Brockhaus; in-8 de 22 et 205 p., ill.; 50 m.

P. Labadie, Études chronologiques, Le bilan dogmatique de l'orthodoxie régnante. — Paris: Fischbacher; in-8 de 48 p.; 1 fr.

M. Datt, The gospel of St John, 1. — London, Hodder; in-8 de 388 p.; 7 sh. 6.

J. Pitra, Fragmentum veteris S. Callianus Alexandrinensis instructionis libris etc. — Lund, Gleasonka, in-8 de xxiii et 72 p.; 5 kr.

A. Stöckl, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit des Kirchenrates. — Mayence, Kirchheim; in-8 de vii et 435 p.; 6 m. 40.

F. Stille, Das Martyrium der christlichen Legion. — Breslau, Müller et Seidel; in-8 de 112 p.; 1 m. 40.

Paul de Coulinges, L'invasion germanique et la fin de l'empire. Ouvrage complété et revu par Camille Jullien. — Paris: Hachette; 7 fr. 50.

Maurice Fournier, Les statuts et privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789, II. 1^{er}: Moyen Âge. — Paris: Larose et Forcel; 50 f.

A. Knapf, Die Keichsbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. — Munich, Buchl; in-8 de vii, 272 et 122 p.; 8 m.

H. Hüfner, Die Welt Prior Vaux Papst. — Leipzig: Pock; in-8 de viii et 292 p.; 2 m. 75.

W. Parham. *Wesley och hans tid*. — Stockholm. Paterprint; in-8 de 48 p.; 40 ore.

A. Reischheim. *Geschichte der katholischen Kirche in Irland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart*. III (1605-1890). — Mayence. Kirchheim; in-8 de xxvii et 782 p.; 47 m. 40 (l'ouvrage complet : 40 m.).

Etudes de la Monnaie. Documents sur la négociation du Comptant et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1805 et 1807. 1^{re} partie (I, II des « Publications de la Société d'histoire diplomatique »). — Paris. Leroux; in-8; 75. 60.

A. Rotondo. — *Count Camillo and catholic reform in Italy*. — Londres. Low; in-8 de 190 p.; 5 sh.

A. Fournet. *M^r Ritél, vicaire apostolique de Cochin*. — Lyon. Vitte; in-8 de xv et 282 p.

JOUAINT ET JEANSON

J. Cheyne. *The origin and religious contents of the Psalter in the light of the Old Testament criticism and the history of religions, with an introduction and appendices* [Sampton Lectures, 1890]. — Londres. Paul; 1891; in-8 de 350 p.; 10 sh.

T. Leeman. *Oorsprong der Israëlieten van de Babyloniische ballingschap tot op de komst van den Heere Jezus Christus, met een ahangwet indeelsende de geschiedenis der Israëlieten van den dood van Herodes tot op de verwoesting van Jeruzalem*. — Amsterdam. Broeker; in-8 de xvi et 332 p.; 4 fl. 75.

H. Prémontin. *Essai sur la Sapience: La pensée juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne*. — Rouen. Champion; in-8 de 14 p.

H. St Clair. *Buried cities and Bible countries*. — Londres. Paul; in-8 de 280 p.; 7 sh. 6.

O. Bross. *Moses bei Kopta und sein Buch von der Seele*. — Pilsen. en-Brignon; in-8 de viii et 196 p.; 4 m.

RELIGION DE MONDE ANTIQUE

A. Harnack. *Vorur die Zeit der Olympen*. — Leipzig. Teubner; 2 m. 50.

A. Henning. *Index Homonymus*. — Leipzig. Teubner; 2 m.

H. Lichtheim. *Le peupl et la légende des Niliens*. — Paris. Hachette; 7 fr. 50.

E. Reuss. *Reuss et E. Legnat: Tienqu : une cité africaine sous l'empire romain*, 1^{re} livr. — Paris. Leroux; 10 fr.

M. Prunkel. *Die Inschriften von Pergamon. I. Bis zum Ende des Konigreichs*. — Berlin. Spemann; 30 m.

J. Campbell. *The Hittites, their inscriptions and their history*, 2 vol. — Londres. Nisbet; in-8; 21 sh.

E. Freeman. *The history of Sicily from the earliest times, t. 1 et II*. — Oxford. Clarendon Press; in-8 de 1700 p., sans cartes; 42 sh.

HISTOIRE DES LIEUX DE CULTE

III. 01

SACERDOCE EN ISRAËL

(Suite)

DEUXIÈME PARTIE : ÉTUDE PAR VOIE PROGRESSIVE

I. — Les anciens temps.

Après avoir établi, par voie régressive, un certain nombre de points fixes qui peuvent nous servir d'orientation, nous voudrions, dans une seconde partie, esquisser l'histoire des sujets qui nous occupent, afin de suivre le développement successif et les différentes phases par lesquelles ils ont passé, pour aboutir des usages simples de l'antiquité aux théories compliquées du code sacerdotal. Nous aurons ainsi l'occasion de compléter en même temps et de corroborer sous plusieurs rapports la première partie de ce travail.

La centralisation du culte israélite, qui fut décrétée vers l'exil et devint dominante après, semble trouver son point de départ dans l'arche de l'alliance ou de Jahvé et dans le sanctuaire portatif qui lui servit d'abri. Non seulement d'après le code sacerdotal, mais aussi d'après les anciennes sources de l'Hexateuque, il y avait en effet déjà au désert un tabernacle central¹. C'était, comme on vient de voir par les textes cités, une tente qui abritait

1) Voir plus haut, p. I et suiv.

2) Ex., xxxiii, 7 sqq. ; xxxiv, 34 s. ; Num., xi, 16 sqq., 24 sqq. ; xii, 5, 10.

l'arche de Jahvé¹, dont l'existence, dès cette époque, est attestée par les mêmes sources². Du temps des Juges, nous trouvons l'arche à Béthel et à Silo³. Dans les guerres difficiles, les Israélites l'emportèrent dans leur camp, pour assurer ainsi la présence de Jahvé au milieu de l'armée et lui procurer le succès, ce qui ne réussit malheureusement pas toujours⁴. Partout où se trouvait l'arche, on pouvait offrir des sacrifices à Jahvé⁵. Devant elle, on priait Dieu⁶. Lorsque David voulut établir un sanctuaire national à Jérusalem, il sentit la nécessité d'y transporter l'arche sainte⁷, et le temple de Salomon lui-même n'obtint son caractère sacré et national que par sa présence⁸. La centralisation du culte fut ensuite préparée par la construction de ce temple. Salomon, en l'élevant, n'avait certes nullement l'intention de supprimer les autres lieux de culte. Tout prouve qu'il voulait simplement doter la capitale du pays d'un sanctuaire digne de la résidence royale et des grandes assemblées qui allaient y affluer aux principales fêtes annuelles. Aussi n'est-il pas question de la suppression d'un seul lieu de culte ou d'une opposition quelconque au culte célébré ailleurs qu'à Jérusalem, et cela pendant plusieurs siècles après la construction de temple. Mais il n'est pas moins vrai que ce temple royal et central, avec son culte pompeux, dut nécessairement éclipser peu à peu tous les autres sanctuaires. Un nouveau pas décisif vers la centralisation du culte fut fait par la ruine du royaume du Nord. A partir de ce moment, le peuple d'Israël fut réduit, ou à peu près, à la seule tribu de Juda, groupée autour de Jérusalem et de son temple. Dès lors, il n'était pas très difficile pour tous les fidèles du royaume de se rendre, à l'occasion des principales solennités religieuses, au

1) Comp. II Sam., vi, 17; vu, 2, 9; xi, 11; I Rois, viii, 4.

2) Num., x, 33-36; xiv, 45; comp. Deut., x, 8; Jos., iii, 2; vi, vii, 9.

3) Jug., xxi, 20 s.; I Sam., iii, 1; iv, 3 s.

4) I Sam., vi, xiv, 18; II Sam., vi, 11; comp. xv, 24.

5) I Sam., vi, 11 sqq.; II Sam., vi, 13, 17; I Rois, viii, 5.

6) Jos., vi, 6 sqq.

7) II Sam., vi.

8) I Rois, viii, 1 sqq.

sanctuaire de la capitale. Enfin, la multiplicité des lieux de culte avait favorisé la multiplicité des dieux : les hauts lieux, ces sanctuaires traditionnels et probablement en grande partie d'origine cananéenne, répandus dans tout le pays, ne servirent pas seulement à adorer Jahvé, mais favorisèrent aussi l'idolâtrie, les pratiques et les conceptions polythéistes du sémitisme primitif. Cet état de choses perla finalement les partisans fervents du yahvisme à combattre le culte des hauts lieux, c'est-à-dire tout culte autre que celui du temple de Jérusalem, comme nous allons le voir dans le paragraphe suivant.

Si la centralisation du culte semble avoir de vieilles racines en Israël, il en est de même de celle des fonctions sacerdotales. De bonne heure on confia celles-ci de préférence à la tribu de Lévi. Mica, qui avait d'abord consacré son propre fils pour être prêtre de son sanctuaire, s'empressa de remettre cette charge à un Lévite, dès que l'occasion s'en présenta¹. On peut se demander, à la vérité, si celui-ci appartenait réellement à la tribu de Lévi, car d'après *Jug.*, xviii, 7, il était de la famille de Juda. D'un autre côté pourtant, il est permis de croire, suivant le même verset, qu'il s'était simplement rattaché à celle-ci par le séjour qu'il fit à Bethléhem. Cette dernière manière de voir paraît d'autant plus indiquée que, plus loin, ce Lévite, appelé Jonathan, est présenté comme un petit-fils de Moïse². Et l'on sait que Moïse est toujours considéré dans l'Ancien Testament comme un descendant de Lévi. Mica fut très heureux d'avoir pu confier à un Lévite la desserte de son sanctuaire, et il avait là-dessus l'espoir d'être particulièrement béni par Dieu³. Les Danites, à leur tour, attachèrent un grand prix aux services que ce même Lévite pourrait leur rendre en qualité de prêtre; c'est pour cela qu'ils

1) *Jér.*, vii, 29 sqq.; *xxix*, 2; *xxx*, 5; *Ex.*, vi, 8 sqq. 43; *xx*, 28 sqq.; *Lev.*, xxi, 30; *I Rois*, xi, 7; *xiv*, 23; *II Rois*, xvii, 9 sqq.; *xxii*, 42; *xiii*, 3 sqq.; *xviii*, 5, 15.

2) *Jug.*, xxi, 7-13.

3) *xviii*, 30; selon l'avis des meilleurs critiques, il faut lire ici *Mosse* et non *Manassé*.

4) *xviii*, 13.

s'emparèrent de lui pour le placer à la tête du sanctuaire de leur tribu¹.

D'après I Sam., II, 27 sup., il faudrait penser que la famille sacerdotale d'Eli, qui était d'abord rattachée au sanctuaire de Silo² et ensuite à celui de Néb³, appartenait aussi à la tribu de Lévi, à laquelle le sacerdoce aurait été confié dès les anciens temps. Il est toutefois reconnu que ce passage est une addition postérieure et qu'il a été inspiré par un point de vue relativement récent. Nous ne pouvons pas non plus prendre en considération les deux textes des livres de Samuel où il est explicitement question des Lévites, parce qu'il est trop évident que ce sont des interpolations⁴. Il suffit pour s'en convaincre de considérer le contexte et quelques autres passages se rapportant à ce sujet. Ainsi, lorsque l'arche, après avoir été prise par les Philistins, fut renvoyée dans le pays d'Israël et s'arrêta à Beth-Schémesch, les gens de l'endroit fendirent le bois du char sur lequel elle s'était trouvée et offrirent en holocauste à Jahvé les vaches qui avaient tiré le char⁵. Après coup seulement, un rédacteur fait intervenir les Lévites pour faire cadrer le récit avec le lévitisme postérieur⁶. Mais on voit clairement que c'est là une interpolation, puisque, dans la seconde moitié du même verset, les Lévites ont de nouveau disparu de la scène et que nous ne nous trouvons plus, comme précédemment, qu'en face des gens de Beth-Schémesch, qui offrent les sacrifices. Ce qui le prouve surtout, c'est que d'après le verset 14 déjà ces gens fendent le bois du char et s'en servent pour offrir des sacrifices. Et quand ceci est fait, les Lévites apparaissent on ne sait d'où pour descendre l'arche d'un char qui n'existe plus et pour le poser sur une pierre où, suivant le verset précédent, les victimes sont déjà exposées aux flammes pour être offertes en sacrifices. Le même rédacteur ou un autre ajoute aussi

1) Jug., XIII.

2) I Sam., I sup.

3) XXI 2; comp. III, 2.

4) I Sam., VI, 15; II Sam., II, 24.

5) I Sam., VI, 12 s.

6) V, 15 s.

que Jahvé frappa les gens de Beth-Schémesch, parce qu'ils avaient regardé l'arche¹. Mais n'ont-ils donc pas dû la regarder aussi pour la descendre du char sur lequel elle avait été transportée depuis le pays des Philistins et qu'ils fendirent pour faire un sacrifice? Nous voyons ensuite que le fils d'Abinadab, Éléazar, est consacré pour garder l'arche². Cela n'aurait évidemment pas été nécessaire si les Lévites de tout à l'heure avaient réellement existé et qu'ils eussent été chargés de prendre soin de l'arche. Et plus tard deux autres fils d'Abinadab aident à transporter celle-ci, sous la conduite de David, dans le sanctuaire de Sion³. Un rédacteur postérieur, probablement le même que nous venons de rencontrer, sent, il est vrai, le besoin de corriger ici également le récit, en nous disant que l'un de ces fils fut mis à mort par Dieu, parce qu'il avait touché l'arche⁴. Et pourquoi le roi David n'est-il pas chargé de cette translation risquée des Lévites d'il y a un moment, pour éviter la catastrophe? Celle-ci n'a d'ailleurs pas lieu de nous étonner outre mesure, car elle ne repose que sur une interpolation, faite au point de vue sacerdotal postérieur, qui n'admettait plus que les laïques pussent toucher impunément aux objets sacrés; mais elle ne cadre nullement avec les usages et les conceptions des anciens temps. Comment, du reste, ces mêmes fils d'Abinadab auraient-ils pu placer l'arche sur la volture qui la conduisit sans la toucher? Il était alors en réalité si peu défendu aux laïques de toucher à l'arche ou de la voir, et cela paraissait si peu contraire à la volonté de Dieu, qu'il nous est dit immédiatement après qu'elle fut déposée pendant trois mois chez Obed-Édom, le Gathite, un Philistin par conséquent, et que Jahvé le bénit, lui et toute sa maison, à cause de la présence de cet objet sacré⁵. Et ce dernier fait n'a rien d'extraordinaire, car jusqu'à l'exil des étrangers étaient employés à faire

1) 1. Sam., vi, 19.

2) 1. Sam., vii, 1.

3) 11 Sam., vi, 4 sqq.

4) V. 8 s.

5) V. 10-12.

une partie du service du sanctuaire¹. Nous avons déjà vu que l'*Ex.* viii, 1 confirme une interpolation analogue à celles que nous venons de constater dans les livres de *Samuel*. Il en est donc évidemment de même de l'*Sam.*, xv, 23.

Un texte qu'on a attribué à l'une des anciennes sources du Pentateuque nous dit que les fils de Lévi furent spécialement consacrés au service de Jahvé, à la suite du massacre qu'ils firent sur l'ordre de Moïse parmi les Israélites qui avaient adoré le veau d'or². Ce passage est toutefois considéré par un certain nombre de savants comme une addition postérieure, et cela non sans raison³. Mais dans un cantique qui reflète encore assez bien les mœurs de l'ancien Israël, le sacerdoce est formellement assigné à cette tribu⁴. Il en résulte que le texte de l'*Exode* dont il vient d'être question peut fort bien reposer sur une tradition vraisemblablement ancienne. Nous sommes d'autant plus porté à le croire que les Lévites y sont opposés à Aaron, qu'ils sont présentés comme les vrais défenseurs du jéhvisme, tandis qu'Aaron apparaît dans le même chapitre sous le jour le plus compromettant, comme un homme qui, par sa faiblesse, a favorisé l'idolâtrie. A partir de l'époque où le code sacerdotal prit naissance, on lui eût plus été conveu; car alors Aaron et ses fils passèrent pour avoir seuls le droit d'exercer le sacerdoce et ils furent opposés aux Lévites et présentés comme jouissant, comparativement à eux, de grands privilèges. Ailleurs encore, dans un vieux texte du Pentateuque, Aaron apparaît sous un jour défavorable, cette fois de concert avec sa sœur Marie; mais ici, c'est Moïse qui obtient la préférence⁵. Dans le cantique mentionné tout à l'heure, c'est aussi Moïse et non Aaron qui joue le rôle de père du sacerdoce, c'est lui qui est l'homme saint dont il est question dans *Deut.*, xxxiii, 8⁶.

1) *Ex.* xiii, 7-9.

2) *Ex.* xxxii, 25-29; comp. *Deut.*, x, 8.

3) Hirschman, *op. cit.*, p. 99.

4) *Deut.*, xxxiii, 8-11.

5) *Sam.*, xii, 1 sqq.

6) Comp. Dillmann, à ce passage; Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, p. 412.

D'après une série de données mentionnées précédemment, il est fort probable que Moïse exerça lui-même le sacerdoce et le confia aux membres de sa famille. Cela nous explique assez bien pourquoi les Lévites ne conquièrent pas de territoire en Canaan, comme les autres tribus, mais furent dispersés dans tout le pays¹. Ils auront été employés à tous les différents sanctuaires répandus dans de nombreuses localités et se seront attachés aux tribus où ils trouveront un emploi, un lieu de former une tribu à part et proprement dite. M. de Bandtsein soutient que les trois textes suivants du livre de *Josué* reposent sur une ancienne tradition : xii, 14, 33; xviii, 7². S'il en est ainsi, nous y trouvons une preuve de plus que le sacerdoce fut assigné de bonne heure à la tribu de Lévi et que, par suite, elle n'eut point de possession territoriale en Israël.

Rien ne fait supposer que, dans les anciens temps, il y ait eu une hiérarchie quelconque parmi le sacerdoce israélite. Il paraît cependant que les prêtres avaient des serviteurs chargés du service inférieur des sanctuaires³. Nous ne mentionnons pas I Sam., ii, 22⁴, d'où il semble ressortir que les femmes étaient aussi employées à ce service; car le langage de ce fragment montre qu'il est une interpolation faite d'après Ex., xxxviii, 8. Un nombreux personnel pour le service du sanctuaire n'était pas nécessaire, parce que ceux qui offraient des sacrifices pouvaient le faire en partie eux-mêmes⁵. Il se peut qu'à la tête des sanctuaires où il y avait un personnel quelque peu nombreux, il y eût un chef, auquel tout le monde avait à obéir. Cette place aura été généralement occupée par le plus ancien des prêtres. C'est ainsi qu'El était probablement le chef du sanctuaire de Silo. Mais il n'est nullement question, dans les temps primitifs, d'un grand prêtre, jouissant d'une autorité religieuse toute particulière et chargé de certaines fonctions spéciales qu'aucun autre prêtre n'aurait pu remplir. A

1) Gen., xiii, 7; comp. Jug., xxi, 7 seq.; xxi, 1 seq.

2) *Out. etc.*, p. 100-102.

3) Lév., ii, 13, 15 r.

4) I Sam., ii, 12, 16; comp. i, 3, 5; ii, 14; xiv, 34; Jug., vi, 18 seq.; xi, 39; xii, 19; xii, 4.

partir de l'établissement de la royauté en Israël, le roi était le chef suprême du culte. Ainsi Salomon, en montant sur le trône, dépouilla Abiathar de ses fonctions de premier prêtre du sanctuaire royal et les confia à Tsadoq¹. Nous avons déjà vu que David joua le rôle principal dans les cérémonies qui accompagnèrent la translation de l'arche sainte dans le sanctuaire de Sion et que Salomon fit de même à la dédicace du temple. Après le schisme, les choses se passèrent d'une manière analogue dans le royaume du Nord² et nous savons qu'il n'y eut pas de changement notable sous ce rapport jusqu'à la destruction des deux royaumes, c'est-à-dire tant que la royauté subsista dans l'ancien Israël.

Touchant les fonctions des prêtres, l'ancien passage poétique du *Deutéronome*, déjà cité, nous renseigne le plus complètement. Ce qu'il mentionne en premier lieu, c'est la consultation de Dieu par les *thummim* et les *urim*³. Il ressort d'autres textes que c'était là, dès les anciens temps, la fonction principale du prêtre⁴, qui devait lui donner un prestige beaucoup plus grand que l'offrande des sacrifices, puisque celle-ci pouvait être accomplie par tout père de famille et n'était pas un privilège exclusif du sacerdoce. La consultation de l'oracle était au contraire une prérogative de celui-ci; car nulle part nous ne voyons un laïque consulter Dieu, sans avoir recours à l'intermédiaire du prêtre. Il résulte de là qu'il a dû y avoir de très bonne heure des prêtres-devins en Israël, alors qu'il n'y avait peut-être pas encore des prêtres-sacrificateurs. — La seconde charge principale qui incombait au sacerdoce, c'était d'instruire le peuple dans la loi de Dieu⁵. Elle se rattachait d'ailleurs intimement aux fonctions précédentes. Car on consultait Dieu, non seulement dans les circonstances embarrassantes en général⁶, mais encore et surtout pour vider les

1) 1 Rois, ii, 26 s., 35.

2) 1 Sam., xii, 28 sqq.; xiv, 1 sqq.; Am., vii, 13.

3) Deut., xxxiii, 8; comp. 1 Sam., xxiii, 4.

4) Jug., xxi, 5 s.; ix, 16, 23, 27 s.; 1 Sam., xiv, 38 s.; xiii, 9 s., 13, 15.

5) Deut., xxxiii, 10.

6) Gen., xxi, 22; Jos., ix, 14; Jug., i, 1; xiii, 5; ix, 23; 1 Sam., x, 22; xiv, 2; xxvii, 6; 11 Sam., vi, 1; x, 19, 23 sqq.; xii, 1.

litiges entre les particuliers, pour savoir de quel côté était le droit et la vérité¹. Les prêtres étaient donc érigés à la fois en juges du peuple et en interprètes de la loi, considérée comme loi de Dieu². La règle du droit public était par suite placée entre leurs mains. On peut mesurer d'après cela l'influence extraordinaire qu'ils durent exercer à partir d'un certain moment. — Dans le passage qui vient de nous servir de base pour établir les fonctions des prêtres, on nous dit aussi, mais en dernier lieu seulement, qu'ils mettent l'encens sous les narines de Jahvé et qu'ils placent l'holocauste sur son autel³. Si tout père de famille pouvait originairement offrir des sacrifices, il est pourtant naturel que, dès un temps reculé, on eût recours à l'homme de l'art, pour présenter les offrandes à la divinité, surtout dans les circonstances particulièrement solennelles. Dans quelques autres textes nous apprenons, au sujet des fonctions des prêtres, qu'ils offraient à Dieu la graisse des victimes, en la brûlant sur l'autel⁴, ainsi que les pains de proposition, qui furent placés devant Jahvé⁵. Ils étaient également les gardiens des lieux et des objets sacrés⁶. Ils gardaient en particulier et portaient aussi l'arche sainte⁷.

Au sujet des revenus des prêtres, nous apprenons bien peu de chose. Ceux-ci recevaient pour leur entretien certaines parties des sacrifices offerts au sanctuaire où ils fonctionnaient; nous n'apprenons pas au juste ce qu'il leur revenait, mais nous voyons qu'ils ne s'en contentèrent pas toujours⁸. Les pains de proposition comprenaient assurément aussi parmi leurs revenus⁹. Le texte

1) Ex., xviii, 15 sqq.; xxi, 9; xxii, 7 s.; 1 Sam., ii, 22; comp. Kuenen, *Volksrechtsges. u. Weisungsges.*, p. 63 sqq.

2) Ex., xviii, 16, 20; Deut., xxxiii, 10; xxi, 8 sqq.; xvi, 5; xxvii, 8. Mik., iii, 11. Ex., xxxiv, 7; Jér., ii, 8; xvi, 18; Ex., vi, 26; xxii, 26; xvi, 27 s.

3) Deut., xxxiii, 10; comp. 1 Sam., ii, 28.

4) 1 Sam., ii, 10.

5) xxi, 7.

6) Jug., xviii, 18.

7) Jug., ii, 27 s.; 1 Sam., vii, 3; iv, 4; 11, 17; vii, 4; xvi, 18; comp. Deut., x, 6.

8) 1 Sam., ii, 12 sqq.

9) xxi, 4 sqq.

I Sam., II, 28, qui est plus précis et qui favorise beaucoup le sacerdoce, se trahit encore à cet égard comme étant de date plus récente. Quand un particulier engageait un prêtre au service de son sanctuaire privé, le traitement était convenu d'avance et il dépendait naturellement des deux contractants¹.

Disons encore que le vêtement professionnel du prêtre était l'éphod de lin² et que son titre honorifique était celui de père, puisqu'on le donnait même à un jeune homme³.

De même qu'à partir d'un certain moment on sentit en Israël la nécessité de combattre le culte des hauts lieux, le culte de tous les nombreux sanctuaires qui y étaient répandus, pour centraliser le service de Jahvé au seul temple de Jérusalem, de même on crut devoir défendre aux laïques de remplir les fonctions sacerdotales et les confier à la seule tribu de Lévi. Nous avons déjà rencontré des traces éparses de cette tendance. Mais ce ne fut que le *Deutéronome* qui la ratifia solennellement, comme il sanctionna la suppression de tout culte autre que celui du temple de Jérusalem. La double mesure fut évidemment inspirée par le même motif, celui de mettre fin, par un moyen radical, à l'idolâtrie, favorisée par la multiplicité des lieux de culte et la grande liberté qui en résultait pour le sacerdoce. En centralisant le culte au temple de Jérusalem et entre les mains d'une même caste ou famille, il était plus facile de le régler et de le surveiller de près. On choisit dans ce but la famille de Lévi et de Moïse, qui, d'ancienne date, s'était spécialement vouée au sacerdoce, comme nous l'avons vu.

Dans le paragraphe suivant, nous verrons comment cette grande réforme israélite fut amenée et réalisée. Ici nous allons encore jeter un coup d'œil sur *Nomb.*, XVI, 2., qui prouve que les laïques ne se laisseront pas priver de leurs anciens privilèges sans élever des protestations, et que les Lévités réclamèrent de même, lorsque les prêtres s'élevèrent au-dessus d'eux et effa-

1) Jug., xvn, 10.

2) I Sam., ii, 18; xxi, 18; comp. II, 28; xvi, 3; II Sam., vi, 44.

3) Jug., xxi, 7, 10, 12; xxi, 48; comp. II Rois, vi, 21; xxi, 44.

cèrent l'égalité entre tous les membres de la caste, sanctionnée par le code deutéronomique. Dans les deux chapitres en question, des éléments plus anciens sont mêlés à une rédaction postérieure, inspirée par le code sacerdotal. Un trait des éléments primitifs est xvi, 3, où parlent les adversaires du sacerdoce : ils trouvent que celui-ci est inutile, puisque tous les Israélites sont saints. Cela concorde pleinement avec Ex., xix, 5 s. et parle de l'ancien usage israélite qui permettait à tout pere de famille de remplir des fonctions sacerdotales. Ce qui est dit au chapitre suivant de la verge d'Aaron est évidemment la réponse à ces revendications¹, car il n'y est pas question du privilège particulier d'Aaron et de ses fils, en opposition aux Lévites, comme on l'a généralement pensé, mais de celui de toute la tribu de Lévi, en opposition aux tribus laïques. Cela prouve que certains laïques ont cherché à contrecarrer le point de vue deutéronomique, qui les dépouilla de leurs anciens privilèges, pour les attribuer aux seuls Lévites. A leur tête se trouvaient probablement Dathan et Abiram, qui sont seuls mentionnés dans *Nomb.*, xvi, 12-14, 23 s., 27². Mais avec ce récit on en combine un autre, où il était question de l'opposition de Kéthiôn Koré, agissant au nom des Lévites, contre les privilèges des Aaronites³. Et finalement on a confondu la double lutte, très différente, et l'on en a fait une seule et même révolte de Koré, de Dathan et d'Abiram⁴. Nous trouvons incontestablement dans ce double récit un reflet des difficultés que rencontrèrent chez les laïques l'introduction de la législation deutéronomique, et chez les Lévites celle du code sacerdotal. Il se pourrait aussi que le chapitre de l'Exode, où Aaron est censé favoriser l'idolâtrie du veau d'or, tandis que les Lévites y apparaissent comme les vrais défenseurs du yahvisme⁵, fût dirigé par les Lévites contre les prétentions des Aaronites.

1) *Nomb.*, xvi, 16 sqq.

2) V. t. s., 4-11, 15 sqq., 22 sqq.

3) V. t. s., 24, 27.

4) *ibid.*

5) *ibid.*

II. — *De la ruine du royaume d'Israël à l'exil.*

L'ancienne liberté touchant les lieux de culte dura sans opposition jusqu'à l'époque d'Ézéchias, c'est-à-dire jusqu'à la ruine du royaume d'Israël. Les *Samoth* continuèrent à subsister sous les rois les plus pieux¹. Même sous le règne du jeune Joas, qui, pendant sa minorité, était soumis à la tutelle du tout-puissant prêtre en chef Jehojada, auquel il devait sa vie, son éducation et son trône, rien ne fut tenté pour faire disparaître ces lieux de culte². D'ailleurs, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les anciens prophètes n'élevèrent jamais la voix contre ceux-ci, considérés en eux-mêmes ou à cause de leur multiplicité, mais seulement parce qu'il se mêlait au culte qui s'y célébrait des actes idolâtriques³. Mais comme les efforts les plus énergiques des prophètes ne réussirent pas à extirper l'idolâtrie, on dut finalement arriver à la conviction que le meilleur moyen d'atteindre le but était de supprimer complètement le culte des hauts lieux et de centraliser le service de Jahvé au seul temple de Jérusalem. Cette idée devait paraître fort pratique, après la ruine du royaume du Nord, puisque le peuple d'Israël était alors réduit à une seule tribu et soumis à un seul roi.

Ézéchias, sur lequel le prophète Ésaïe exerça, comme on sait, une très grande influence et dont il fut le plus puissant appui, pendant le siège mémorable de Jérusalem par le roi d'Assyrie Sanchérib, fit le premier pas dans ce sens. Il est même fort probable que l'heureuse issue de ce fameux siège y contribua très efficacement. Toute la Judée fut, en effet, soumise par le vainqueur; Jérusalem seule résista héroïquement, soutenue par la foi inébranlable de son prophète; et finalement elle fut délivrée d'une manière qui paraissait merveilleuse à tout le monde. Mais

1) I. Rois, xv, 14; xxii, 44; II. Rois, xii, 4; xiv, 4; xv, 4, 35.

2) II. Rois, xii, 1 sqq.

3) Am., ix, 4-6; xii, 9; xiii, 14; Os., viii, 11-12; x, 8; xii, 2; Mich., i, 6.

n'était-ce pas à Jahvé qu'on devait le salut ? Jérusalem ne fut-elle pas sauvée à cause de son temple ? Si Dieu fit ravager par Salmannasar le royaume d'Israël et tous ses lieux saints, et ensuite par Sanchérib toute la Judée avec ses sanctuaires, tandis qu'il épargna Jérusalem et son temple, n'est-ce pas une preuve palpable que le culte de ce sanctuaire était seul agréable à l'Éternel, tandis que celui de tous les hauts lieux lui était profondément antipathique ? Voilà des réflexions qui durent s'imposer aux jéhovistes puritains et porter Ezéchias à entreprendre dans son royaume l'extirpation de toute idolâtrie et des lieux où on la cultivait. Si le deuxième livre des Rois mentionne, dès le début du règne de ce roi, la réforme en question et ensuite seulement la campagne de Sanchérib ¹, cela ne prouve rien contre l'opinion que nous venons d'émettre. Car l'auteur relève presque au commencement de chaque règne l'attitude prise par le roi au sujet du culte. C'est en vertu de ce procédé général qu'il commence aussi par raconter la réforme d'Ezéchias, avant d'exposer les autres faits importants de son règne, mais sans qu'on puisse en inférer quelque chose relativement à la date de cette réforme.

Ezéchias fit disparaître à la fois les hauts lieux et tous les objets idolâtriques, avec l'ordre formel qu'on n'adore plus Jahvé qu'au seul sanctuaire de Jérusalem ². Cette réforme avait certainement pour elle l'appui du parti prophétique. Elle n'aura pas non plus été vue de mauvais œil par le sacerdoce de la capitale, qui y trouva son profit. Mais les prêtres de tous les hauts lieux, qui, par la suppression de ceux-ci, perdirent leur pain, devaient être fort mécontents de la mesure prise par le pieux roi. Le peuple de la campagne ne pouvait pas non plus lui être favorable. Car, tout d'abord, on voulait l'obliger à briser avec des usages religieux auxquels il était attaché par suite d'une tradition séculaire. Ces lieux, vénérés des pères, paraissaient vénérables au grand nombre. Et puis, pour ceux qui résidaient loin de Jérusalem, il était fort incommode de s'y rendre pour offrir des sacrifices à la

1) *xxix*, 3 sqq., 19 sqq.

2) *II Rois*, *xxix*, 4, 22; *Ec.*, *xxxi*, 7; *II Chron.*, *xxx*, 12.

divinité. Enfin, la nouvelle mesure semblait reposer sur l'unique caprice du roi, aucune loi ne la sanctionnant.

On comprend d'après cela qu'il dut être relativement facile à Manassé de démolir l'œuvre personnelle de son prédécesseur et de revenir aux anciens errements de la nation¹. Le parti prophétique, qui avait assurément secondé Ézéchias dans ses projets de réforme, paraît sans doute avoir fait une vive opposition à la réaction de Manassé ; mais le nombre et la force étaient du côté du roi, au sorte qu'il réussit à étouffer l'opposition dans le sang répandu en abondance par lui, nous dit-on².

Les partisans de la réforme, pénétrés de la conviction que leur cause était la bonne, ne pouvaient toutefois se résigner à cette défaite. Mais comme le despotisme royal les empêchait de travailler ouvertement à la réalisation de leurs idées, ils en préparèrent à l'ombre le triomphe futur. L'essai infructueux d'Ézéchias dut les porter à réfléchir sur les causes de l'insuccès et sur les moyens de mieux faire, lorsque l'occasion s'en présenterait. La centralisation du culte ayant, d'après ce que nous avons vu, d'anciennes racines en Israël et même dans certaines institutions musicales, comme le tabernacle portatif, avec l'arche de Jahvé, ainsi que le sacerdoce lévitique, ne fallait-il pas baser les principes de la réforme à opérer sur l'autorité de Moïse, le grand législateur d'Israël, par l'intermédiaire duquel Jahvé avait donné à son peuple les lois existantes ? Cela était tout indiqué. Il fallait, de plus, non seulement centraliser le culte au seul temple de Jérusalem et entre les mains de la seule famille de Lévi ; il fallait aussi prendre les mesures nécessaires pour que tous les prêtres lévites et jahvistes qui vivaient hors de Jérusalem et qui avaient fonctionné à différents hauts lieux, eussent de quoi vivre, malgré la suppression de ceux-ci.

Il est donc naturel que sous Josias, qui devint roi à l'âge de huit ans³, qui, pendant les premières années de son règne, dé-

1) II Rois, xii, 2 sqq.

2) V, 16-18.

3) II Rois, xxi, 1.

pendait complètement de son entourage et qui paraît avoir été gagné aux vues du parti prophétique et réformateur, il est naturel, disons-nous, qu'un livre de la loi, attribué à Moïse, fut découvert alors et que ce code contenait tous les éléments d'une réforme sérieuse du culte, qu'il condamnât impitoyablement l'idolâtrie et le culte des hauts lieux, qu'il exigeât la centralisation absolue du culte au seul temple de Jérusalem et qu'il confiait le sacerdoce à la seule tribu de Lévi. Nous connaissons déjà en détail les deux points essentiels de cette législation, mais il y a lieu de compléter et de confirmer ce que nous avons vu précédemment.

La thèse dominante du code josiaque, qui paraît encore dans d'autres parties du *Deutéronome* que les chapitres du milieu, presque uniquement considérés par nous jusqu'ici, c'est que Jahvé est le seul vrai Dieu¹ et que, par suite, il faut le servir lui seul, à l'exclusion de toutes les autres divinités². Il ordonne les mesures les plus rigoureuses contre l'idolâtrie³. Il décrète les châtiments les plus sévères contre quiconque se livre à des pratiques idolâtriques ou y entraîne les autres⁴. Il recommande par contre, avec une insistance toute particulière, qu'Israël craigne, aime et serve son Dieu, qu'il s'attache à lui et observe ses commandements de tout son cœur et de toute son âme⁵. C'est bien pour combattre l'idolâtrie et pour maintenir son peuple dans la fidélité envers lui que Jahvé ordonne ici la centralisation absolue du culte, comme nous le savons.

La polémique ardente de notre livre contre l'idolâtrie et le culte des hauts lieux, telle que nous ne la trouvons dans aucun autre code du Pentateuque, est l'une des preuves évidentes qu'il date, dans ses parties principales, de l'époque de Josias. Quand les anciens codes furent rédigés, le culte des hauts lieux paraissait encore tout à fait légitime, et quand les codes les plus récents

1) vi, 4.

2) V, 11 s.; vii, 19 s.; xi, 16 s., 38; xii, 30.

3) vii, 1-5; xii, 2 s.; xii, 10-15.

4) xiii, xix, 2 sqq.; xxii, 5 sqq.

5) vi, 2, 5 s.; xii, 4, 12 s., 20; xi, 1, 13, 22; xvi, 4; xix, 9; xx, 5, 16, 21.

le furent, après l'exil, ce culte et toute idolâtrie avaient disparu à jamais parmi les Juifs, en sorte qu'il n'y avait plus lieu de s'attaquer à eux. La loi deutéronomique, au contraire, promulguée après tous les efforts infructueux faits par les prophètes pour extirper l'idolâtrie du sein de leur peuple et surtout après la recrudescence du mal sous Manassé, devait nécessairement avoir pour objectif principal l'extermination de cette infidélité séculaire d'Israël.

La centralisation intégrale du culte, ce dogme fondamental de notre code, entraîna un certain nombre de changements à toutes sortes d'usages religieux, changements qui sont intéressants à noter au vue du but que nous poursuivons. Tandis que les anciennes lois israélites ne disent rien des revenus dus aux prêtres par les fidèles et qu'une assez grande liberté paraît avoir régné primitivement à ce sujet¹, par suite de la multiplicité des lieux de culte, il devenait possible de poser une règle uniforme à cet égard, du moment qu'on ne pouvait plus offrir des sacrifices qu'au seul temple de Jérusalem. Il fallait aussi fixer ce point pour assurer la subsistance des prêtres qui avaient fonctionné aux différents hauts lieux du pays et auxquels on enlevait le pain, en interdisant le culte qu'ils avaient célébré jusque-là. Notre législation règle donc ce cas², en se laissant probablement guider par l'usage du temple de Jérusalem. Comme elle fut découverte ici, elle aura été inspirée ou même rédigée par le sacerdoce qui y fonctionnait. Au sujet des prémices toutefois, notre code, pas plus que les anciens³, ne précise la quantité de l'offrande à faire⁴. Il indique cependant les produits dont il faut offrir les prémices⁵. L'offrande des premiers-nés ayant été réglée dès les anciens temps⁶, le *Deutéronome* n'avait qu'à confirmer les ordonnances en vigueur et à y ajouter, conformément à son point de vue dominant, qu'il

1) 1 Sam., ii, 13-15.

2) xxv, 3 s.

3) Ex., xxiii, 19; xxiv, 20.

4) Deut., xxi, 4; xxv, 1 sqq.

5) xiii, 2.

6) Ex., xiii, 2, 43, 15; xxi, 28 s.; xxiv, 19 s.

fallait célébrer les repas sacrés, occasionnés par ces offrandes, au seul sanctuaire légal¹. Il régle en outre le cas des premiers-nés avec défaut, en conseillant qu'on les mange comme de la viande ordinaire². Le sacerdoce recevait évidemment de chacun de ces sacrifices la part indiquée dans xvii, 3. Touchant la dîme, qui fut certainement offerte dès les anciens temps³, notre code put aussi se contenter d'insister sur le point nouveau et capital, qu'elle doit être présentée et mangée au seul sanctuaire légal⁴. Au sujet de l'emploi de la dîme, toutes les troisièmes années⁵, notre législation se sera également inspirée d'un usage plus ancien⁶. D'après les passages cités, le sacerdoce recevait de toute façon sa part de la dîme, qu'elle fût offerte au sanctuaire ou distribuée dans chaque localité. Quand on la transformait en argent pour la remplacer au sanctuaire par des offrandes qu'on y achetait⁷, le sacerdoce recevait évidemment des victimes immolées les morceaux spécifiés dans xviii, 3 déjà cité.

La centralisation du culte exigea un changement important par rapport au sacrifice des premiers-nés. D'après l'ancienne législation, ceux-ci devaient être offerts dès le huitième jour⁸. Il était facilement possible de se conformer à cette règle, tant qu'il y avait de nombreux lieux de culte dispersés dans le pays. Mais le nouveau code, exigeant qu'ils soient présentés au seul sanctuaire légal, demande, pour cette raison, que la contribution en question ne soit faite qu'une fois l'an⁹, puisque la distance à parcourir était assez grande pour certains fidèles. Le même motif rendait nécessaire l'autorisation de transformer la dîme en argent et de la remplacer près du sanctuaire par des offrandes en nature¹⁰.

1) Deut., xv, 19 s.

2) V. 21-23.

3) Camp. Gen., xxviii, 22.

4) Deut., xii, 6 s.; 17; xiv, 23 sqq.

5) Lev, 23 s.; xvi, 12-15.

6) Am., iv, 4.

7) Deut., xiv, 24-26.

8) Ex., xiii, 29.

9) Deut., xv, 30.

10) Lev, 24-25.

L'ancien usage, de ne tuer aucune bête qu'auprès d'un autel¹, ne put non plus être maintenu avec la centralisation du culte. De là, l'autorisation de tuer partout les bêtes destinées à l'usage ordinaire, pourvu qu'on ait soin de ne pas manger le sang². Les différents sanctuaires du pays, où les meurtriers pouvaient se réfugier, devant disparaître, il fallait indiquer des villes de refuge, pour les remplacer. Notre code en fixe le nombre à trois³, ce qui suffisait pour le petit royaume de Juda. Dans la prévision que l'empire pourrait s'étendre, le législateur ajoute qu'on aura la latitude de joindre, en cas de besoin, trois autres villes aux premières⁴. *Deut.*, iv, 41-43, parlant du même sujet, part d'un point de vue idéal et paraît être une addition postérieure.

L'interdiction du culte des hauts lieux devint nécessairement très préjudiciable pour les prêtres qui y avaient fonctionné. Tant qu'ils y remplirent leur charge, ils n'étaient pas seulement considérés, mais jouissaient aussi de jolis revenus. Voilà pourquoi le Livre de l'Alliance, en recommandant qu'on ait soin des veuves et des orphelins, ainsi que des pauvres en général⁵, ne sent pas le besoin d'y comprendre les prêtres. Nulle part, dans les anciens documents bibliques, ceux-ci ne paraissent être dans le besoin. Mais, par la suppression de tous les hauts lieux, on réduisit à l'indigence les prêtres qui relevaient de ceux-ci, en sorte qu'on pouvait les mettre sur la même ligne que les pauvres du pays et qu'il y avait urgence de les recommander comme eux à la charité publique⁶. Le légiste deutéronomiste fait plus encore. Pour réconcilier les Lévitiques de la campagne avec le nouveau ordre de choses, il ordonne que chacun d'eux aura le droit de venir fonctionner au temple de Jérusalem et de recevoir pour sa nourriture une portion égale à celle des prêtres attachés à ce sanctuaire⁷. C'était

1) 1 Sam., xiv, 31-35.

2) *Deut.*, xii, 15.

3) *Ex.*, xxi, 2 sqq.

4) *V.*, 8-10.

5) *Ex.*, xxiii, 22-26.

6) *Deut.*, x, 12, 18; xiv, 27, 29; xvi, 14, 14; xxi, 11-13.

7) *xviii*, 8-12.

leur permettre de continuer à offrir, pour leurs ouailles, les sacrifices que ceux-ci seraient dans le cas de faire. Mais cette belle règle paraît s'être heurtée contre le mauvais vouloir du sacerdoce de Jérusalem. Quand il fallut passer de la théorie à la pratique, tous les prêtres des hauts lieux furent exclus du droit de fonctionner au temple; on leur permit simplement de jouir des revenus de celui-ci¹. C'était là dégrader le clergé rural. Aussi dut-il être furé deçu de la réforme de Josias et nourrir contre elle une secrète antipathie.

On aura remarqué que les développements précédents fournissent de nouvelles preuves que les anciens codes² cadrent le mieux avec les anciens usages religieux d'Israël et qu'une série de lois qu'ils renferment ne pouvaient être pratiquées que tant qu'il existait de nombreux lieux de culte dans tout le pays. La centralisation du culte à Jérusalem du temps de Josias exigeait au contraire une modification, quelquefois importante, de beaucoup de ces lois. Nos résultats précédents, d'après lesquels la rédaction des premiers codes remonte au delà de la ruine du royaume d'Israël et celle du code deutéronomique à l'époque indiquée, trouvent donc là une nouvelle confirmation. Le point de vue de M. Vernes, en vertu duquel tous ces codes appartiendraient à la même époque et admettraient également la centralisation du culte, apparaît par contre, une fois de plus, comme erroné.

Nous sommes précédemment arrivé à la conclusion que la réforme josiaque, basée sur le code deutéronomique, fut introduite dans la Judée entière. Tout fait croire que, pendant que vécut le roi qui en avait été le promoteur, elle fut strictement maintenue. Celui-ci mourut malheureusement dix-sept ou trente ans après, dans la bataille de Megiddo, où il fut vaincu par l'armée égyptienne³. Sa défaite et sa mort furent un coup fatal pour son œuvre réformatrice. Celle-ci fut entreprise et poursuivie avec l'espoir de former un peuple de Dieu, vraiment fidèle, afin

1) II Rois, xxi, 9.

2) Ex., xi-xxii et lxxv.

3) II Rois, xix, 23 s.

que la bénédiction divine pût abondamment reposer sur lui et qu'il fût à l'abri des châtimens annoncés par la loi et les prophètes aux infidèles. Et il paraît certain que Josias n'attaqua, avec des forces relativement faibles, la grande armée égyptienne qui n'en voulait nullement à son royaume, que parce que lui et ses conseillers étaient persuadés que Jahvé lui donnerait nécessairement la victoire, en la fidélité exemplaire dont on venait de faire preuve envers lui. Mais quand cet espoir fut immédiatement et complètement déçu, la foi en Jahvé et l'efficacité des récentes réformes furent inévitablement ébranlées dans bien des cœurs. Ces réformes n'avaient pas eu le temps de s'enraciner assez profondément dans tous les milieux, d'autant moins qu'elles avaient rompu avec des usages séculaires, dont une partie du peuple ne s'était assurément détachée qu'avec peine, comme du temps d'Ezechias déjà. Bien des esprits durent se dire que, sous les prédécesseurs immédiats de Josias, qui s'étaient livrés sans scrupules au culte des hauts lieux, on jouissait de la paix et de la prospérité, tandis que cet innovateur était frappé d'un grand désastre. Ce lui-ci n'avait-il pas fait fausse route? Les dieux dont il avait voulu écarter le service ne s'étaient-ils pas vengés? Ne sont-ils pas aussi puissants ou même plus puissants que Jahvé, puisque celui-ci n'a pas pu sauver son fidèle serviteur Josias? Voilà les réflexions qui s'imposèrent. Et la conclusion pratique que beaucoup en tirèrent, c'est qu'il fallait revenir au culte traditionnel. Nous avons vu d'ailleurs que beaucoup de prêtres furent gravement lésés dans leur intérêts par la réforme de Josias, telle qu'elle fut mise en pratique. Ils se seraient hâtés de se mettre à la tête de la réaction, pour revenir au passé, à la fois plus commode et plus lucratif. Bien des partisans de la réforme auront eux-mêmes perdu de leur assurance, en face de la calamité publique qui suivit de si près les innovations du regretté roi. Le retour au culte des hauts lieux et une recrudescence de l'idolâtrie étaient donc dans l'ordre des choses et nous ne saurions être étonnés de constater le double fait dans un grand nombre de textes¹.

1) Il Jos., xiv, 37, 37; xiv, 9, 10; Jer., xii, 27; xvi, 7; xix, 5; xxii, 25; Ez., vi, 5 seq.; 11; xvi, 3 seq.; xix, 3; xxv, 6, 11 seq.; xx, 28 seq.; xxii, 9; Ez., xvi, 7; xxi, 7.

Qui sait combien de temps les pratiques idolâtriques et polythéistes aient encore duré en Israël? Le yahvisme puritain aurait certainement relevé la tête et repris, avec son ancienne ardeur, la lutte contre l'ennemi héréditaire de la vraie foi. Ou plutôt il reprit aussitôt cette lutte dans la personne de Jérémie, d'Ézéchiel, du second Ésaïe et d'autres prophètes plus obscurs. Elle aurait toutefois pu durer longtemps encore entre les deux partis adverses en présence, sans que l'un des deux remportât la victoire complète et définitive. Mais une circonstance historique extraordinaire produisit alors dans la vie religieuse d'Israël un changement radical. Nous voulons parler de l'exil. Cette catastrophe, qui mit fin à l'ancien empire israélite, qui porta à la vie nationale du peuple hébreu un coup mortel, dont il ne se releva plus jamais complètement, fut en même temps le coup de grâce porté à la religion traditionnelle des Hébreux, héritée des anciens Sémites et qui s'était perpétuée à travers les siècles, malgré l'opposition des Moïse, des Élie, des Amos, des Ésaïe, des Jérémie, des Ézéchiel et des Josias, qui avait sans doute subi toutes sortes de transformations au cours du temps, mais qui, au fond, était restée la même, qui avait conservé, sous diverses formes, son ancien levain de naturalisme et de polythéisme. Dans la vie d'Israël, comme ailleurs, on peut ainsi constater ce grand principe universel, que la vie sort de la mort et le bien du mal, en vertu d'une loi supérieure.

III. — *Le code du prophète Ézéchiel.*

Tout ce que nous apprenons sur la situation des Juifs pendant l'exil prouve qu'ils vivaient groupés ensemble dans différentes provinces de l'empire chaldéen. Ce fut là, au point de vue religieux et sous d'autres rapports, un immense avantage pour eux. Ils pouvaient ainsi s'encourager dans la foi et ils n'étaient pas facilement exposés à se laisser dominer et entraîner par le culte idolâtrique des vainqueurs, comme cela aurait été le cas, s'ils avaient été dispersés dans tout l'empire et condamnés à vivre d'une manière isolée. Les prophètes pouvaient également

continuer leur ministère sur la terre de l'exil, comme le prouve l'exemple d'Ézéchiél. La catastrophe nationale produisant son effet moral, les cœurs furent même beaucoup mieux disposés à se laisser instruire et reprendre que précédemment. Tandis que Jérémie fut beaucoup persécuté, parce qu'il ne cessait de dire la vérité à ses contemporains, de les rendre attentifs à leurs infidélités et de leur annoncer les châtiments divins, Ézéchiél, tout en ménageant ses auditeurs aussi peu que l'avait fait son oncle, put tranquillement exercer son ministère parmi les exilés. Ceux-ci, et surtout les anciens placés à leur tête, vinrent fréquemment chez lui pour le consulter et lui fournirent ainsi l'occasion de leur annoncer la parole de Dieu¹. Quelquefois la foule vint même l'écouter; mais elle ne se montra pas toujours disposée à mettre en pratique les exhortations prophétiques².

Cependant la prédication orale des prophètes ne pouvait plus jouer un aussi grand rôle qu'autrefois. Et voilà pourquoi les prophètes de l'exil furent, plus que leurs prédécesseurs, des prophètes écrivains. Dans les anciens livres prophétiques, nous ne possédons guère que la reproduction ou le résumé de discours qui ont réellement été prononcés d'abord devant le peuple. Dans les écrits des deux plus grands prophètes de l'exil, Ézéchiél et le second Ésaïe, au contraire, nous trouvons beaucoup de parties qui n'ont jamais été prononcées, mais qui sont de simples produits littéraires. Il se pourrait même que chez le dernier il n'y eût pas autre chose. Il est aussi probable que les livres des *Rois* furent rédigés en exil³. Tout cela prouve que, parmi les exilés, l'activité littéraire était très grande. Eux et les prophètes qui vivaient au milieu d'eux étaient, on le conçoit, le plus préoccupés du retour de l'exil et de la restauration du peuple de Dieu. Le livre du second Ésaïe est complètement dominé par cette préoccupation. Mais tandis que celui-ci ne porta guère son attention que sur la régénération intérieure, le prophète Ézéchiél se préoccupa aussi

1) Ez., viii, 1 | xiv, 1 | xx, 1.

2) xxviii, 20-33.

3) J. Bédé, v, 4.

grandement de la restauration extérieure de sa nation et y consacra exclusivement une partie importante de son livre, tous les neuf derniers chapitres¹. Ceux-ci forment même ensemble un véritable code. Nous y trouvons des conceptions fort singulières, parce que leur auteur, légiférant sur la terre de l'exil et pour l'avenir, s'est mis en partie à construire des châteaux en Espagne et s'est placé à un point de vue purement idéal ou même chimérique. Mais ce morceau a exercé une grande influence sur les légistes des temps suivants et mérite par conséquent d'être pris en sérieuse considération.

Ézéchiel, comme Jérémie, appartenait à une famille sacerdotale². Mais, si le dernier était un descendant des prêtres d'Anathoth, situé sur le territoire de Benjamin³, s'il avait une grande liberté d'esprit à l'égard du culte et s'il lui accordait beaucoup moins d'importance qu'à la vie morale⁴, Ézéchiel doit avoir appartenu à la famille de Tsadok, qui exerçait le sacerdoce à Jérusalem depuis Salomon. Car il fut emmené captif avec les premiers déportés, les notables de la capitale⁵. Des traits nombreux de son livre prouvent qu'il exerça son ministère parmi les exilés avant la ruine de Jérusalem⁶. Par suite de son origine, il est grandement dominé par l'esprit sacerdotal, comme ne l'était aucun des prophètes plus anciens, et il se préoccupe beaucoup de la restauration du culte israélite à Jérusalem, après le retour de l'exil. Le morceau cité tout à l'heure ne parle guère d'autre chose. Il présente donc un grand intérêt pour nous.

D'après notre prophète, le pays d'Israël, après le retour de l'exil, s'étendra du Jourdain jusqu'à la Méditerranée et de Hamath, dans le nord, jusqu'à Thamar et Kadès, dans le sud; il sera partagé entre les douze tribus d'une manière symétrique,

1) xl-xlviii.

2) i, 3.

3) Jer., i, 1.

4) Voy. surtout vi, 22 sqq.

5) II Rois, xxix, 10 sqq.

6) i, 1-3; iv, 15; viii, 1 sqq.; ix, 1 sqq.; xi, 5 sqq.; xii, 8 sqq.; xv, 1 sqq.; viii, 1 sqq.; xxix, xxi, 26) à, xxi-xliii.

par des lignes parallèles allant de la frontière orientale à la frontière occidentale; un carré de 25,000 coudées de longueur et de largeur, situé entre les tribus de Juda et de Benjamin, sera prélevé pour Jahvé; un cinquième de ce carré devra former la ville, tandis que le reste sera partagé en deux parties égales, dont l'une appartiendra aux prêtres et l'autre aux Lévites; la portion des prêtres sera très sainte et au milieu d'elle devra s'élever le sanctuaire; quant au prince, il aura les deux bandes de territoire qui longeront du nord au sud le territoire carré des prêtres, des Lévites et de la ville; au nord de la portion sainte seront installés, dans l'ordre suivant, les tribus de Dan, d'Asér, de Nephthali, de Manassé, d'Éphraïm, de Ruben et de Juda; au sud, les tribus de Benjamin, de Siméon, d'Issacar, de Zabulon et de Gad¹.

À la tête du peuple restauré se trouvera un prince de la famille de David². Il n'opprimera plus ses sujets³. Il ne les dépouillera pas de leur héritage, mais prendra du sien pour doter ses fils, afin que nul ne soit éloigné de sa possession⁴. Mais à un étranger le prince ne pourra céder aucune portion de son héritage⁵. Les contributions que le peuple lui payera ne seront pas pour lui, mais devront le mettre à même de fournir toutes les offrandes nécessaires aux diverses solennités religieuses célébrées au sanctuaire⁶. Il est probable que les rois de Juda fournissaient de tout temps au temple de Jérusalem, le sanctuaire royal, les sacrifices offerts les jours de fête et de sabbat, ou au service journalier du matin et du soir⁷. Avant l'exil, le peuple ne semble avoir contribué qu'aux réparations de l'édifice du temple⁸.

Si nous considérons spécialement les principes d'Ézéchiél

1) xxvii, 13-xxviii, 29; xlv, 1-7.

2) xxxiv, 24; xxxv, 24 s.

3) xlv, 8.

4) xlv, 10, 19.

5) v, 17.

6) xix, 13-17.

7) II Sam., vi, 17-19; I Rois, viii, 63 s.; ix, 25; II Rois, xvi, 15; II Chron., viii, 12 s.

8) II Rois, xii, 5 seq.; xiii, 4 seq.

concernant le sanctuaire et le sacerdoce, nous voyons tout d'abord que le dogme de la centralisation absolue du culte est fidèlement maintenu par lui. Nous venons en effet de constater qu'il le présente comme une chose qui va de soi, qu'il ne connaît pour tout Israël qu'un seul sanctuaire, placé au centre même des douze tribus. Nous verrons que ce principe fut rigoureusement observé dans la suite. Aux yeux de tous les puritains jaloux, la règle posée par le code deutéronomique servait donc invariablement de loi.

Toussant le service de Jahvé, nous remarquons d'abord que notre prophète s'oppose énergiquement à ce que les laïques puissent encore s'approcher du sanctuaire, ce qui paraît être une innovation. Nous savons par un vieux texte du Pentateuque que le jeune Joné, en sa qualité de serviteur de Moïse, se tenait constamment dans le tabernacle¹. La mère de Samuel pria dans le sanctuaire ou tout à côté². Le prêtre Jehojada, pour renverser Athalie du trône et y mettre à sa place le jeune Joas, fit entourer le temple de soldats armés³. Les secrétaires royaux y entraient d'habitude pour compter l'argent déposé dans la tronc, en vue des réparations nécessitées à l'édifice⁴. Nous savons aussi que, pendant longtemps, les laïques et surtout les rois pouvaient légitimement remplir les fonctions sacerdotales, ce qui implique le droit de s'approcher du sanctuaire et de toucher aux objets sacrés. Si le code deutéronomique, le premier, interdit aux laïques ces fonctions, il ne semble nullement leur défendre de s'approcher du sanctuaire⁵. Il ne renferme en tout cas aucune interdiction de ce genre. Il en est autrement chez Ézéchiél, qui distingue entre un parvis extérieur⁶ et un parvis intérieur du sanctuaire⁷, qui fait même encore précéder celui-ci d'un vesti-

1) Ex., xxxv, 11.

2) 1 Sam., 1, 9 sqq.

3) 2 Rois, xi, 11.

4) 2r, 10 sqq.; xxv, 3 s.

5) Deut., xii, 13, 18; xiv, 26; xv, 20; xvi, 16; xxvi, 6, 10, 12.

6) Ez., xl, 3-27.

7) V. 38-47.

hile¹. Or le parvis intérieur est, d'après lui, un lieu saint et, par suite, inabordable pour le peuple; il n'est réservé qu'aux prêtres². Les simples fidèles doivent prier hors la porte qui le sépare du parvis extérieur et le prince lui-même ne pourra pas en franchir le seuil³. C'est dans cet enclos extérieur que les Lévites dégradés auront à égorger pour le peuple les victimes que celui-ci offrira en sacrifice⁴.

Chez notre prophète lui-même nous trouvons une preuve formelle que c'étaient là au plus haut degré des innovations. Il nous apprend en effet que des étrangers, des incirconcis, furent employés avant l'exil à remplir certains services, évidemment inférieurs, du sanctuaire, et c'est là tout d'abord ce que lui, arrivant à s'occuper du sacerdoce, interdit absolument pour l'avenir⁵, comme il fallait s'y attendre d'après ce que nous venons de voir. Beaucoup de Lévites, c'est-à-dire de prêtres lévétiques, comme nous le verrons, ayant favorisé le culte des hauts lieux et l'idolâtrie, Ézéchiel veut en outre que tous ceux qui se sont rendus coupables de cette criante infidélité soient exclus du sacerdoce et chargés du service inférieur du sanctuaire, chargés de garder les portes du temple et d'égorger les victimes offertes en sacrifice par le peuple; ils devront être empêchés ainsi de s'approcher des lieux saints et de se tenir devant Dieu⁶. Il ne reconnaît comme prêtres légitimes que les descendants de Tsadok, parce que ceux-ci ne se sont pas laissés aller aux mêmes infidélités que les autres Lévites⁷. Il est évident qu'Ézéchiel oppose ici le sacerdoce de Jérusalem qui descendait de Tsadok, le principal prêtre de Salomon, comme nous savons, aux prêtres qui avaient fonctionné aux différents hauts lieux du pays. Ézéchiel ne se place donc pas au point de vue du code sacerdotal, qui exclut du sacerdoce tous les Lévites qui ne sont pas des Aaronites. Selon lui, tous les Lévites avaient le droit

1) V. 48 s.

2) *ibid.* 12 s.

3) *ibid.* 1-3, 12.

4) *ibid.* 11.

5) *ibid.* 7, 9.

6) V. 10-14.

7) V. 13 *sup.*, *ibid.* 11; *ibid.* 45 s.; *ibid.* 46.

d'exercer le sacerdoce et l'ont réellement fait. Il partage à cet égard les principes du code deutéronomique, avec cette différence qu'il considère comme un fait ce que celui-ci pose seulement comme une règle à suivre. Il emploie comme lui les termes de prêtres et de Lévitae comme des synonymes¹. D'un autre côté toutefois, il donne aux prêtres dégradés le titre de Lévitae; en opposition aux prêtres isakolites ou consacrés, qui, d'après lui, devront rester en fonctions². Ézéchiél peut donc être considéré comme le véritable père de la distinction entre prêtres et Lévitae. Plus anciennement on ne trouve cette distinction dans aucun texte authentique. On voit que c'est là quelque chose de nouveau. Notre prophète y a recours pour établir une différence bien nette entre les prêtres fidèles et les prêtres infidèles de son temps et pour dégrader les derniers du rang qu'ils avaient occupé jusqu'à là. N'oublions pas d'ailleurs qu'il fait sa proposition pour qu'elle serve de règle seulement dans la réorganisation future du sacerdoce. Elle repose pourtant sur un fait passé. Nous avons vu que, par la suppression de tous les hauts lieux du pays, beaucoup de prêtres furent privés de leurs revenus habituels et de leur pain quotidien. Josias les fit venir à Jérusalem et les autorisa à se nourrir de certains revenus du temple, destinés aux prêtres, mais il leur interdit de monter encore à l'autel de Jahué³. Cette mesure, sanctionnée par Ézéchiél, est contraire à ce que voulait l'auteur de la législation deutéronomique. Nous savons en effet que, pour faciliter la réforme qu'il voulait provoquer, celui-ci cherchait à sauvegarder l'égalité parfaite entre les prêtres du temple de Jérusalem et ceux de la campagne, ayant servi aux hauts lieux. Dans ce but il décida que, lorsque ces derniers viendraient dans la capitale pour y remplir des fonctions sacerdotales, ils pourraient le faire en toute liberté et toucher les mêmes honoraires que leurs collègues de la capitale⁴. Mais cette théorie

1) *Lev.* 10; *Exod.* 15.

2) *Lev.* 10-12.

3) *II Rois*, xiii, 8-10.

4) *Lev.*, xiii, 6-8.

généreuse ne fut pas appliquée, parce que les prêtres tsadokites ne voulurent évidemment pas partager leurs anciens privilèges avec les nouveaux-venus. Ézéchiél lui-même, prêtre de Jérusalem, approuve ces prétentions et se prononce ainsi dans un autre sens que le code deutéronomique. La sainteté extraordinaire qu'il attribue à tous les actes du culte l'a évidemment aussi porté à en écarter les prêtres infidèles.

Si nous considérons maintenant les fonctions des prêtres tsadokites, telles que les règle notre légiste, et les conditions dans lesquelles ils doivent se trouver pour les remplir, nous voyons d'abord qu'ils ont à s'approcher de Jahvé, pour le servir¹. Ce service consiste à offrir à Dieu la graisse et le sang des victimes². Les prêtres enseigneront aussi au peuple à distinguer ce qui est saint de ce qui est profane et lui feront connaître la différence entre ce qui est impur et ce qui est pur³. Ils seront en outre juges dans les contestations et prendront comme règle de leurs verdicts les lois de Dieu⁴. Les vêtements sacerdotaux qu'ils porteront pendant le service seront en lin et non en laine, afin d'éviter la transpiration⁵. Ces vêtements seront une tiare, un calson et une ceinture⁶. Après le service, dès qu'ils voudront quitter le sanctuaire, ils mettront d'autres vêtements⁷. Ils ne se raseront pas la tête et ne laisseront pas non plus pousser leurs cheveux; mais ils couperont leur chevelure⁸. Ils ne boiront point de vin, lorsqu'ils entreront dans le parvis intérieur⁹. Ils ne prendront pour femme ni une veuve ni une femme répudiée, mais une vierge israélite; ils pourront cependant épouser la veuve d'un prêtre¹⁰. Ils n'iront pas vers un mort de peur de

1) *Ex.* 43 s.; *Lev.* 13 s.; *Num.* 19; *Deut.* 15-17; *Lev.* 4.

2) *Lev.* 15.

3) *V.* 23; comp. *Ex.* 26; *Lev.* 26; *Deut.* 27, 8; *Lev.* 1, 10 s.

4) *V.* 24; comp. *Deut.* 17, 8-13, 18; *Ex.* 9; *Lev.* 10.

5) *V.* 17 s.

6) *V.* 18; comp. *Ex.* 28, 39 s.; *Lev.* 16, 4.

7) *V.* 19; *Ex.* 14.

8) *Lev.* 19.

9) *V.* 21; comp. *Lev.* 1, 6.

10) *V.* 22; comp. *Lev.* 21, 7, 11.

se rendre impurs; ils ne pourront se rendre impurs que pour un père, pour une mère, pour un fils, pour une fille et pour un frère, ainsi que pour une sœur qui n'était pas mariée¹. Quand ils se seront rendus impurs, ils se purifieront et ils attendront ensuite sept jours; lorsqu'ils se rendront de nouveau dans le sanctuaire, pour faire le service, ils commenceront par offrir un sacrifice d'expiation². Ils ne mangeront d'aucun oiseau et d'aucun animal mort ou déchiré, afin de ne pas se souiller³, mais se nourriront exclusivement de choses saintes⁴. Les anciennes législations défendaient à tout Israélite de manger de la chair déchirée dans les champs, parce que chacun devait être saint⁵. Ézéchiel, au contraire, et, après lui, le code sacerdotal, considérant les prêtres seuls comme des hommes saints, restreignent cette règle au seul sacerdote, comme nous venons de le voir. Ils permettent au laïque de ne pas l'observer, pourvu qu'il se soumette à une purification, après avoir mangé de la chair déchirée⁶. C'est ainsi que la règle touchant la chevelure, appliquée à tout Israélite par *Deut.*, xiv 1 s., est restreinte par Ézéchiel et le code sacerdotal aux seuls prêtres⁷.

Concernant les revenus du sacerdoce, notre légiste exprime d'abord le principe général que Jahvé lui servira d'héritage et que par suite on ne lui donnera point de possession en Israël⁸. En adoptant cette théorie du *Deutéronome*, il est tombé dans une contradiction; car tout de suite après il assigne au personnel sacerdotal, comme propriété inaliénable, un vaste territoire autour du sanctuaire⁹. Les prêtres se nourriront en outre des offrandes, des sacrifices d'expiation et de culpabilité et de tout ce qui sera dévoué par interdit en Israël; les prémices de tous les fruits,

1) V. 25; comp. *Lev.*, xii, 1-4.

2) V. 26 s.; comp. *Numb.*, xii, 11.

3) V. 31; comp. *Lev.*, xiii, 8.

4) V. 29; comp. plus haut, p. 113 s.

5) *Ex.*, xxii, 30; *Isaï.*, xlv, 21.

6) *Lev.*, xi, 45; xiii, 15 s.

7) *Ex.*, xxi, 5; *Lev.*, xxi, 5.

8) xiii, 28.

9) xiv, 1-5; xlviii, 1-14.

ainsi que de la pâte et de toutes les offrandes-présentées par élévation, leur appartiendront¹. D'après Ez., xiii, 13, les sacrifices d'expiation et de culpabilité sont des choses très saintes, qui doivent par conséquent être mangées au sanctuaire. Ézéchiel ne dit rien de la dîme ni de l'offrande des premiers-nés, bien que ce soient là deux anciennes institutions. Cela provient assurément de ce qu'il les considérait, à l'instar du *Deutéronome*, comme devant servir à des repas de famille. Il n'y avait donc pas lieu d'en parler dans une législation qui s'occupe avant tout du sanctuaire et du sacerdoce, et non du peuple. Mais ce silence est significatif en ce sens qu'il montre que notre prophète ne partageait pas encore le point de vue du code sacerdotal, suivant lequel la dîme doit exclusivement revenir aux Lévitites et aux prêtres, car autrement il n'aurait pas manqué d'en parler. Sous ce rapport, comme sous tant d'autres, on voit clairement que le code d'Ézéchiel trouve sa place naturelle entre les législations deutéronomique et sacerdotale.

Ézéchiel ne dit pas quels seront les revenus des Lévitites ou prêtres dégrudés. Il pensait probablement que les prêtres consacrés ou fonctionnant, dont ils dépendraient, leur fourniraient le nécessaire, comme c'était peut-être autrefois le cas des Gabaonites². Nous avons d'ailleurs vu qu'il leur assigne un territoire aussi étendu qu'aux prêtres. Il ne les recommande pas à la charité des fidèles, à l'instar du code deutéronomique, parce qu'il ne les suppose pas, comme celui-ci, répandus dans tout le pays, mais établis à côté du sanctuaire et usufructiers d'un vaste domaine.

Un point important à noter encore, c'est que notre légiste ne dit pas un mot du grand prêtre. Nous n'en concluons pas, comme on l'a fait, qu'il n'y ait pas eu de souverain sacrificateur en Israël avant l'exil, car nous avons vu le contraire. Mais nous nions, de la manière la plus catégorique, que le grand prêtre du code sacerdotal, revêtu de la dignité particulière que l'on sait, ait été connu d'Ézéchiel. Si cela avait été, on ne s'expliquerait en effet

1) xiv, 29 a.; xii, 13.

2) Jos., ix, 27.

nullement que celui-ci n'en fasse pas mention. Il ne connaissait évidemment que les grands prêtres institués par les rois, pour former un simple rouage administratif, dont la dignité spéciale n'avait aucune valeur religieuse et n'était sanctionnée par aucune loi. Dès lors il pouvait s'en passer dans sa législation; et cela d'autant plus qu'il espérait qu'après la Restauration il y aurait de nouveau à la tête du peuple d'Israël un roi qui exercerait le pouvoir supérieur sur le culte, comme l'avaient fait les rois d'autrefois. Aussi est-ce au prince qu'il réserve l'autorité supérieure sur le culte, en même temps qu'il en fait le pourvoyeur des victimes qui seront à offrir dans toutes les grandes occasions¹. Le roi doit-il aussi fournir le nécessaire pour les offrandes journalières? Cela n'est pas dit expressément, mais il est possible qu'Ézéchiel l'ait entendu ainsi². Le prince ne devra pourtant plus remplir des fonctions sacerdotales, à l'instar des anciens rois: il ne pourra se présenter qu'au seuil du parvis, pour assister à l'offrande des sacrifices accomplis par les prêtres; on lui réservera pourtant la une place d'honneur, que personne d'autre ne pourra occuper³.

On ne saurait méconnaître que les chapitres xi-xviii d'Ézéchiel, dont nous venons d'étudier en grande partie le contenu, ne constituent un véritable code sacerdotal. Les deux plus anciennes législations ne disent pas un seul mot du sacerdoce, comme nous l'avons vu. Et la législation deutéronomique, qui en parle, n'est pas non plus avant tout un code sacerdotal; elle est bien plus inspirée par l'esprit prophétique que par l'esprit clérical et a pour principal but de défendre contre l'idolâtrie le service de Jahvé, seul vrai Dieu. Le sacerdoce y figure comme un simple moyen pour atteindre ce but supérieur. Ézéchiel, au contraire, nous fournit un véritable code sacerdotal, où l'objectif principal n'est plus Dieu et la fidélité envers lui, mais le sanctuaire et la manière d'y célébrer le service divin. La tendance ritualiste perce donc ici

1) xix, 17, 22-25; xxv, 4-7.

2) xxv, 13-15.

3) xxv, 1-3; xxv, 2, 8-10, 12.

ministère au début de la Restauration, peu de temps après le retour de l'exil, Aggée et Zacharie, considérant la centralisation du culte au seul temple, qu'ils contribuèrent grandement à faire construire par leurs exhortations, comme une chose qui va de soi¹.

Alléons un va plus loin. Dans les chapitres xvii à xxvi du *Lévitique*, qui, suivant l'opinion générale, forment la plus ancienne partie du code sacerdotal et qui ont une grande ressemblance, sous le rapport de la forme et du fond, avec le livre d'*Ézéchiel*, la centralisation du culte apparaît comme une institution mosaïque. La législation deutéronomique y est notablement renforcée. On y défend sous peine de mort, non seulement d'offrir les sacrifices, mais même d'égorger les bêtes pour l'usage ordinaire, ailleurs qu'au seul sanctuaire légal². Le code deutéronomique, comme nous l'avons vu, avait accordé l'amorisation de tuer n'importe où les bêtes qui devaient simplement servir d'alimentation, à la condition qu'on se gardât de manger le sang³. On s'y était placé au point de vue pratique; car il aurait été impossible à tous les fidèles de se rendre, de toutes les parties de la Judée, au temple de Jérusalem, pour y tuer les bêtes qui devaient servir à l'usage ordinaire. Mais le code sacerdotal, auquel les chapitres du *Lévitique* en question sont incorporés, est tellement dominé par la théorie et la fiction que ces lois sont quelquefois données de tout sens pratique. Il n'est donc pas étonnant qu'on y trouve la prescription mentionnée tout à l'heure. Il se peut à la vérité qu'elle repose sur un ancien usage. Il semble en effet ressortir de I Sam., xiv, 33-35 que, dès une haute antiquité, les bêtes qu'on voulait manger en Israël devaient être tuées près d'un autel, au pied duquel on répandait le sang. Cet usage ne présentait pas de difficulté, tant qu'il y avait un lieu saint, pour le moins un autel, dans chaque localité ou à proximité de chacune. Mais comment s'y conformer dans un pays de quelques étendues et n'ayant qu'un seul sanctuaire? Aussi l'ordonnance de *Lév.*, xvii

1) Agg., i 1.; Zach., ix, 9 et; xl, 12 s.

2) *Lév.*, xvi, 1 sqq.

3) *Deut.*, xii, 15 s.

est-elle à ranger parmi toutes les lois fictives que nous trouvons en grand nombre dans le code sacerdotal, à moins qu'elle n'ait été spécialement élaborée pour la petite communauté juive qui se groupait autour de Jérusalem immédiatement après l'exil, ce qui ne serait pas impossible.

Un revirement notable se produisit entre l'époque d'Ézéchiel et le commencement de la Restauration au sujet du rôle et de l'importance du grand prêtre. Car, tandis qu'aucun prophète, le dernier y compris, ne dit un seul mot du grand prêtre, Aggée et Zacharie lui accordent déjà une très grande importance. Le premier appelle généralement ainsi le prêtre Josué, qui se trouvait avec Zorobabel à la tête de la première colonie qui revint de l'exil¹. Il le distingue nettement des autres prêtres et l'élève au-dessus d'eux; car, pour nommer tous les Juifs, il mentionne Zorobabel, Josué et le reste du peuple². D'après une de ses paroles, nous voyons qu'on consultait les prêtres au sujet de la loi, plus spécialement touchant les règles de la pureté lévitique³.

Zacharie, contemporain d'Aggée, appelle aussi Josué le grand prêtre⁴. Celui-ci est envisagé comme le représentant de tout le peuple; l'ange de Jahvé le défend contre les accusations du Satan. Le prophète lui confère le droit de présider le culte de Jérusalem et d'être l'intermédiaire entre Dieu et le peuple juif⁵. Un peu plus loin il est l'objet d'une haute distinction, des couronnes d'or et d'argent sont placées sur sa tête par l'ordre de Dieu et il obtient l'assurance que le temple sera construit par un homme dont le nom est Germe et qui est évidemment Zorobabel⁶.

Prenons tout ensuite en considération Malachie, le dernier des prophètes, qui doit avoir écrit à l'époque de Néhémie. Il n'a pas de recommandation plus pressée à faire que d'inculquer au sacerdoce l'obligation d'offrir à Dieu des aliments purs et des victimes

1) Agg., i, 1; ii, 14; iii, 2, 4.

2) i, 12; ii, 2, 4.

3) iii, 11-12; comp. *loc. cit.*, i, 10.

4) Zach., iii, 1; 8) et, 11.

5) iii, 1 *sup.*; comp. Bandmann, *op. cit.*, p. 292 s.

6) et, 2 *sup.*

sans défaut¹. Un reproche capital qu'il fait au peuple, c'est de tromper Dieu dans les dîmes et les offrandes². Il dit : « Apportez à la maison du trésor toutes les dîmes, afin qu'il y ait de la nourriture dans la maison. Mettez-moi de la sorte à l'épreuve, dit Jahvé des armées. Et vous verrez si je n'ouvre pas pour vous les écluses des cieux, si je ne réponde pas sur vous la bénédiction en abondance³. » On le voit, ce n'est plus la conversion des cœurs et la fidélité dans la vie qui sont exigées ici, comme chez les anciens prophètes, pour obtenir les bénédictions divines, mais l'observation des lois rituelles. C'est bien là l'esprit du léviticalisme et du formalisme qui vont complètement remplacer, parmi les Juifs, celui de l'ancien prophétisme éthique. Il faut encore remarquer que, dans le passage cité, le prophète ne recommande pas, comme le code deutéronomique, qu'on emploie les dîmes à de joyeux repas de famille, mais, à l'exemple du code sacerdotal, qu'on les apporte au sanctuaire, afin qu'il y ait la abondance de nourriture pour le personnel sacré. Les prêtres sont pourtant appelés des fils de Lévi, comme dans le *Deutéronome*⁴. Mais ils occupent la place qu'occupaient autrefois les prophètes; la loi de vérité est dans leur bouche, parce qu'ils sont des envoyés de Dieu⁵. Ils n'ont sans doute pas répondu à leur vocation; ce qui leur attirera les châtiements de Dieu⁶. Dans l'âge messianique pourtant, ils seront purifiés et offriront alors à Dieu des offrandes justes et agréables⁷.

Ces quelques traits des derniers prophètes Israélites; comme aussi les mémoires d'Esdras et de Néhémie, considérés dès le début de cette étude, prouvent que nous sommes arrivés à l'époque qui a nécessairement produit le code sacerdotal; car dans celui-ci l'important n'est pas la pureté du cœur, mais, suivant l'expression fort juste de M. Reuss, celle des corps et des plats⁸. Weisshau-

1) *Mal.*, I, 6-99.

2) *ib.*, 8.

3) *V.*, 16.

4) *ib.*, 3; comp. *ii.*, 4, 5.

5) *ib.*, 6-7.

6) *V.*, 8 et.

7) *ib.*, 3.

8) *Geschichte der A. Schriften*, A. T., 2, 379.

sen a caractérisé ce code avec non moins de justice, en disant que la chose essentielle y est que les sacrifices soient offerts conformément aux prescriptions : au lieu légal, à l'époque légale, par le personnel légal et d'après le procédé légal¹.

Voici une série de raisons qui plaident en faveur de la composition du code sacerdotal à l'époque de la Restauration.

Ce code ne tend nullement à l'organisation d'un État, mais à celle d'une communauté religieuse; il ne renferme pas de lois politiques, comme on en trouve dans le code deutéronomique, il ne dit même pas un seul mot d'un souverain temporel du peuple d'Israël, comme le fait non seulement ce dernier code², mais aussi celui d'Ézéchiel³. Comment nous expliquer cela? Par le fait que le code sacerdotal fut composé, lorsque les Juifs étaient privés de toute indépendance politique et ne formèrent plus qu'une communauté religieuse, c'est-à-dire pendant qu'ils étaient soumis à la domination perse. Ce code suppose partout que les chefs du peuple étaient Moïse et Aaron d'abord, Josué et Eléazar ensuite. Qui ne voit que c'est la copie de la situation qui existait parmi les Juifs après l'exil, où il y avait à leur tête d'abord Zorobabel et le grand prêtre Josué et plus tard Esdras et le gouverneur Néhémie.

Cette époque nous explique le mieux pourquoi le code sacerdotal s'abstient de polémiquer contre l'idolâtrie et les Cananéens. Une telle polémique était fort urgente jusqu'à l'exil. Aussi la rencontrons-nous fréquemment dans les anciens livres historiques et prophétiques, ainsi que dans les codes. L'extermination des Cananéens est partout approuvée ou même formellement ordonnée. Mais l'exil mit à jamais fin à l'influence cananéenne sur le culte israélite et à toute idolâtrie parmi les Juifs. Les exilés qui revinrent de la captivité étaient particulièrement zélés pour la cause de Jahvé. Ce zèle les poussa le plus à revenir dans la patrie désolée. Rester en exil était plus avantageux. Au sein de la non-

1) *Geschichte Israels*, I, p. 441.

2) *Deut.*, xxv, 14 sqq.

3) *Ez.*, xlv 4.

vella colonie juive, il n'y avait donc pas la moindre velléité d'idolâtrie. Voilà pourquoi le code sacerdotal, élaboré pour lui servir de règle, ne cherche pas à combattre celle-ci ni à polémiquer contre les Cananéens ou à poursuivre leur extermination. On ne trouve quelques textes se rapportant à ce sujet que dans la portion du *Lévitique* qui a été empruntée en majeure partie à une source plus ancienne¹.

A cette époque, où il n'y avait plus de roi à la tête du peuple juif, pour fournir ce qui était nécessaire à l'entretien du culte, on s'explique aussi le mieux les différentes clauses du code sacerdotal qui inculquent aux fidèles la nécessité de fournir des offrandes volontaires² ou de s'imposer une contribution régulière³ ou de faire des dons extraordinaires⁴, pour l'entretien du culte. Dans les anciens codes nous ne trouvons rien de pareil, parce que cela n'était pas nécessaire. Il en fut autrement à l'époque de la Restauration⁵.

Le rôle important attribué au grand prêtre par le code sacerdotal est également une preuve que celui-ci date de notre époque. Nous avons vu que la législation du *Deutéronome* et celle d'*Ézéchiel* en font complètement abstraction. Quand le premier des deux fut écrit, la royauté existait en effet encore et le roi était le vrai chef du culte, comme de toute l'administration du pays. Il était en quelque sorte le *summus episcopus* de son peuple. L'autorité souveraine du grand prêtre, telle que le code sacerdotal la crée, n'avait donc alors pas de raison d'être. Quant à *Ézéchiel*, il pensait, comme nous savons, qu'après la Restauration un prince davidique se trouverait de nouveau à la tête de la nation et qu'il aurait soin de la direction supérieure du culte. Pas plus que dans le code du *Deutéronome*, il n'y avait donc chez lui de place pour la position prépondérante du souverain sacrificateur. Il en fut autrement après l'exil, quand les circonstances rendirent la restau-

1) *Lev.* 24, 24 sqq.; *Ex.* 4; *Lev.* 1, 30.

2) *Ex.* 24, 2; *Lev.* 5.

3) *Lev.* 11-16.

4) *Numb.* 7.

5) *Numb.* 1, 33.

ration de la royauté judéenne impossible. Alors se fit sentir la nécessité d'avoir un chef spirituel, pour constituer une autorité centrale et indigène à la tête de la colonie revenue de l'exil et soumise à la domination étrangère. Un tel chef répondait pleinement à la situation; car les Juifs formèrent à ce moment une Église plutôt qu'un État.

Ajoutons qu'à l'époque de la Restauration l'influence du sacerdoce était prépondérante parmi les Juifs, comme jamais auparavant; jadis elle était contrebalancée par celle des rois et des prophètes. Cela nous explique le mieux l'augmentation extraordinaire des revenus des prêtres, ordonnée et pratiquée alors, comme cela ressort du code sacerdotal et des *Chroniques*.

Disons enfin que la codification minutieuse et en partie fictive de tout le cérémonial du culte est une confirmation de la thèse que nous venons de soutenir. Avant l'exil il était inutile de former un code rituel. L'usage traditionnel, qui était en vigueur et qui était connu de tout le monde, suffisait. Mais la ruine du temple et l'exil interrompirent cet usage et firent sentir la nécessité d'en conserver le souvenir, en le mettant par écrit. C'est à quoi Ézéchiel appliqua le premier, «enfin» l'auteur de *Lév.*, xvii-xxvi et finalement le législate sacerdotal. Seulement les trois ne se contentèrent pas de codifier les anciens usages; ils y apportèrent aussi toutes sortes de modifications; ils introduisirent bien des innovations, et cela en se plaçant à un point de vue tout idéal. La fiction se développe même beaucoup en passant d'Ézéchiel au code sacerdotal. Et bien, quand pouvait-on le mieux se livrer à ces constructions en l'air et faire abstraction de la réalité? Évidemment pendant l'exil et au commencement de la Restauration, quand les circonstances historiques avaient complètement fait table rase du passé et qu'il fallait songer à réorganiser entièrement la communauté juive et surtout son culte.

Est-il possible de préciser davantage la date de composition du code sacerdotal ou du moins celle où il fut promulgué comme loi publique? À cette question on a généralement répondu par l'affirmative. Mais, tandis que l'école de Rous place la date mentionnée à l'époque d'Esdras, les partisans de l'école critique

conservatrice la cherchent avant l'exil, depuis les temps de Salomon jusqu'à ceux de Josias. On conçoit le grand embarras des derniers, puisqu'il n'y a en réalité pas de place pour ce code dans l'ancienne histoire d'Israël tout entière, comme cela ressort assez de cette étude. Aussi ne nous arrêtons-nous pas spécialement à ce point de vue, de plus en plus serronné, pour nous en tenir uniquement à celui de l'école de Reuss, que nous tenons principalement à défendre contre le radicalisme critique de M. Vernes.

Pour fixer la date de composition et de promulgation du code sacerdotal, cette école a pris pour point de départ *Néh.*, viii-x. M. Vernes s'attaque donc à l'historicité de ces chapitres. Suivant son habitude, il cherche à l'ébranler par quelques considérations générales et s' imagine avoir ainsi mis l'école critique dans un grand embarras¹. En réalité il se dispense ainsi d'aller au fond des choses et de considérer attentivement les détails du problème, ce qui est pourtant d'une importance capitale dans des questions de ce genre. S'il avait fait cela, dans le présent cas, il aurait vu qu'une partie du récit dont il s'agit est tiré des mémoires de Néhémie et possède pour cette raison une très grande valeur historique². On ne serait fondé à mettre l'historicité de ce récit en doute que s'il provenait du dernier rédacteur, très porté à arranger toute son exposition conformément au code sacerdotal. Mais cela n'est pas pour le motif allégué. Nous en avons en outre pour preuve que ces chapitres renferment bien des traits qui ne cadrent pas avec les vus du Chroniste. Ainsi ce dernier connaissait *Ex.*, xxx, 11-16, qui exige de tout Israélite la contribution d'un demi-sicle pour le sanctuaire³, tandis que *Néh.*, x, 33, ignore l'existence de cette loi et fixe l'impôt à un tiers de sicle par tête. Le Chroniste connaissait également et approuvait la dîme du gros et du menu bétail⁴, exigée par *Lev.*, xxvii, 12,

1) *Précis d'hist. juive*, p. 587.

2) *Néh.*, x, 1-39, 33-40.

3) II *Chron.*, xxx, 6, 9.

4) *xxx*, 6.

alors que *Néh.*, x, 36-40 ne sait rien de cette dîme. Il raconte aussi que la célébration de la fête des Tabernacles eut lieu suivant les prescriptions du code sacerdotal immédiatement après le retour de l'exil de la première colonie juive¹, ce qui est en contradiction avec *Néh.*, viii, 13-17. Dans *Néh.*, x, 40, on distingue les Lévites des portiers et des chantres, ce que ne fait jamais le Chroniste, comme nous l'avons vu. Nous sommes donc en droit d'affirmer que cette portion du livre de *Néhémie* est, au moins en partie, empruntée à une ancienne source écrite et qu'elle mérite pour cela une grande confiance.

Le point de vue de l'école de Reuss, d'après laquelle époque d'Esdras est une époque réformatrice, où une nouvelle législation fut introduite parmi les Juifs, est confirmé par tout ce que nous apprenons sur le compte d'Esdras. Celui-ci nous est présenté, d'une prime abord, à la fois comme un prêtre et comme un homme versé dans la loi et appliqué à enseigner celle-ci aux autres². Dès son arrivée à Jérusalem, il entreprend une réforme sérieuse des mœurs et fait renvoyer toutes les femmes étrangères³. Plus tard, nous le voyons à la tête de quelques Lévites qui lisent et interprètent le livre de la loi aux fidèles, ce qui aboutit à une réforme du culte⁴. Ces renseignements, reposant partiellement sur les mémoires d'Esdras et de Néhémie, sont très dignes de foi.

Si jusqu'ici nous avons défendu les résultats de l'école de Reuss, parce que nous les croyons fondés dans leurs traits essentiels et que certaines attaques qui viennent d'être dirigées contre cette école nous paraissent fort injustes, nous ne pouvons cependant pas partager toutes les opinions émises par elle. Nous croyons devoir indiquer ici même quelques points au sujet desquels nous sommes d'un autre avis que Kuenen et Reuss.

Le premier de ces deux savants pense que les plus anciennes

1) *Est.*, iii, 4.

2) Comp. Black-Wellmann, *Königsberg in der A. T.*, p. 338; Kuenen, *op. cit.*, § 12, tome II.

3) *Est.*, viii, 1-6, 10-1.

4) *ibid.*

5) *Néh.*, xiii-1.

parties de la législation sacerdotale, que nous trouvons dans *Lév.*, xvii-xxvi, et la reste de tout ce document, sauf une série d'additions postérieures, furent réunis en un seul ouvrage, soit par Esdras, soit par quelqu'un d'autre, entre 500 et 475 avant J.-C., et cela dans la Babylonie, d'où Esdras apporta cet ouvrage dans la Judée en 458; il admet néanmoins que ce travail pourrait tout aussi bien n'avoir été fait que dans la Palestine entre 458 et 444¹. D'après lui, cette œuvre seule fut lue et proclamée publiquement loi des Juifs par Esdras et Néhémie, quand ces deux hommes entreprirent à Jérusalem leur réforme du culte, et vers la fin du v^e siècle seulement les *sopherim* réunirent cet ouvrage avec les parties plus anciennes de l'Hexateuque, qui, depuis longtemps, formaient un seul volume et jouissaient d'une grande autorité, à laquelle on voulait faire participer le nouveau code².

Nous est en somme d'accord avec Kuenen sur presque tous ces points. Il affirme cependant plus catégoriquement que lui qu'Esdras est bien réellement le rédacteur du document sacerdotal et il n'admet pas que celui-ci ait été rédigé en exil, mais en Judée, entre 458 et 444, puisque Esdras attendit jusqu'à cette dernière date pour lire et promulguer la loi³.

Quant à nous, nous avons de la peine à croire qu'Esdras soit le rédacteur du code sacerdotal. Tout ce que nous apprenons sur le compte de ce prêtre et scribe prouve que c'était un réformateur au sens pratique. Peut-il dès lors avoir rédigé un ouvrage aussi fictif que le document sacerdotal? Nous en doutons. D'un autre côté il nous semble que ce document a été écrit en exil. Nous avons vu que la législation qu'il renferme a le plus de ressemblance avec le code d'Ésaïe. Il y a aussi entre le livre d'Ésaïe tout entier et le code sacerdotal une grande ressemblance de langage; les points de contact sont particulièrement nombreux et frappants avec *Lév.*, xvii-xxvi, en sorte que Graf, Kayser et Horst ont pensé que ce prophète est l'auteur de ces

1) *Out. bibl.*, p. 263 sqq., p. 294 sqq.

2) Page 216 sqq., 300 sqq.

3) *Hist. sainte*, I, p. 230 sqq.; *Geschichte der A. Schriften A. T.*, 1377 sqq., 387 s.

chapitres¹. La législation sacerdotale paraît donc provenir du milieu où Ézéchiel a exercé son ministère et son influence. Enfin le caractère fustif de cette législation nous porte également à croire qu'il fut composé dans la Babylonie. Des docteurs qui vivaient loin de la Palestine, qui ne l'avaient peut-être jamais vue, devaient surtout être enclins à faire abstraction de la réalité, pour se livrer aux fictions historiques et législatives dont fourmille d'un bout à l'autre le document en question. On comprend que, pour les exilés, plus encore que pour les autres Juifs, tout le passé de leur peuple, leur délivrance de l'esclavage d'Égypte, leur séjour dans le désert et leur immigration dans la Palestine, se soient présentées sous un jour merveilleux. Enfin nous savons déjà qu'il se faisait un grand travail littéraire parmi les exilés; nous apprenons qu'il y avait parmi eux des docteurs².

L'argument que Reuss fait valoir pour soutenir que le code sacerdotal a dû être écrit par Esdras entre 458 et 444, savoir qu'autrement on ne s'expliquerait pas que ce serail ait attendu jusqu'à la dernière date pour faire connaître sa loi, est loin d'être probant. Toutes sortes de causes ont pu empêcher Esdras de procéder à la réforme du culte dès son arrivée dans la patrie. Il y avait tout d'abord la situation politique défavorable du pays, comme les premiers chapitres du livre de *Néhémie* nous la font si bien connaître. Ne fallait-il pas assurer d'abord la sécurité extérieure du pays, comme Néhémie le fit avec succès, avant d'entreprendre une réforme sérieuse du culte? Ne fallait-il pas préparer aussi les esprits à cette réforme, afin qu'elle eût des chances d'aboutir? Avant l'arrivée de Néhémie, Esdras ne manquait-il pas de l'appui nécessaire pour entreprendre son œuvre capitale? Que d'autres obstacles auront été à écarter préalablement, mais qui nous sont inconnus, parce que nous ne savons rien ou pas grand'chose sur tout ce qui concerne l'histoire juive entre 458 et 444!

1) Graf, *op. cit.*, p. 75 sqq.; Kayser, *Das israelitische Buch der Erziehung*, p. 170 sqq.; Harn, *Lectiones*, xvi-xvii u. *Ezechiel*, p. 99 sqq.; Summ, *Der Prophet Ezechiel*, p. xxv sqq.

2) *Ibid.*, vii, 16.

Nous avons d'ailleurs encore une autre raison à faire valoir contre l'objection de Reuss. Nous différons et de lui et de Kuenen sur un point beaucoup plus important. Nous ne pouvons pas admettre comme eux qu'en 444 on n'ait lu et proclamé comme charte de la communauté juive que le code sacerdotal. Les deux savants pensent que, non seulement le code deutéronomique, mais tout le *Deutéronome* et les autres parties anciennes de l'Hexateuque formaient depuis longtemps un seul ouvrage et jouissaient d'une autorité incontestée parmi les Juifs. Mais comment admettre dès lors que le renouvellement de l'alliance, raconté dans *Néh.*, 2 et basé sur un contrat écrit, ait été fait sans qu'on ait pris en considération les anciennes législations mosaïques et divines? Esdras pouvait-il consciencieusement présenter son code récent tout seul comme la *Loi* et comme une loi mosaïque? Et les fidèles, surtout les collaborateurs de ce scribe, qui n'ignoraient certainement pas les principes essentiels de l'ancienne loi, auraient-ils accepté sans aucune difficulté une loi nouvelle et, en grande partie, tout autre que celle-là? Cela nous paraît incroyable. Nous pensons au contraire que du temps d'Esdras les choses se seront passées plus ou moins comme du temps de Josias. Le code deutéronomique promulgué jadis ne fut pas un code tout nouveau. Il absorbe une partie notable des lois plus anciennes; il est basé sur les vieux codes; les lois nouvelles et les lois plus anciennes y sont fondées en un seul tout. A l'époque d'Esdras on a certainement procédé d'une manière semblable. Avant de promulguer la Loi, on aura combiné les codes nouveaux avec les anciens, pour conférer à tous une même autorité. Et c'est ainsi seulement que la réforme d'Esdras a pu aboutir sans peine, comme celle de Josias.

Si nous considérons de plus près ce que nous rapportent nos sources, nous voyons d'ailleurs clairement que l'influence du code deutéronomique peut y être constatée aussi bien que celle du code sacerdotal. La dernière se reconnaît aux traits suivants: la fête des Tabernacles, dont il est question dans *Néh.*, viii, 13-18, dure huit jours, comme le veut ce code¹; les engagements que,

¹ V. 18; comp. *Lév.*, xiii, 36, 39; *Gen.*, xiii, 35.

d'après *Néh.*, x, 30-40, la loi fait prendre au peuple « accordant aussi avec ce code, en ce qui concerne l'emploi des impôts pour le service divin », ainsi que les prémices, les premiers-nés et la dîme¹. Kuenen ne semble voir que cet accord². Mais il y a autre chose encore. L'influence du code deutéronomique, dans ces mêmes circonstances, n'est pas moins évidente que celle du nouveau code. Ainsi nous lisons dans *Néh.*, viii, 18^o que, pendant la fête des Tabernacles, déjà mentionnée, on lut dans le livre de la loi chaque jour pendant les sept jours que dura la fête. Or, le *Deutéronome* ne fixe la durée de la fête qu'à sept jours, conformément à l'ancien usage, et lui seul prescrit que, tous les sept ans, à l'occasion de cette fête, la loi soit lue devant le peuple³. Est-il possible qu'on ait donné lecture de la loi suivant les recommandations du *Deutéronome*, sans avoir lu celui-ci lui-même? Cela n'est pas admissible. *Néh.*, x, 29-32 nous dit aussi que tous les Juifs qui s'étaient séparés des étrangers pour adhérer à la loi de Dieu, donnée par Moïse, s'engagèrent à ne pas laisser leurs fils et leurs filles contracter des mariages avec des étrangers, à ne pas consentir à trafiquer avec ceux-ci le jour du sabbat et à laisser relâche la septième année, en n'exigeant pas le paiement des dettes. Or, les anciens codes, surtout celui du *Deutéronome*, défendent sévèrement à Israël de contracter des mariages avec les étrangers idolâtres⁴, mais non le code sacerdotal. Le *Deutéronome* seul ordonne une année de relâche dans le sens que nous venons de relever⁵. Le code sacerdotal ne dit absolument rien de l'année de relâche et ne parle que de l'année sabbatique⁶. Disons encore que Néhémie, dans ses mémoires⁷, fait évidemment allusion à *Deutéronome*, xxx, 1-5, et qu'Esdra, en provo-

1) V. 29 s.; comp. *Néh.*, xxiii, 2.

2) V. 30-40; comp. *Néh.*, xviii, 15-32; xv, 29 s.; *Lév.*, xxv, 30.

3) *Gen.* xix, § 12, note 10.

4) *Deut.*, xxi, 10-15; xxii, 10-12.

5) *Ex.*, xxiii, 16; *Deut.*, vi, 8 s.

6) *Ex.*, 1-41; comp. *Deut.*, 10; *Ex.*, cxi, 47.

7) *Lév.*, xxv, 1-7, 18-22.

8) *Néh.*, i, 8 s.

quant le renvoi de toutes les femmes étrangères, après son arrivée à Jérusalem¹, s'est laissé guider avant tout par les principes du *Deutéronome* que nous venons de relever.

On voit, d'après ce qui vient d'être dit, que l'influence du *Deutéronome* et celle du code sacerdotal se côtoient dans nos récits et rendent infiniment probable que la lecture et la proclamation solennelle de la *Loi* du temps d'Esdras et de Néhémie se rapportent à tous les codes israélites et non à la seule législation sacerdotale. Il faut en conclure que notre Pentateuque tout entier, à part un certain nombre d'additions postérieures dont nous parlerons tout à l'heure, était déjà formé alors.

Et qui a rédigé ce recueil ? Est-ce Esdras, comme le veut une ancienne tradition juive et chrétienne² ? M. Bruns et M. Kuenen ne le croient pas ; ils pensent que cette rédaction ne fut entreprise que plus tard et par d'autres mains, comme nous l'avons rappelé. Le premier insiste même sur ce point. Il soutient qu'Esdras ne peut pas avoir formé le Pentateuque, à cause des nombreuses répétitions et contradictions qu'on y rencontre³. Cet argument est loin de nous convaincre. Ces répétitions et contradictions ont nécessairement été juxtaposées par quelqu'un, et le Pentateuque existait bienlôt après l'époque d'Esdras, tel que nous le possédons. Pourquoi donc ce docteur n'aurait-il pas pu faire pareil travail aussi bien qu'un autre ? C'était là assurément une tâche qui cadrait mieux avec tout ce qu'on dit de lui que celle de la rédaction du code sacerdotal, dont on veut bien lui faire l'honneur. Qu'est-ce qui a porté le rédacteur réel à associer des récits et des lois si peu concordants ? Le fait que les anciennes sources et codes du Pentateuque jouissaient d'une grande autorité qu'il fallait respecter et que le code sacerdotal répondait aux conceptions et aux besoins du moment où jouissait aussi déjà d'une autorité supérieure. Ces raisons, Esdras a pu les avoir aussi bien qu'un autre et a pu se laisser guider par elles. Oui, à

1) *Esd.*, ix 1.

2) *Genl.*, *ouv.*, *int.*, p. 72.

3) *Hist. sainte*, I, p. 250 sqq. ; *Geschichte der A. Schriften A.*, I, § 367.

notre point de vue, mais pas à celui de Reuss. Celui-ci part, en effet, de la conviction qu'Esdras est le rédacteur du code sacerdotal et qu'il a fait promulguer celui-ci comme loi de la communauté juive. Nous comprenons que cette opinion ne se concilie pas facilement avec celle qui fait d'Esdras le rédacteur de tout le Pentateuque. Mais est-elle fondée? Nous avons vu qu'il y a lieu d'en douter, en sorte que l'objection que nous combattons est basée sur une conception très problématique.

Pour éviter tout malentendu, il convient d'ajouter que nous ne prétendons pas d'une manière absolue qu'Esdras soit réellement le rédacteur du Pentateuque. Nous avons simplement voulu montrer que cela n'est pas impossible et que l'objection élevée par Reuss contre cette manière de voir manque de solidité. Nous pensons au fond que nous ne saurons jamais au juste qui est le vrai rédacteur de cette portion de l'Écriture; comme nous ne connaissons jamais la plupart des autres écrivains sacrés. Mais si nous laissons la question d'auteur ouverte, nous maintenons avec d'autant plus d'assurance la grande probabilité que le Pentateuque existait presque complètement du temps d'Esdras et que c'est lui qui fut promulgué alors comme la *Loi* de la communauté juive. Nous ferons toutefois encore remarquer au sujet de la question d'auteur que la tradition mentionnée tout à l'heure et qui fait d'Esdras le rédacteur du Pentateuque, trouve une confirmation dans ce que nous venons de voir et pourrait donc fort bien reposer sur un fait réel.

M. d'Eichthal objecte à l'opinion que nous venons de soutenir qu'on n'aurait pas pu lire le Pentateuque dans sept semaines, comme cela est dit du livre de la loi qui fut lu d'après Néb., viii^e. Mais cette objection repose sur une interprétation erronée du récit biblique. Celui-ci ne dit au fond nullement qu'on ait lu le livre de la loi tout entier, comme nous l'avons déjà vu. Il se pourrait fort bien qu'on n'en eût lu et interprété que les portions qu'on croyait les plus urgentes à faire connaître au peuple. Était-il par exemple nécessaire d'instruire celui-ci à toutes les prescrip-

tions nombreuses qui ont exclusivement pour but d'instruire le personnel sacerdotal dans ses devoirs professionnels? Assurément non. Et si l'on a réellement eu devoir lire toute la loi, conformément à *Deut.*, xxx, 10 s., où il bien, il faut reconnaître qu'il n'était point impossible de lire publiquement tout le Pentateuque dans l'espace de huit jours, en y consacrant les matinées entières. Il restait même du temps pour y ajouter de courtes explications. Mais beaucoup de récits n'avaient pas du tout besoin de commentaire.

On voit par ce qui précède que nous rejetons à la fois l'opinion de M. d'Eichthal, d'après laquelle le *Deutéronome* seul aurait été lu par Esdras, et celle de Kuenen et de Reuss, suivant laquelle le code sacerdotal seul aurait été lu et promulgué. Nous pensons que ces savants se sont placés à des points de vue trop exclusifs, que le premier, comme les deux autres, n'ont saisi et présenté qu'une part de la vérité et qu'il faut réunir ces deux parts pour avoir la vérité tout entière. On voit aussi qu'à certains égards nous sommes moins affirmatif que ces messieurs. Ainsi, nous n'osons avancer comme Kuenen des chiffres précis touchant la date de composition du code sacerdotal. Nous nous contentons de dire que ce code fut mis par écrit entre l'époque d'Ézéchiél et celle d'Esdras, et qu'entre les deux se place la rédaction de *Lév.*, xxii-xxvi, que le légiste sacerdotal incorpora à son ouvrage, en n'y faisant qu'une série d'additions, qu'on trouve indiquées dans des ouvrages spéciaux.

Pour terminer ce chapitre, nous allons montrer par quelques exemples que, du temps d'Esdras, le Pentateuque n'avait pas encore reçu sa forme définitive et que toutes sortes de modifications y furent apportées dans la suite. Ainsi, *Nom.*, viii, 23-26, qui fixe l'âge du service des Lévites de 25 à 50 ans, paraît être une modification de la loi plus ancienne, qui ne fait commencer ce service qu'à 30 ans¹. Cette modification de la règle primitive fut exigée par le petit nombre des Lévites qui revinrent de l'exil².

1) *ex.*, v, 22, 26, 28, 29, 42, 47.

2) *Isaï.*, vi, 10; *Isaï.*, 45-46; *Néh.*, xii, 22.

Leur nombre restant même insuffisant dans la suite, il fallut plus tard encore une fois abaisser l'âge de leur service, et cela jusqu'à 39 ans, mais comme on ne trouva plus moyen d'insérer une clause correspondante dans la loi même, on attribua l'innovation à David, afin de lui donner une sanction valable¹. *Ex.*, xxx, 11-16 est aussi une addition postérieure, qui fut faite lorsqu'on s'aperçut que l'impôt d'un tiers de sicle par tête, introduit du temps de Néhémie², était insuffisant pour couvrir les frais de culte. Le code sacerdotal, dans sa teneur primitive, ne disait rien d'une contribution fixe qui serait imposée à tout le monde, mais parlait seulement de dons volontaires à faire, en vue de la confection du tabernacle et de tous les objets sacrés³. Il faut admettre par suite qu'*Ex.*, xxxviii, 21-31, qui présume le texte interpolé *Ex.*, xxx, 11-16, est lui-même une interpolation, faite probablement par la même main. *Lév.*, xxv, 32 s., qui exige la dîme du gros et du menu bétail, est également une addition récente, puisque, jusqu'aux temps de Néhémie, aucun document biblique, le code sacerdotal y compris, n'en fait mention à l'endroit voulu⁴. Il est enfin probable que la prescription du code sacerdotal qui ordonne l'offrande d'un holocauste chaque soir⁵, fut ajoutée après coup, car il ressort d'*Esdr.*, ix, 4 s. que, lorsque Esdras revint à Jérusalem, on n'offrait pas encore un tel sacrifice, mais une simple *mincha*, conformément à l'ancien usage⁶.

V. — Conclusion,

Nous avons vu, par l'étude de détail à laquelle nous nous sommes livré, la grande différence de point de vue qui existe entre les codes primitifs d'Israël et celui du *Deutéronome*, et les

1) 1 *Chron.*, xxi, 24-27.

2) *Néh.*, x, 33.

3) *Ex.*, xxi, 2 sqq.; xxxiv, 5 sqq.

4) *Deut.*, xiv, 22-23; xv, 19-23; xxv, 12-15; *Sam.*, xxi, 23-24; *Néh.*, x, 33-40; xii, 41-47; xiii, 5, 12; *Mal.*, ii, 8, 10.

5) *Ex.*, xxx, 38-42; *Sam.*, xxi, 2-8; comp. 1 *Chron.*, xvi, 40.

6) 1 *Rois*, xvi, 15; *Es.*, ix, 13.

divergences non moins importantes qui séparent celui-ci du code sacerdotal. Nous avons constaté que le dernier a exercé une influence prépondérante sur la rédaction des *Chroniques*, comme le code deutéronomique sur celle des *Rois*, et que les plus anciennes sources de l'Hexateuque et des livres historiques de la bible hébraïque correspondent aux petits codes d'Ex., xi-xxiii et xxiv. Nous sommes parvenus ainsi à fixer approximativement l'époque où ces différents codes obtinrent force de loi en Israël, et nous avons appris que de grandes périodes ont dû s'écouler entre la composition des uns et des autres. Une étude impartiale, faite par voie régressive et par voie progressive, nous a amené à la conclusion que les anciens codes remontent au delà de la ruine du royaume d'Israël, celui du *Deutéronome* à l'époque de Josias, et celui du document sacerdotal à l'époque d'Esdras. Nous avons l'assurance que l'examen attentif des arguments que nous avons fait valoir pour arriver à ce résultat, lequel est en somme celui de Hous, de Kuenen, de Wellhausen et de tous les savants qui se rattachent à la même école, en fera ressortir la valeur et convaincra le lecteur qu'ils l'emportent de beaucoup sur ceux qui leur ont été opposés soit par l'école critique conservatrice, soit encore et surtout par la critique radicale de M. Vernes.

Mais nous sommes loin d'avoir épuisé le sujet. Un grand nombre d'autres raisons, militent en faveur de notre manière

voir, auraient pu être ajoutées, si nous n'avions pas dû nous borner. Quiconque voudra faire une étude critique et historique des rites et des cérémonies religieuses d'Israël, trouvera des preuves abondantes à l'appui de nos conclusions. La plupart d'entre elles sont exposées chez Kuenen, *De Godsdiens van Israël*; Wellhausen, *Geschichte Israels*, I. ou *Prolegomena zur Geschichte Israels*; Maybaum, *Die Entwicklung des israelitischen Priesterthums*; Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments*, et dans notre *Théologie de l'Ancien Testament*. A ces arguments, tirés de l'histoire du culte israélite, viennent se joindre ceux qui sont basés sur l'étude littéraire de l'Ancien Testament. Ces derniers sont le plus complètement exposés chez Kayser, *Das vorerzliche Buch der Urgeschichte Israels*, dans les

ouvrages de Wellhausen et de Reuss que nous venons de mentionner et dans l'excellent volume de Kuenen souvent cité dans cet article. Une étude sérieuse et impartiale de ces travaux, et d'autres encore qui se rapportent au même sujet, prouve avec la dernière évidence que le point de vue que nous défendons, avec l'école de Reuss, repose sur des raisons scientifiques aussi nombreuses que solides.

Elle montre ce qu'il faut penser des assertions de M. Vernes, qui donne à cette école, à la méthode suivie par elle et aux résultats auxquels elle est arrivée, le caractère scientifique, et le revendique en quelque sorte pour lui seul et ses propres travaux. Quoi, faire de tous les codes israélites, ayant un caractère si différent et provenant d'époques si différentes, un seul tout, comme M. Vernes le fait, ce serait le *rec plus ultra* de la science critique et historique! le faire sans fournir des preuves sérieuses et détaillées, sans même en faire l'essai! Une telle entreprise mérite d'être sévèrement jugée. M. Kuenen l'a fait, comme il est dit plus haut, en s'appuyant principalement sur les livres prophétiques. Son jugement sera ratifié par tous les hommes compétents et impartiaux et il trouve une confirmation dans les pages précédentes.

Nous voudrions, par un mot seulement, toucher la question des livres prophétiques. On sait que M. Vernes les range tous sur la même ligne, leur assigne à tous la même date postérieure et les traite tous de pseudépigraphes¹. Qu'on nous permette de relever un seul fait, pour montrer tout ce que cette manière de voir et de procéder a de superficiel et d'insoutenable. Nous avons vu dans les deux derniers paragraphes de ce travail combien, à partir d'Ézéchiel, la plupart des prophètes se sont occupés, avec une prédilection visible, de la réorganisation du culte juif, comme si c'était là le point capital du service de Dieu. Sous ce rapport, quel contraste entre eux et les anciens prophètes! Non seulement ceux-ci ne se soucient nullement d'une telle organisation, mais

¹ *Proph. d'Isr. juives*, p. 532 sqq.; *Les résultats de l'exégèse biblique*, p. 212 sqq.

ils n'accordent en général pas de valeur au culte extérieur, considéré en lui-même; ils n'en attribuent qu'à la loi morale. Ils opposent celle-ci, qu'ils considèrent exclusivement comme la loi de Jahvé, aux vaines cérémonies, aux fêtes, aux sacrifices, aux jeûnes; auxquels le peuple se livre de préférence pour servir Dieu. Leur point de vue à cet égard est fort bien résumé dans cette parole : « L'obéissance vaut mieux que les sacrifices, et l'observation de la parole de Jahvé vaut mieux que la graisse des bœufs ». Cette thèse est développée chez tous les anciens prophètes, qui placent au-dessus de toutes les pratiques rituelles quelconques la connaissance de Dieu, la droiture, la justice, la charité, ou l'amendement des mœurs et de la vie après l'infidélité¹. Et ce point de vue appartiendrait à la même époque que les conceptions tout autres d'Ézéchiel et de Malachie!

Mais ici encore une étude approfondie du sujet prouve qu'entre les différents prophètes il y a beaucoup d'autres divergences notables qui ne peuvent s'expliquer qu'en admettant qu'ils n'appartiennent pas à la même époque. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire attentivement le livre suggestif de Duhm, *Die Theologie der Propheten*; on acquerra la conviction qu'il est possible d'écrire l'histoire du prophétisme d'Israël, comme on peut écrire l'histoire de sa législation et celle de son culte, et que les plus anciens livres prophétiques ont été écrits plusieurs siècles avant les derniers.

Et quel est le résultat auquel aboutit la méthode de M. Vernes², qui seule lui paraît scientifique? Comme il nie qu'aucun document littéraire de l'Ancien Testament remonte au delà de l'exil et qu'il affirme que tous les écrits du recueil sacré ont été inspirés par l'esprit spéculatif et dogmatique, il ne lui reste, pour toute

1) 1 Sam., xv, 22.

2) Am., v, 21-24; Os., vi, 1 seq., vi, 6; Jos., 11-13; Ez., i, 11-17; Mich., vi, 8-8; Jér., vi, 19 s.; vii, 1 seq., 9 seq., 21 seq.

3) Cet article a été consacré à la publication du premier volume de M. Vernes sur le *Pseudo polythéisme des Hébreux*, mais l'auteur ne trouva pas que ce nouvel ouvrage dût modifier en quoi que ce soit le jugement qu'il porte sur les hypothèses du *Calam-*

l'histoire d'Israël jusqu'à l'exil, que des renseignements maigres et incertains et il est réduit à nous donner une histoire d'Israël qui mérite à peine ce nom, une histoire vague et incolore, qui manque de vie, de mouvement et de variété. Que deviennent ainsi les éléments encore visibles et nombreux du naturalisme et du polythéisme des anciens Hébreux? puis la lutte héroïque et séculaire des prophètes contre cette religion primitive et grossière d'Israël? puis le triomphe du yahvisme éthique et du pur monothéisme? puis la décadence du prophétisme et son remplacement par le formalisme, sous l'influence prépondérante du sacerdoce post-exilien? Tous ces grands faits de l'histoire d'Israël, et bien d'autres non moins importants, sont noyés dans des considérations générales et arbitraires, qui n'ont d'autre base que les conceptions fantaisistes que M. Vernes se fait de la littérature hébraïque.

Il a compris lui-même que ses vues ne permettent pas d'écrire une histoire d'Israël. Aussi nous fournit-il simplement un Précis d'histoire juive. Cela est naturel, puisque, d'après lui, l'ancien Israël ne nous est guère connu et que la bible hébraïque ne date que des temps juifs ou post-exiliens. Oui, mais qu'est-ce que nous apprenons en réalité sur l'époque juive? Quelques incertitudes historiques, puis l'exposition confuse des institutions civiles et religieuses d'Israël, qui toutes indistinctement sont rattachées au second temple, puis encore la prétendue théologie et philosophie des anciens Juifs et enfin la caractéristique de la littérature hébraïque, connue écrite tout entière durant un siècle avant notre ère¹.

A ce point de vue, il est au fond tout aussi impossible d'écrire une véritable histoire d'Israël, en y comprenant même la période juive, qu'au point de vue ultra-conservateur ou traditionnel, qui attribue à Moïse toute la législation du Pentateuque et qui fait ainsi remonter aux débuts de l'existence nationale de ce peuple ce qui n'appartient qu'à la fin de la royauté ou seulement à l'époque d'Esdras. Il n'y a entre les deux qu'une différence : ce que,

1. Pages 334-344.

d'un côté, on place à l'origine de l'histoire d'Israël, est rangé de l'autre à la fin, immédiatement avant l'ère chrétienne. Mais de part et d'autre on ne discerne guère au point les transformations successives par lesquelles la vie nationale, morale et religieuse de ce peuple a passé à travers les siècles.

M. Vernes avoue d'ailleurs qu'il se rencontre, à bien des égards, avec la théologie traditionnelle. Il termine son fameux article, *Quand la Bible a-t-elle été composée?* par la prétention de « réconcilier entre elles la tradition et l'exégèse moderne, en donnant satisfaction aux légitimes exigences qu'elles font valoir chacune de son côté »¹.

Réussira-t-il réellement à concilier la tradition et l'exégèse moderne, l'orthodoxie et la science critique? Les théologiens conservateurs nous le diront, s'ils daignent répondre aux avances que le professeur parisien leur fait. Quant à nous, qui appartenons à l'école critique pour laquelle M. Vernes est plein de dédain, nous nous contenterons de faire encore les déclarations suivantes : oui, M. Vernes se rapproche de l'école traditionnelle ; leur méthode est également superficielle ; comme elle, il néglige d'aller au fond des choses ; ils se laissent dominer d'une manière semblable par des théories préconçues et des considérations générales, au lieu de se laisser guider par les faits attentivement observés et les textes patiemment étudiés ; ils ne tiennent pas ou pas assez compte des divergences colossales et multiples qui existent entre un grand nombre de livres bibliques ou les différentes parties d'un même livre ; ils confondent des documents qui appartiennent à des époques et renferment des conceptions toutes différentes et ils font des éléments les plus disparates un amas confus. Cette conviction nous amène à la conclusion que, si la méthode de M. Vernes trouvait beaucoup d'imitateurs, ce serait la ruine de la science critique et historique. Car celle-ci était tout simplement impossible, tant que florissait la méthode théologique traditionnelle, dont il se rapproche, et elle ne fut inaugurée

¹) *Revue de l'État, des Religions*, t. XIX, p. 77 s.) comp. *Les Résultats de l'exégèse biblique*, p. vii.

que par les écoles modernes. Nous sommes toutefois pleinement rassuré à ce sujet; car nous avons la certitude intime que la nouvelle méthode aura le même sort que sa devancière, qu'elle sera condamnée par tous les hommes compétents.

Ch. PIERRESENNE.

LES TCHAMES ET LEURS RELIGIONS

I

L'ANCIEN TCHAMPA

Des migrations indiennes durent coloniser à une époque très ancienne ces « pays de l'or » que nous appelons aujourd'hui l'Indo-Chine orientale et les îles de l'archipel Malais. Aux premiers siècles de notre ère, des relations maritimes, fréquentes et suivies, paraissent établies entre ces contrées reculées et l'Inde cisgangaïque. Sur le delta du grand fleuve du Cambodge, les Khmers avaient déjà fondé un royaume où, quelques siècles plus tard, leurs descendants élevèrent ces nombreux et gigantesques monuments qui nous étonnent par le fini des détails autant que par la grandeur des conceptions. Selon les traditions locales, les fils de Kambou avaient remplacé, dans ce delta plantureux, un autre peuple de civilisation indienne, issu, comme eux, d'un mélange des émigrants hindous avec les tribus autochtones. C'est celui que j'étudie aujourd'hui. Il se retira vers l'est et occupa anciennement les rives de la mer de Chine entre les villes actuelles de Saigon et de Canton. Repoussé du nord par les Chinois, il se maintint longtemps sur cette côte dure dont la courbe figure un S s'allongeant entre le 16° et le 20° degré de latitude et ondoyant entre le 103° et le 107° degré de longitude, pays de vallées étroites et resserrées entre la mer farouche et les monts couverts de forêts presque impénétrables. C'est la contrée que nous avons de plus en plus tendance à appeler l'Annam proprement dit, entre l'arrondissement de Baria (Cochinchine française), au sud, et la province de Ninh-Binh (Tonkin), au nord.

Ce fut jadis le Tchampa. Ce nom national, de physionomie indienne, fut transcrit, plus tard, par les voisins annamites : Xiêm-Ba (pour *Tchiam Pa*) ou Xiêm; et Xiêm-Thanh, pour *Xiêm-Ba-Thanh* était le nom donné à sa capitale. C'est une erreur de croire, comme Luro, que Tchampa provient lui-même de ces déformations sino-annamites. Le Père Legrand de la Liraye, l'un des savants qui se sont occupés fructueusement de l'histoire ancienne de ces contrées, commut une erreur plus grave en croyant que Xiêm se rapporte au royaume de Siam : cette dernière contrée, trop éloignée et soumise aux Khmers pendant tout le haut moyen âge, ne pouvait jouer aucun rôle politique. Les anciens historiens chinois désignent le Tchampa par l'expression de *Lín-y* « forêts sauvages », deux hiéroglyphes (prononcés *Lâm-áp* par les Annamites, d'où deux transcriptions d'une seule et même expression.

Ce ne sera pas une digression inutile de dire que ces Annamites, qui furent plus tard les conquérants du Tchampa, étaient primitivement les gens de *Giao-Tchi* « de la frontière au double versant » — à mon avis, du moins, le sens de l'expression étant très discuté. — Ils habitaient les monts au nord du Tonkin actuel. Soumis à la Chine depuis le II^e siècle avant J.-C. jusqu'au X^e siècle de notre ère, ils envahirent et colonisèrent, sous cette domination, le delta tonkinois ; ils furent alors appelés les gens de l'*An-Nam* « du pacifique midi ». Ils n'y eurent pas convenance qu'ils se soient jamais donné un nom ethnique. Leurs voisins tchamans les appellèrent *Djmaé*, mais plus souvent *Fam* ou *Fam* prononcé *Fouane*. C'est le sanscrit *Yavana* qui servit souvent à désigner les gens du nord jouissant d'une civilisation autre que celle des Indiens. Mais c'est aussi, peut-être, le chinois *Fuan*, *Juan* dont la prononciation annamite est *Nguyen*, le nom de famille le plus commun chez ces Annamites qui manquaient de nom ethnique. L'abbé Lannay nous dit que les Chinois donnaient au défunt roi de l'Annam, Tu-Duc, le nom dynastique de *Juan-fou-Tchen*.

Résumant brièvement ici l'histoire du Tchampa, histoire à faire, dont les matériaux, assez nombreux, sont encore épars ou inédits en partie, je puiserai à une double source : 1^o à l'épigraphie

du Tchampa, soit d'après les inscriptions sanscrites analysées par Bergaigne, soit d'après les inscriptions tchames que j'ai étudiées moi-même; 2° aux anciennes annales annamites, d'après les deux auteurs qui les ont consultées : le Père Lagrand de la Liraye et M. P. Truong Vinh-ky.

Qu'elles soient venues par terre de l'ouest ou qu'elles aient été apportées de l'Inde par mer, la civilisation et la puissance du Tchampa se propagèrent d'abord du sud au nord, avant d'être refoulées en sens inverse par les attaques du Céleste Empire et des Annamites, élèves et pupilles des Chinois. Les derniers descendants des habitants de ce royaume, qui se nomment aujourd'hui les Tchames, ont conservé la tradition de trois capitales historiques. La plus ancienne en date, *Sleri-Banauy*, était au nord, vraisemblablement au Quang-Binh actuel, vers 17°30' de latitude. La seconde, *Hai-Hangoo*, a laissé des vestiges encore reconnaissables près de Haï, la capitale actuelle de l'empire annamite. La troisième, *Hai-Anghé*, nous montre ses remparts bien conservés dans la province de Binh-Dinh, à quatre lieues du port de Qui-Nhôn, 14° degré de latitude. Des foyers très importants de cette civilisation existaient, on le verra, dans la plaine de Panrang ou Panduranga, qui fait partie de la province actuelle du Binh Thuan, à 11°30', ou encore à Ica-Trang, la Nha-Trang des Annamites, dans la province de Khanh-Hoa, par 12°30'. Dans cette dernière vallée, célèbre par son temple de Po-Nagar « la déesse du royaume », j'ai découvert, sur un bloc de granit, à demi-enfoui dans les champs, l'inscription sanscrite du village de Vo-Canh que Bergaigne fait remonter au IV^e siècle de notre ère. Cette petite province de Khanh-Hoa, le coin de terre le plus oriental entre toutes les régions continentales embrassées par l'expansion indienne, possède ainsi l'un des plus anciens documents de l'épigraphie sanscrite. Et plusieurs siècles, peut-être, s'étaient déjà écoulés depuis l'apparition de l'hindouïsme sur ces rives lointaines. Le roi, nommé dans cette inscription, est Cri-Mara ou Mara-Radja. Le nom de *Varmen*, commun aux rois tchames et à ceux des royaumes voisins de civilisation indienne, n'apparaîtra que plus tard.

Au IV^e siècle, le nom du royaume de *Lin-y* ou *Lâm-áp* apparaît brusquement dans les annales chinoises. Deux civilisations différentes se trouvent subitement en contact et se choquent violemment. Les Chinois, et plus tard les Annamites, traitèrent sans cesse les Tchames de pirates. Ceux-ci, les vaincus, les disparus, n'ont pas laissé d'annales; nous ignorons toujours leurs griefs, mais les envahissements des gens du nord, refoulant continuellement ceux du sud, témoignent suffisamment que tous les torts n'étaient pas d'un seul côté.

En 353 commencent les hostilités. Un prince chinois, gouverneur du pays de Giao, pénètre dans le Lâm-áp, afin de châtier les incursions des habitants. Il détruit cinquante forts et repousse le roi Pham-Hang. En 413, Pham-Hô-Dat, roi du Lâm-áp est pris et décapité. En 420, un autre gouverneur chinois fait un grand massacre des gens de ce pays qu'il contraint à demander la paix. Seize ans plus tard, le gouverneur de Giao reçoit de la cour de Chine l'ordre de châtier le Lâm-áp. Il s'empare d'une citadelle importante où commandait le premier général du roi Pham-Duong-Mai; il fait trancher la tête de ce général et il emporte un butin immense. C'est à peu près l'époque du roi Bhadravarman, le premier Varman mentionné par les inscriptions sanscrites du Tchampa. Ce nom officiel se retrouve rarement dans les noms que les Annales chinoises ou annamites donnent aux rois du Tchampa.

Il est à présumer que ces guerres des IV^e et V^e siècles eurent pour résultat la conquête des côtes et du delta tonkinois d'où les Tchames furent définitivement chassés par les gouverneurs du pays de Giao. Après une trêve de deux siècles, les guerres recommenceront avec acharnement pour conquérir ou pour défendre la région du Thanh-Hoa et du Nghe-An actuels, région qui était alors la clef du Tchampa, comme elle est de nos jours celle de l'Annam.

En 605, les richesses du Lâm-áp avaient excité l'avidité des Chinois. Un *kinh-luoc*, « visiteur impérial », est envoyé pour duper ce pays; sous ses ordres partent une flotte nombreuse et une grande armée de terre. Phan-Tohi, roi du Lâm-áp, battu,

prend la fuite; abandonne sa capitale où le vainqueur fait main basse sur dix-huit statues (ou tablettes) d'or massif représentant autant de rois prédécesseurs. Mais au retour, le général chinois et une partie de ses troupes meurent des suites des fatigues de cette campagne.

Selon les Annales chinoises, en 767, une grande expédition de peuples venus de la péninsule malaise et des îles de la Malaisie dévasta les côtes, attaqua les citadelles du sud de l'empire. Repoussée par les Chinois, cette *Armada* de pirates se rabattit probablement sur le Tchampa, car en 774, dit une inscription sanscrite du roi Satyavarman, « des hommes extrêmement noirs et maigres, venus d'un autre pays sur des navires » détruisaient le temple de la déesse Po-Nagar à Iéa-Tráng, et dérobaient le linga érigé là par le roi fabuleux Vicitra-Sagara, depuis des centaines de milliers d'années. Satyavarman prétend qu'il poursuivit les ravisseurs et qu'il remporta une victoire complète.

En 784, il fit réédifier un linga et restaurer le temple qui, dans son état actuel, date probablement de cette époque.

La « victoire complète » dont se vantait Satyavarman n'empêcha pas des « armées venues de Java » d'incendier trois ans plus tard, en 787, un temple de Jîva, au milieu de la plaine de Panduranga, au sud du royaume. Pendant plus de vingt ans, les côtes de ces contrées furent donc insultées par des pirates venus de très loin. Le temple brûlé ne fut réédifié que douze ans plus tard par Indravarman qui lui fit des donations et chanta ses propres louanges à lui « qui avait porté la guerre aux quatre points cardinaux ». Les Annales chinoises, avec une toute autre façon de chanter les succès des rois tchames, disent que ceux-ci, ayant tenté de reprendre les provinces enlevées, le gouverneur général chinois les surprit de nouveau, fit couper la tête à trente mille hommes, raser les deux principales citadelles et remporta dans le nord un butin immense où on remarquait surtout une prodigieuse quantité de cuirasses en lames d'ivoire (808). Néanmoins, neuf ans plus tard (817), le roi tchame Harivarman se vante des succès remportés sur les Chinois au nord, pendant que son lieutenant général au sud battait les Cambodgiens.

En dépit de la phraséologie officielle, le Tchampa avait déjà subi des défaites décisives et il ne bougea pas, paraît-il, lorsqu'au *x^e* siècle survint un événement de la plus haute importance : la révolte de l'Annam qui s'affranchit du joug chinois (931-968). Peut-être était-il occupé contre les Cambodgiens car, en 965, le roi Djaya-Indravarman nous apprend qu'il érige à la déesse Po-Nagar une statue de pierre remplaçant une statue d'or enlevée « par les Cambodgiens cupides qui en sont morts ».

Les Annamites, affranchis, maîtres chez eux au Tonkin, allaient devenir des ennemis plus acharnés que les Chinois. La masse du Céleste Empire leur opposant au nord une barrière infranchissable, toute leur expansion, toute leur activité guerrière se tourna contre le Tchampa affaibli. Après la mort du premier roi annamite qui régna de 968 à 980, le roi tchamo essaya de soutenir un prétendant, mais sa flotte de mille galères de guerre fut coulée bas par une tempête, et lui ne se sauva qu'à grand'peine. Deux ans après, son royaume était envahi, ses généraux tués, ses armées massacrées. Il s'enfuit de sa capitale laissant, entre les mains des vainqueurs, cent de ses femmes, un *banza indien*, des trésors immenses en or, argent et choses précieuses. La ville fut détruite et rasée (982).

Selon les annales annamites, la catastrophe fut renouvelée, plus terrible encore, soixante ans plus tard, vers 1040-1044. Une armée et une flotte envahirent le Tchampa. Dans une bataille sanglante, trente mille Tchames furent massacrés; cinq mille furent faits prisonniers avec trente éléphants de guerre. Deux Tchames tranchèrent la tête de leur roi. Les vainqueurs marchèrent ensuite sur la capitale qui fut livrée au pillage. Le soir, les danseuses tombèrent entre les mains des Annamites. La reine se jeta dans le fleuve pour ne pas servir aux caprices du roi victorieux. De nombreux prisonniers tchames furent emmenés et établis au Tonkin.

Les inscriptions nous apprennent qu'en 1050 régnait le roi Paramesvara. Selon toute vraisemblance, ce prince fonda une nouvelle dynastie, après ces sanglants revers. Il n'y a pas à s'étonner que les études sanscrites tombent en désuétude dès cette époque.

Les désastres recommencent bientôt. En 1061, les Tchames perdent une grande bataille, disent les Annales annamites. Leur roi fut fait prisonnier, et pour recouvrer sa couronne et sa liberté il dut abandonner trois provinces. De nombreux captifs furent emmenés au Tonkin. Une inscription tchame confirme ce désastre mais le place, à mon avis, quelques années plus tard, entre 1064 et 1068. Elle nous dit que le roi Rudravarman fut fait prisonnier, emmené hors du royaume et que, pendant seize années, le Tchampa fut en proie à l'anarchie et à la guerre civile.

Les Tchames se défendirent mieux au siècle suivant. Dans des inscriptions très remarquables, le roi Djaya-Harivarman, monté sur le trône en 1145, célèbre ses victoires sur tous ses voisins, en particulier sur les Annamites. Les Annales de ceux-ci atténuent leur défaite à peu près en ces termes : « En 1153, un prétendant tchame demanda l'assistance du roi Ly. Celui-ci donna un général et un corps de troupes qui furent battus et qui revinrent. Toutefois Tchô-Ri-But, le roi tchame, envoya des présents et des filles pour le harem. »

De nouveaux malheurs fondent sur le Tchampa à la fin de ce x^e siècle¹. Le Cambodge l'envahit en 1190. Il est en proie à la guerre civile et à la guerre étrangère. Puis les généraux cambodgiens se mettent à la tête des Tchames pour marcher contre les Annamites (1217-1218), et ensanglanter une fois de plus ce Nghe-An continuellement disputé. Les inscriptions et les Annales concordent au sujet de cette guerre. Les Cambodgiens se retirèrent en 1220 et, en 1227, le roi Gai-Djaya-Paramesvaravarman se fait anoyer roi du Tchampa selon les rites usuels.

En 1242, c'est au tour des Annamites d'envahir le Tchampa d'où ils ramènent en captivité une princesse et nombre de gens du peuple qui sont dispersés au Tonkin et employés à la culture des terres, disent les Annales.

Une inscription nous apprend qu'en 1265 le roi du Tchampa

1) C'est par suite d'un lapsus calami que j'ai dit, dans une précédente étude qu'il fallait passer plus d'un siècle pour arriver à une autre série de mal. (VI. *Première étude sur les inscriptions tchames. Journal asiatique*, janvier-février 1894. Page 47 du tirage à part.)

porte le nom de Djaya-Sinhavarman, et qu'en 1277, il est onduyé sous le nom d'Indravarman. Les rois changeaient de nom. De plus, il existait plusieurs dignités royales. À l'appui de cette hypothèse vient une note chinoise, reproduite par l'auteur dans son édition de *Marco Polo*, disant ceci : « Ce roi (de Tchampa) tantôt fait, de son fils aîné, un « roi assistant », tantôt, de son fils cadet, il fait un « roi de second ordre. »

Indravarman, onduyé avec la dignité suprême en 1277, était le roi régnant lors du passage du grand Vénitien. D'après ce que je viens de dire, on conceit que les Chinois lui donnaient encore, en 1278, les noms officiels qu'il portait un an ou deux auparavant : Che li Tseya Sinho phala Maha thwa (C'est Djaya Sinha varman maha deva).

Marco Polo parle en ces termes du Tchampa : « ... Une contrée qui a nom Gyamba qui moult est riche terre et ont roi par eux et langage aussi. » Il ajoute qu'en 1278 « le grand Kuan (l'empereur de Chine), envoya un sien baron appelé Sagatou qui dévasta ce royaume dont le vieux roi demanda la paix moyennant tribut d'éléphants ». En 1286, Messire Pol visita cette contrée; le roi avait trois cent vingt-six enfants « que masles que femelles ». Il y en avait bien cent un qui pouvaient porter les armes. On sait que le fils du roi, qui avait probablement l'autorité effective et la première dignité princière, résista aux prétentions de Kouhlaï-Khan.

En 1298 régna un Djaya-Sinhavarman, le même probablement que les Annamesites mentionnent sous le nom de Ché-Man. Pour épouser la princesse annamite « Pele de jais », il abandonna les provinces de O et de By, dont les habitants n'acceptèrent pas l'annexion sans difficultés. Il mourut bientôt, en 1306, et les Annamites durent négocier pour sauver sa veuve de bûcher. Pendant le retour, l'ambassadeur exigea que cette veuve, très consolable, récompensât sa diplomatie en couronnant sa flamme. Pour affermir leur domination sur les provinces cédées, les Annamites envahirent encore une fois le Tchampa et remplacèrent le roi par son frère (1311).

Les inscriptions font défaut dans la période qui suit. En 1313,

disent les Annales, les Annamites envoyèrent une armée au secours du Tchampa attaqué par les Siamois. De 1350 à 1367 les Tchames obtinrent sur les Annamites de grands succès qui annonçaient le règne d'un prince extraordinairement énergique, belliqueux, décidé à venger une longue série de revers, et que les Annales annamites appellent Tchê-Bong-Nga. En 1374, il pousse jusqu'à la capitale ennemie qui fut mise à feu et à sang. En 1377, il fit massacrer une grande armée annamite qui avait pénétré jusqu'à la capitale du Tchampa. La guerre impitoyable continuait avec des alternatives de succès et de revers. Entraînant à sa suite les habitants du Quang-Tri et du Quang-Binh actuels, qui étaient encore tchames en grande partie, Tchê-Bong-Nga envahit ce Nghe-An et ce Thanh-Hoa où il comptait de nombreux partisans et où les deux races avaient déjà versé des flots de sang. Enfin, en 1392, s'étant porté avec trop de témérité en avant du gros de sa flotte, il est tué par trahison. Sa tête, qui avait si longtemps terrifié les Annamites, n'est plus qu'un sanglant trophée exposé à leurs insultes. Son armée, en proie au découragement, est battue, dispersée. Avec ce dernier défenseur tombe, en réalité, le Tchampa dont la conquête sera faite désormais au gré de l'Annam. Ce fut probablement après la mort de ce prince que les Annamites s'annexèrent définitivement des provinces longtemps disputées, tous les Quang au nord de Tourane. Rien ne pouvait plus arrêter les envahisseurs. En 1403, cent cinquante mille hommes inondent le Tchampa qui cède encore deux nouvelles provinces, les Quang au sud de Tourane.

En 1404, nouvelle invasion de deux cent mille hommes¹⁾; elle ravage le pays jusqu'à la capitale. Il est visible que les Annamites veulent en finir.

La conquête temporaire de l'Annam, faite à cette époque par la Chine, ne donna qu'un très court moment de répit au malheureux Tchampa.

En 1446, les Annamites, débarrassés des envahisseurs chinois,

1) Les chiffres, probablement très exagérés, de toutes ses armées d'invasion, sont ceux que donnent les Annales annamites.

recommencent leurs agressions au sud. Soixante mille hommes envahissent le pays tchame; la capitale est prise, mais l'intervention de la cour chinoise contraint les vainqueurs à lâcher avec regret cette proie facile.

Enfin, en 1471, le roi Lê-Thành-Tong, ayant eu soin de prendre ses précautions vis-à-vis de la Chine et de faire de grands préparatifs, exécute une invasion méthodique; il enlève la capitale, il passe quarante mille hommes au fil de l'épée, et en fit immurer trente mille en captivité. Le Tchampa qui à ce moment, était probablement réduit aux provinces méridionales, du Binh-Dinh au Binh-Thuan, fut divisé en trois principautés placées sous l'autorité de plus en plus dure et étroite des mandarins annamites qui firent, dès lors, marcher à pas de géants l'assimilation et la colonisation du pays.

II

LES MONUMENTS

Nous ne retrouvons pas ici la grandiose, l'énormité qui caractérise les monuments khmèrs. Les temples tchames sont de simples tours en briques, soit isolées, soit accouplées par deux ou réunies par trois. Ces tours sont appelées *hulan* (prononcé *koutour*).

Les briques rouges sont solides et bien faites. Les portes, les ornements en pierre sont d'un granit très dur au lieu de ce grès facile à travailler que l'on rencontre dans les édifices du Cambodge.

Les Tchames modernes élèvent à leurs divinités des *hunong*, sorte de petites *cella*, en briques, ou en bois et pailloles sans aucune valeur architecturale. Il est à présumer que ces petits temples étaient nombreux au temps de leurs ancêtres.

Parcourant le Tchampa du sud au nord, le premier monument important que l'on aperçoit est celui que forment les trois tours de la déesse Po-Sah-Inou, sur la dune, au delà des petites villes annamites de Phan-thiet et de Pho-Hai, dans la province du

Binh-Thuan. On y aperçoit quelques statues de divinités et d'éléphants, mais aucune inscription.

Dans la vallée suivante, celle de Parik, le Phanry des Annamites, où est située la citadelle servant de chef-lieu provincial, les *bumong* ou *cella* dédiés aux petites divinités sont nombreux. On y rencontre aussi beaucoup de *kout*, pierres tombales en forme de urnes aplaties, souvent très bien travaillées, avec fleurs et linges dessinés par des lignes barinées dans la pierre. Les principales familles tchames ayant disparu du pays, ces *kout*, objets du culte domestique des ancêtres, sont presque tous abandonnés.

La petite vallée suivante, celle de Karang ou Krong, n'offre rien de remarquable. A peine pourrait-on mentionner une misérable celina en briques et quelques pierres tombales à peu près brutes. Mais une riche moisson archéologique et épigraphique attend l'explorateur à deux journées de marche au nord-est, dans la vallée importante de Paurang ou Paogdarang, le Phaurang des Annamites, vallée qui est restée l'un des derniers refuges des Tchames actuels après avoir été un des plus brillants foyers de la civilisation de leurs ancêtres. Dans la plaine ou sur les monts du voisinage, j'ai relevé une vingtaine d'inscriptions en langue vulgaire ou en sanscrit, tracées sur rocs, sur stèles ou sur portes de monuments.

Au sud, se dresse, sur une colline, le temple de Po-Romé; c'est une tour en briques ayant sa porte tournée à l'est. Devant la tour sont deux édifices en briques : celui du feu où est allumé le feu sacré et celui des repas où ont lieu les collations, les festins qui accompagnent généralement les cérémonies du culte. Ces deux édifices existent encore dans plusieurs monuments et devaient probablement faire partie de la plupart des temples des divinités tchames.

Dans la tour de Po-Romé l'idole est un superbe Civa sculpté en ronde-bosse sur une belle stèle. Le dieu, avec huit bras, représenté depuis le nombril en haut, est presque de grandeur naturelle. Cinq figures plus petites lui font escorte sur la stèle. Dans ce temple sont aussi quelques statues de femmes, de bœufs et d'éléphants.

A trois lieues de là en poursuivant vers le nord, on atteint le temple du Po-Klong-Garaï qui se dresse aussi sur une colline. Il est également composé d'une tour et des deux édicules en briques. La tour mesure douze mètres de côté et quinze à dix-huit mètres d'élévation; elle porte à l'extérieur, sur ses angles, des tournelles ou clochetons étagés qui augmentent beaucoup l'effet décoratif. Les piliers de la porte extérieure sont couverts d'inscriptions ichamas, très bien burinées sur le granit, nous permettant de dater approximativement le monument du commencement du xiv^e siècle. Sur le fronton de cette porte extérieure, un Gira, sculpté en relief, mesure environ quatre vingt centimètres de hauteur. Il danse et tient des attributs dans quatre de ses mains, les deux autres mains se croisent au-dessus de sa tête. Sa coiffure est une sorte de longue mitre se terminant en pointe légèrement recourbée en avant; à ses oreilles pendent de gros ornements en forme de poire. Il porte aussi des colliers, des bracelets sculptés en grains comme des chapelets. Une ceinture haut placée serre sa poitrine sous les seins. Plus bas, une autre ceinture maintient son unique vêtement, court caleçon avec trois basques retombantes. Un cordon brahmanique à trois tresses est porté en baudrier, de son épaule gauche à sa hanche droite.

Au milieu des faces extérieures de la tour, des niches de pierre, de forme ogivale comme le fronton, abritent des statues de Rishis barbus posées sur des plaques de pierre. Ces Rishis, ornés de bracelets, portent des coiffures cylindriques. Cette belle tour a son sommet pointu, encore intact, couronné par un monolithe dont le profil est ogival. Toutes les sculptures de ce monument sont très bien faites.

A l'intérieur de la tour, sous un dais supporté par une charpente en bois, l'idole est un superbe *Giva-linga*, ou *linga mukha*, c'est-à-dire que la tête et la naissance de la poitrine du Giva, seules représentées, se détachent en demi-bosse, de grandeur naturelle, sur la petite base arrondie qui figure le linga. La tête très belle, avec barbiche et fines moustaches, a son visage recouvert d'un masque blanc de pâte, refait à chaque cérémonie. A ses longues oreilles pendent de lourds ornements piriformes;

sur son cou sont sculptés de riches colliers. Sa califure est cylindrique. L'autel de pierre qui sert de socle au dian est légèrement creusé en bassin avec une rigole d'écoulement qui envoie l'eau à gauche de la divinité. A côté de l'autel sont des statuettes de boufs et du Bishis en adoration.

Une construction moderne en forme de pagode annamite sert de temple à la troisième grande divinité des Tchames de Panrang, à Po-Nagar « la dame du royaume », dont l'ancien temple est au Khanh-Hoa, à une trop grande distance de ses derniers adorateurs. Dans la pagode de Panrang qui remplace ce temple, sont quelques statues de femmes ou déesses, de haute et des pierres brutes de forme un peu arrondie. L'une de ces pierres a été choisie comme représentation de la grande déesse.

Po-Nagar, Po-Bomâ et Po-Klong-Garni étant, nous le verrons, les trois principales divinités des Tchames de Panrang, j'ai eu devoir entrer dans quelques détails en parlant de leurs temples.

Je passe sous silence les autres tours de Panrang qui sont toutes ruinées, abandonnées, et dont les plus importantes sont les trois tours appelées Yang-Bakvan que l'on rencontre groupées et alignées tout au nord de la plaine. Ayant donné des détails suffisants dans le *Journal asiatique*, je ne mentionne non plus que pour mémoire les six belles stèles de cette vallée, et la gigantesque inscription de la « Roche fendue ».

Au nord du Binh-Tuan, dans la province voisine de Khanh-Hoa, j'ai estampé, si je dit, l'antique inscription sanscrite du village de Vo-Canh, dans la plaine de Nha-Trang, à mi-distance à peu près, du port à la citadelle qui est située à trois lieues dans l'intérieur des terres. Cette inscription est tracée assez grossièrement sur un bloc de granit, en forme de borne fruste, qui mesure un mètre de largeur, un mètre d'épaisseur et presque trois mètres de longueur.

De nombreuses inscriptions sanscrites et tchames étaient hachées sur la stèle et sur les parois de granit du temple de Po-Inuh-Nagar « la déesse mère du royaume », l'un des plus remarquables monuments laissés par les Tchames. Étant encore vénéré et entretenu par les Annamites, il n'a pas trop souffert des in-

jures du temps ou du vandalisme des hommes. Il se compose de deux tours et de quelques édifices groupés sur la sommet, aplati en terrasse, d'une petite colline haute de trente mètres environ, située sur la rive gauche et tout près de l'embouchure de la rivière de Nha-Trang.

La tour de gauche, consacrée à la déesse, un peu plus grande que l'autre tour, mesure vingt mètres de longueur dans la direction est-ouest en y comprenant les six mètres du vestibule d'entrée qui fait corps avec cette tour. La largeur nord-sud est de quatorze mètres. La hauteur peut être évaluée à quinze mètres environ. Sur le fronton de la porte est sculpté un dieu dansant flanqué de deux petits musiciens qui jouent du lûre. A l'intérieur, une petite construction en bois et planches, abrite la divinité, superbe statue de pierre, un peu plus grande que nature, assise à la turque sur son autel de pierre qui est légèrement élevé avec une rigole d'écoulement. Les beaux seins de la déesse Bhagavati ne sont plus des seins de vierge; un peu volumineux, légèrement affaissés, ils paraissent indiquer une maternité féconde. Elle a dix bras ornés de bracelets; les deux mains inférieures reposent sur les genoux, la gauche ouverte et la droite fermée; les autres mains levées tiennent divers attributs: masse, épée, disque, lance et une pierre en forme de fruit rond de la grosseur d'une orange. La déesse est couverte de colliers, de bracelets. Le diadème qui la coiffe est dépassé d'une coudée par le dossier en pierre qui fait corps avec cette statue.

A côté est une autre statue de femme assise, petite celle-ci et moins finement travaillée. Elle est presque contemporaine de la grande statue, et les inscriptions la mentionnent quelquefois sous le nom de « petite déesse ». Une inscription tchame est tracée autour de son dos, de sa poitrine.

La tour de droite ne mesure qu'une dizaine de mètres sur chacune de ses faces et treize mètres en y comprenant le vestibule de l'entrée à l'est. La divinité est un linga couronné d'un fil de perles sculptées et posé sur un socle en pierre brune avec rigole d'écoulement. Ce serait le linga de Kanthara.

Autour de ces tours gisent de nombreux bustes de femmes coif-

tées de diadèmes à quatre étages, aux mains jointes dans l'attitude de la prière et tenant un objet allongé qui paraît être un linga. Du buste, la pierre se prolonge en arrière à section carrée et s'amincit sur une longueur d'un mètre environ, disposition qui permettait de planter ces figures décoratives dans des trous ménagés sur les faces de la grande tour.

Les édifices voisins étaient de petits temples abritant soit des lingas soit des statuettes de déesses. Quant aux édifices, du feu et des vivres, ils devaient être en avant et en contre-bas du temple. En effet, dans l'axe de la tour principale, sur un petit contrefort de la colline formant une terrasse inférieure, se dresse encore la quadruple rangée de piliers en briques d'une triple galerie détruite.

Toute exagération de dates si extraordinairement fabuleuses mise à part, l'aspect de la tour de droite de ce monument paraît confirmer la tradition mentionnée sur le fronton de cette tour et sur la stèle du monument : les piliers de l'entrée sont dissimilaires et doivent provenir de constructions antérieures.

Quittant la province de Khanh-Hoa et continuant vers le nord, on franchit les monts du cap Varella, vers le 13° degré de latitude et on débouche dans la première plaine de Phu-Yen. Après avoir traversé le Song-Barang, l'un des plus grands fleuves de l'Annam, on atteint un gros marché annamite, au pied d'une colline sur laquelle se dresse une tour en ruines dont il ne reste que les briques, toutes les pierres ayant été enlevées. L'inscription sanscrite de Bhadravarman, que Bergaigne fait remonter au v^e siècle de notre ère, est tracée sur le roc, au pied de cette colline.

Dans la riche plaine de Qui-Nhon où est située la citadelle servant de chef-lieu à la province de Binh-Dinh et où était la dernière capitale du Tchampa indépendant, les ruines sont nombreuses. En plusieurs endroits, soit en plaine, soit sur les collines, se dressent encore des tours en briques, mais très ruinées, abandonnées, les statues et la plupart des pierres ayant été enlevées. Elles sont appelées respectivement « tours d'or, tours d'argent, tours d'ivoire et tours de cuivre » par les Annamites qui ont perdu toutes traditions sur leur origine. Dans la plaine, les vestiges de routes en chaussée, avec revêtement en conglomérat ferrugineux,

sont nombreux ainsi que les ponts faits avec cette même pierre sur les canaux d'irrigation. Les inscriptions de cette province soit brahmaniques, soit même bouddhiques, sont très usées ou fragmentaires : les stèles et les piliers ayant été probablement employés dans la construction de la citadelle moderne qui date du commencement de ce siècle.

A quelques kilomètres au nord de cette citadelle, on aperçoit les restes de la dernière capitale du Tchampa. Des remparts en conglomérat ferrugineux, hauts, à l'extérieur, de cinq mètres environ — les fossés ayant été à demi-comblés et transformés en rizières — forment une enceinte rectangulaire de dix à douze kilomètres de développement. Au centre de cette enceinte, sur un tertre ruisselleux, une tour altière se dresse encore avec élégance. Un peu vers l'ouest, on reconnaît les fondations du mur du palais royal, rectangle allongé du nord au sud et mesurant trois cents mètres sur cent cinquante. Devant la face sud de ce palais on devaient être la cour d'honneur et l'entrée principale, deux énormes monolithes représentant des éléphants presque de grandeur naturelle, l'un harnaché, l'autre en liberté, qui se font face à une vingtaine de mètres l'un de l'autre.

L'insurrection de 1885 arrêta là mes explorations, à mon vif regret. Je savais déjà, par des renseignements recueillis de loin, que des inscriptions existent encore aux environs de Tourane, dans la province de Quang-Nam; aux environs de Huê pont-étier, là où fut la seconde capitale tcham; dans le Quang-Binh qui vit s'élever la première capitale historique; plus loin encore, aux grottes de Troc sur le Song-Giang. Depuis, quelques-unes de ces inscriptions ont été relevées ou photographiées. Un de mes anciens compagnons de mission, le Cambodgien An, en a estampé plusieurs aux environs de Tourane. Je ne les ai pas encore étudiées.

Dans le paragraphe précédent, j'ai mentionné plusieurs données historiques tirées de toutes ces inscriptions. Il convient maintenant de faire suivre cette description sommaire des monuments tchames par quelques mots sur les notions religieuses que nous fournissent ces mêmes documents épigraphiques.

Les plus anciennes inscriptions, jusqu'au x^e siècle, sont presque toutes en sanscrit, langue savante, langue religieuse; les rares textes tchames datant de cette période sont généralement ruinés. Mais, à partir du x^e siècle, ces textes en langue vulgaire remplacent de plus en plus le sanscrit dont l'étude est sans doute moins approfondie que précédemment.

Tantefois, pendant toute la durée de l'ancien Tchampa, l'action de la langue savante se fait sentir par une foule de termes sanscrits jetés à profusion dans les textes tchames.

Les inscriptions tchames connues remontent presque toutes à la période qui s'écoule du x^e au xiii^e siècle; puis elles cessent brusquement. On en retrouve une portant la date de l'an 1436 de notre ère. Le Tchampa vaincu, à moitié conquis, est alors à la veille de disparaître.

Sanscrits ou tchames, ces documents ont généralement pour objet de perpétuer le souvenir des fondations pieuses, des érections de temples, de lingas, de statues, ainsi que des donations de biens sacrés: ornements, instruments du culte, champs, esclaves des deux sexes qui sont consacrés au service du dieu, du temple. Le culte est surtout civique. La représentation de la divinité est souvent le linga, la borne de pierre qui figure l'organe mâle de la génération, ou le *mukha-linga*, c'est-à-dire le linga avec visage du dieu. Il existe aussi des statues de Giva. Quant à Vishnou, tout au plus est-il adoré réuni à Giva en un seul corps. La période *pré-angkorique* de l'ancien Cambodge nous a donné des exemples nombreux de ce culte mixte du dieu Hariharâ, alors que la capitale, le foyer de la civilisation khmère, était au sud du Cambodge actuel, aux confins de la Cochinchine française.

Au Tchampa, le bouddhisme fit des apparitions, éphémères peut-être; en tous cas il resta, « autant qu'on en peut juger, dans un état d'infériorité sociale vis-à-vis des religions brahmaniques. Giva est adoré, dès une époque très ancienne, sous des vocables empruntés au nom des rois qui lui érigent des temples ou qui contribuent d'une façon quelconque à relever l'éclat de son culte ». (Bergaigne, *L'ancien royaume du Tchampa, Journal asiatique*, janvier 1888.)

Dès le ix^e siècle se développe le culte de la déesse Bhagavati, l'épouse, la Çakti de Çiva, que les Tchames appellent Po (ou Po)-Nagar « la déesse du royaume ». Son temple le plus célèbre était à Nha-Trang, ai-je dit. Les inscriptions sanscrites, étudiées par Bergaigne, nous apprennent que ce pays était appelé anciennement *Kauthara* « la hache ». L'une de ces inscriptions, datée de 784, nous dit nettement que le temple actuel de Po-Nagar est construit sur l'emplacement du linga de Kauthara érigé par le roi Vicitra-Sagara, en l'an 5311 de l'âge dvapara, c'est-à-dire il y a plusieurs centaines de milliers d'années. Une autre inscription de ce temple de Po-Nagar, datée de 1143, qui est tchame, mais écrite avec plus de termes sanscrits que de mots tchames, exagère encore l'ancienneté de la date extraordinairement fabuleuse du linga de Kauthara et nous dit que « Vicitra-Sagara donna ce linga de Kauthara, il y a 4,710,500 ans » (ou 4,780,500 ans).

Du ix^e au xiv^e siècle, « la Déesse Dame du Royaume », son temple, ses prêtres reçurent des dons royaux ou princiers : ornements, vases d'or, éléphants, charots, biens et revenus, esclaves des deux sexes originaires, soit du pays, soit des nations voisines. Les piliers de la porte de la tour de la déesse (la tour de gauche), sont couverts d'inscriptions tchames ou sanscrites relatant ces donations.

Vers le commencement du xiv^e siècle, les rois du Tchampa paraissent délaisser la grande déesse, du moins les inscriptions de cette époque ne la mentionnent plus. Le roi Çri-Djaya-Sinhavarman désigne sur une colline de la plaine de Paurang, un temple à Çiva désigné sous le vocable de Çri-Djaya-Sinhavarmanalinga-cyara. Le roi donne au dieu de nombreux champs dont les limites sont minutieusement décrites; il lui donne aussi une foule d'esclaves des deux sexes, tous désignés nominativement et des ustensiles du culte en métal précieux. Nous avons vu que le dieu et, par suite, le temple reçoivent des Tchames d'aujourd'hui le nom de Po-Klong-Garai.

III

LES TCHAMES DU BINH THUAN

Avant de parler des Tchames modernes, il convient de passer rapidement en revue cette triste période qui s'étend depuis la destruction du Tchampa jusqu'à nos jours. Au lieu de 1471, date que nous donnent les annales annamites, les traditions écrites des Tchames, probablement moins exactes, placent, en 1397, la prise définitive de la dernière capitale du Tchampa indépendant. Elles nous disent que, après un interrègne de trente-six ans, les princes tchames résidèrent, de 1433 à 1573, en un lieu appelé *Bal-Baithinceng*. J'ignore quel est ce lieu, mais il est possible qu'il ne soit autre que la dernière capitale du Tchampa dont le nom aurait été changé. Le conquérant, ayant partagé le pays en trois principautés, la plus importante dut être formée par le Binh-Dinh actuel et les provinces voisines dont la population devait être tchame en grande majorité. Quoi qu'il en soit, dès la fin du xiv^e siècle, les Tchames, depuis la baie de Tourane jusqu'aux monts du cap Varella, c'est-à-dire dans les provinces actuelles de Quang-Nam, Quang-Ngai, Binh-Dinh, Phu-Yên, avaient été complètement assimilés, avec une excessive énergie. La race qui habite toutes ces contrées dénote, à l'examen, un fort mélange de sang tcham. Tous ceux qui avaient refusé de passer sous les fourches caudines d'une assimilation complète avaient dû fuir au sud du cap Varella ou même au Cambodge. En 1569, le tyran Lê-Oni-Muc avait fait massacrer un grand nombre de Tchames révoltés. Au commencement du xv^e siècle, l'assimilation était telle, du Thanh-Hoa au Phu-Yên, que la famille des seigneurs Nguyễn, les ancêtres de la dynastie actuelle, se posant en rivaux des seigneurs Trinh, les maîtres du palais au Tonkin, vint se tailler dans ces pays de conquête si récente, un apanage à peu près indépendant des rois Lê, avec Huế pour capitale.

De 1579 à 1654, les princes tchames résident à Pangdarang ou Paurang. Leur autorité s'étend sur le Binh-Thuan, probable-

ment sur le Khanh-Hoa et peut-être sur la Phu-Yên, mais ces deux dernières provinces durent leur être enlevées à la fin de cette période. Vers 1533, le seigneur de Hué, Nguyễn phiêu's Tan, alias Hiên Vương, fit saisir le prince que les traditions appellent Po-Romé. Celui-ci se tua en captivité. Les Annamites prirent alors Nha-Rou (Phu-Yên ou Ninh-Hoa?) et Nha-Trang, ne laissant que le Binh-Thuan à la veuve de ce prince.

De 1654 à 1735, les seigneurs tchames continuent à résider à Pongdarang; leur dignité est encore héréditaire, mais ils reçoivent l'investiture de la cour de Hué.

De 1735 à 1822 les seigneurs sont nommés, comme de simples mandarins annamites. Le Binh-Thuan est envahi peu à peu. Soutenus par leurs autorités, les Annamites refoulent les Tchames et prennent les côtes, les pêcheries, les terres fertiles.

A partir de 1822, les misérables restes du peuple conquis n'ont plus que des chefs de canton et de village nommés selon les règles de l'administration annamite.

Ils habitent aujourd'hui les diverses vallées du Binh Thuan: Pantang, Karang, Parik et Padjai où ils sont disséminés dans sept cantons et quatre-vingts villages, la plupart petits et pauvres. Ils comptent au grand maximum cent mille âmes.

Il est à présumer que la plupart des Tchames musulmans, qui existaient probablement au Tchampa dès le ix^e et le x^e siècles, refusèrent énergiquement de se laisser assimiler par les Annamites, et émigrèrent au Cambodge, à Siam. Toujours est-il que nous retrouverons dans ce pays des groupes de Tchames tous musulmans et trois fois plus nombreux que leurs frères patens au Binh-Thuan.

Les musulmans du Binh-Thuan s'appellent eux-mêmes *Bani* ou *Orang Bani* « hommes musulmans », probablement de l'arabe *bani* « les fils », par opposition aux Tchames *Djat* « de race » qu'ils appellent aussi *Kaphir* ou *Akaphir*, du mot arabe *kafir* « païen ». Ces dénominations sont usitées au Binh-Thuan lorsqu'on veut distinguer, mais Bani et Kaphir sont tous également Tchames. Peut-être y a-t-il quelque infusion de sang arabe chez les musulmans, mais elle n'est guère perceptible. Au Cambodge,

où tous les Tchames sont musulmans, sont Banis, cette dernière expression est peu usitée : le nom de la race suffisant à la désigner sans qu'il y ait à faire d'autres distinctions.

Les sept cantons tchames du Binh-Thuan, — je fais grâce au lecteur de leurs noms annamites, — sont ainsi répartis : un à Padjai, deux à Parik, un à Karang et trois à Pourang. Dans chacun de ces cantons il y a des villages musulmans et des villages païens. Sauf deux ou trois exceptions, les deux séries ne sont pas mélangées par villages. Les musulmans qui forment le tiers de la population tchame, soit sept à huit mille âmes, comptent dix à douze cahanes appelées mosquées. Il faut aussi, en parlant des Tchames, mentionner des métis tchames-annamites appelés Kinh Gan, groupés dans quatre hameaux de Parik : ils pratiquent les coutumes des deux races, mais plus particulièrement des Tchames.

Sans industrie et sans commerce, les Tchames du Binh-Thuan ne connaissent guère que cette culture du riz qui, à en juger par les rites et coutumes conservés, a dû jouer un très grand rôle dans l'organisation sociale de leurs ancêtres. Outre le riz, ils cultivent, mais en très petite quantité : tabac, maïs, coton, ricin, sésame, pois, manioc, arachides. Jamais ils ne plantent ni arce, ni hété, ils troquent leur riz contre ces denrées dont ils font un usage continu, ainsi que les autres Indo-Chinois.

Ils élèvent des buffles, des poules, des canards et beaucoup de chèvres. Par superstition, les païens ne nourrissent pas de bœufs et ces animaux sont rares chez les musulmans. Quoique les païens taïques soient friands de la chair du porc, ils n'élèvent pas ces animaux, pas plus que les musulmans qui conservent pour l'animal impur toute l'horreur des bons sectateurs de Mahomet.

Les femmes tissent peu et tissent mal. Leur métier est grossier. Elles sont bien en arrière de leurs sœurs du Cambodge qui sont généralement d'habiles tisseuses.

Les hommes font des charrettes à buffles. Par une exception rare chez les Indo-Chinois, ils construisent rarement leurs maisons eux-mêmes ; ils louent pour cela des Annamites. Ces habitations sont de petites cases basses, aux cloisons litées de terre,

couvertes de chaume, faites sans art, disséminées dans un enclos commun à toute la famille et qui est entouré par une forte palissade. Chacune de ces petites cases est affectée à un couple ou à un membre adulte de la famille.

Tous portent les cheveux longs, de même que les Annamites. Les hommes sont vêtus d'une jupe et d'une robe plus ou moins longues. Leur tête est habituellement ceinte d'un turban, ou bien un simple foulard serre leur chevelure. Deux petites bourses servant de poches se balancent au bout de longues cordelières qu'ils rejettent sur leurs épaules.

La chevelure des femmes est tordue négligemment en chignon. Leurs vêtements se composent d'une jupe soit blanche soit rayée noir et rouge et d'une robe généralement de couleur vert sombre, quelquefois noire, ajustée et légèrement échancrée à la gorge. Dans les cérémonies et dans maintes circonstances elles enroulent autour de leur tête une pièce d'étoffe qui prend l'aspect d'un gros turban. Aux oreilles, elles portent quelquefois des ornements de métal précieux en forme de clou, comme les femmes annamites; mais souvent, des oreilles des filles et des femmes pauvres, pendent de vilaines tresses de fils noirs. Chez les païens un peu à l'aise, les filles, à la suite de vœu, de maladies, portent quelquefois un bracelet; elles doivent alors s'interdire soigneusement toute relation sexuelle. L'interdiction sera levée vers l'âge de dix-sept, dix-huit ans, après une petite cérémonie accompagnée d'offrandes aux divinités. En dehors de ce cas, les bracelets sont rares.

Pour faire leur grand salut que j'aurai fréquemment à mentionner et que je décrirai en détail en parlant des jeunes filles musulmanes, les femmes de Panrang ôtent la pièce d'étoffe qui leur sert de turban, la ceignent autour de la taille, tombent à genoux et se prosternent trois fois à plat ventre. Les femmes de Parik s'agenouillent et s'inclinent à trois reprises; et, à chaque fois, en se redressant sur leur séant, elles passent leurs mains sur la figure comme pour s'essuyer le visage.

À Panrang, si une fille devient enceinte sans qu'aucun homme ne cohabite avec elle, les notables du village la font saisir et in-

interroger afin qu'elle dénonce son complice. Au besoin, elle subit une question qui consiste à lui serrer les chevilles avec une courroie de peau de bœuf. Quelquefois, pour en finir, elle accuse un garçon annamite; ceci arrête, bien entendu, l'action des petites autorités tchames qui se bornent à la condamner à une légère amende de deux ligatures de sapèques. Si elle dénonce un Tchamentique celui-ci convienne du fait, il doit payer cinquante ligatures d'amende aux parents de la fille qu'il peut épouser à son gré. Mais s'il nie, la fille est étendue à terre et fouettée de treize coups de verges en prenant la précaution de creuser le sol pour placer le ventre, afin de préserver sa maternité.

Les filles tchames ne se marient pas dans l'extrême jeunesse, c'est-à-dire avant dix-sept ou dix-huit ans. Les parents leur laissent une très grande liberté de choix. A Paorangsulaïste une curieuse coutume que les traditions locales font remonter au roi légendaire Po-Klong-Garai. Les demandes en mariage ne sont faites que par les filles, soit chez les musulmans, soit chez les païens. La demoiselle prie ses parents d'aller porter cérémonieusement au jeune homme qu'elle désire en mariage du bétel et deux sortes de gâteaux. Le garçon goûte à ces présents ou les repousse, selon qu'il agréé ou refuse la demande. Dans ce dernier cas, les parents reprennent leurs cadeaux, la jeune fille attendra si elle conserve encore quelque espoir, ou bien elle songera à s'adresser ailleurs.

À la suite de cette demande, les musulmans ont des cérémonies de mariage assez longues que nous verrons en nous occupant de leurs pratiques spéciales. Les païens n'ont aucune cérémonie matrimoniale; un festin tout au plus. Le jeune homme qui a accepté la demande en mariage vient cohabiter avec la fille; les parents de celle-ci affectent au nouveau couple une des cases de l'enclos. Cette cohabitation publique et agréée par les parents suffit pour établir le mariage aux yeux de tous. Le marié donne à sa femme une bague d'or ou d'argent, c'est le présent matrimonial essentiel. Les gens riches ajoutent en bœufs, charrette, argent, etc., une petite dot qui resteraît la propriété de la femme dans le cas de divorce.

S'il arrive que, sans faire de demande officielle, sans aviser les parents, une fille permet à un jeune homme de cohabiter publiquement avec elle, il y a bien mariage, mais les parents de la fille tâchent de réparer le manque d'égards qu'elle a commis; ils portent, après coup, les gâteaux et prient l'autre famille d'agréer leurs excuses; s'ils n'obtiennent pas de bonnes paroles, ils invitent leur fille à aller elle-même demander son pardon.

Les Tchames de la vallée de Padjai suivent, paraît-il, la coutume de Panrang en ce qui concerne les demandes en mariage. Mais il n'en est généralement pas de même à Parik, à Karang. Peut-être par suite de l'influence des coutumes annamites, souvent c'est le garçon qui fait faire ici la demande. En tous cas, chez les peuples de ces deux vallées, les cérémonies matrimoniales sont presque aussi réduites que chez leurs coreligionnaires de Panrang. Au crépuscule, le marié est conduit à la maison de sa femme par un introduit qui allume des bougies, fait des libations, adore les divinités et laisse seuls les nouveaux époux; au dehors, les parents, les amis, les invités font une collation. Les musulmans de ces vallées observent, de même que les musulmans de Panrang, les cérémonies matrimoniales que nous verront plus loin.

Les mariages mixtes, entre les sectateurs des deux religions, ne sont pas fréquents. En tous cas, ils n'ont guère lieu qu'entre filles musulmanes et garçons païens. La raison en est que, selon les coutumes locales traditionnelles, les enfants, suivant la condition de la mère, seront musulmans comme elle.

En effet, l'hérédité, la filiation, le culte des ancêtres se transmettent surtout par les femmes; c'est paraît être une règle nationale qui remonterait loin dans le passé.

En principe, l'adultère est puni de mort, de même que chez les Annamites. En pratique, les adoucissements à cette loi rigoureuse doivent être très communs. Les Tchames de Binh-Thum, de même que ceux du Cambodge, ont coutume de vanter la fidélité des femmes de leur race. Si ce mérite existe, peut-être est-il diminué par ce fait que le divorce, qui est très facile, paraît assez fréquent. Le divorce est plus généralement demandé par la femme.

qui continue à jouer le premier rôle dans la plupart des questions entre époux. En divorçant, elle prend, dit-on, la maison et les deux tiers des biens communs.

Ces Tchames du Binh-Thuan sont en général trop pauvres pour pratiquer la polygamie ; c'est un luxe que se paient les gens aisés, avec l'assentiment de leur première femme, qui se charge alors de faire elle-même la demande de la seconde femme.

Les notables et chefs de village, ayant à réprimer des fautes graves qu'ils se sentaient peu de dénoncer aux autorités annamites, mettent le coupable à la rangue, le font frapper de verges, lui appliquent une sorte de peine infamante qui consiste à raser dans sa chevelure deux raies en croix et le chassent du pays.

Ces misérables restes des Tchames, accablés de corvées, s'endettaient facilement. L'usure les ronge ; la dette peut doubler chaque année ; ils deviennent insolvables et tombent en esclavage. Ici l'antique dureté de l'esclavage indien pour dettes n'est adoucie ni par l'action lenitive du Bouddhisme cambodgien, ni par l'esprit de fraternelle solidarité des Tchames musulmans qui habitent le royaume khmèr.

Fajoute à ce rapide aperçu de l'état matériel et moral des Tchames du Binh-Thuan quelques notions sur des pratiques et sur des traditions qui sont, en général, communes à tous, païens et musulmans, et qui ne rentrent pas dans le cadre des autres divisions de cette étude.

De nos jours, ils mangent avec des baguettes, à l'instar des Chinois et des Annamites. Dans un repas pris en commun, les convives qui ont fini les premiers restent assis sur place afin d'attendre les retardataires. Habituellement, on ne se lève que lorsque les plats ont été enlevés et le thé servi. Mais quitter la table quand d'autres convives mangent encore constituerait une faute, appelée *Meek Hie* « enlèvement de la reine », qu'il faudrait immédiatement expier par une amende d'une bouteille d'eau-de-vie, d'un paquet de bétel et de cinq ligatures de sapèques, sinon le malheur frapperait bientôt soit les coupables, soit les autres convives.

Il y a peu de villages qui n'aient leur matrone expérimentée

remplissant en titre l'office d'accoucheuse. Sur un foyer, préparé *ad hoc* près de l'accouchée, cette sage-femme fait faire un feu ardent où l'on ne brûle qu'une certaine essence de bois assez commune dans le pays, celle qui nourrit l'insecte à cochenille. Autour de ce foyer elle noue des fils de coton et allume une bougie longue d'une coudée afin d'écartier les mauvais esprits. Au bout de sept jours, a lieu la cérémonie des relevailles officielles, de l'extinction du feu. L'accoucheuse plante un morceau de fer dans le foyer; les cendres, enlevées et transportées à l'encre-croisement de deux routes, sont versées avec une pierre et une chique de bétel sur le tas. A ces relevailles, les païens offrent des vivres aux divinités qui ont favorisé l'accouchement et placent l'enfant sous la protection de tous les dieux et déesses qu'il pourra invoquer plus tard. Les musulmans se dispensent généralement de faire ces offrandes.

La sage-femme reçoit une bouteille d'eau-de-vie, un boi de riz, un plateau de paddy, trois chiques de bétel, une bagnette odoriférante et quelque menu monnaie ou bien un écheveau de coton filé, une pièce de cotonnade blanche. La nouvelle mère reste couchée pendant plusieurs semaines.

Après avoir achevé la construction d'une charrette neuve, le propriétaire allume des bougies, étale quelques vivres sur une pièce d'étoffe étendue sur une natte, à terre, près de la charrette. Il offre ces vivres aux divinités, aux rois et seigneurs tchames; il asperge la voiture avec de l'eau de potasse minérale servant d'eau lustrale, il la conduit à la rivière, à la mare ou au puits afin de la laver à grande eau, et prenant un coupe-ret, il l'entaille légèrement, de ci de là. Souvent un ou deux prêtres assistent à la cérémonie, prient et aident à manger les vivres offerts aux divinités.

Les Tchames croient à la magie noire qui envoûte, rend fou, tue ou guérit. De même que chez les Khmèrs, la cire souvent employée dans ces pratiques est celle d'une petite abeille sauvage qui fait son nid tubulaire sur les trous des arbres. Les prétendus sorciers, les gens soupçonnés d'être trop versés dans la science des poisons, sont quelquefois secrètement assassinés.

Les Tchamas du Binh-Thuan observent une foule d'abstinences, j'ai eu occasion d'y faire allusion surtout à propos des exules. Je me borne à mentionner ici que les femmes enceintes ont coutume de s'abstenir d'une petite sorte de poisson appelée javanaise; que le lundi, jour attribué à la naissance d'Allah, les ménages pieux s'abstiennent de relations sexuelles, chez les païens comme chez les musulmans. Plusieurs païens de Panrang refusent de se servir de plume européenne, le nom (*katom*), aussi bien que la chose étant *haur* « musulman ». De l'ancien brahmanisme, les païens ont conservé une frayeur superstitieuse du bœuf, de la vache. Le bœuf Kapila transporte les morts dans l'autre monde, disent-ils.

Du passé il leur reste quelques vagues traditions d'un autre genre, qu'il convient d'accueillir avec réserve. Des hommes vivants auraient été jetés chaque année à la mer, en l'honneur des divinités protectrices de la pêche. Des enfants de bonne famille auraient été noyés aux prises d'eau afin d'obtenir de bonnes irrigations des rizières; j'ai eu occasion de revenir sur ce sujet. Nous verrons aussi combien les sacrifices d'animaux sont fréquents aujourd'hui.

Ces Tchamas se répètent que jadis les chasseurs royaux du tigre et de l'éléphant étaient redoutés du peuple. Plus craints encore étaient les *Djalsouech*, les preneurs de ce fel humain qui servait à armer les éléphants de guerre royaux. Ils ont conservé le nom de ceux qui pratiquaient cette barbare coutume dont la tradition s'est maintenue chez la plupart des peuples de l'Indo-Chine.

Ils prétendent que les principales pénalités étaient jadis réglées de la manière suivante : les gens coupables de vol, de rixe, de meurtre et d'adultère recevaient cinquante coups de bâton et payaient une amende de cinq plateaux de riz, d'une chèvre et d'un lingot d'argent. Le condamné se prosternait devant les seigneurs qui l'avaient jugé, demandait aussi pardon à la partie lésée ou offensée et était relâché. Beaucoup plus sévèrement punis étaient les vols spéciaux de riz, de buffle, de charrette, qui entraînaient cent coups de bâton et l'esclavage au service du

roi pendant un an. En cas de récidive, les coupables étaient mis à mort.

Je termine cet aperçu commun à tous les Tchames du Binh-Thuan par quelques notions sur la division du temps.

Ils ont perdu l'usage et même le souvenir de l'ère Caka qui date de l'an 78 après Jésus-Christ et que leurs ancêtres employaient dans les inscriptions. Ils ignorent le cycle décennaire et le grand cycle de soixante ans que connaissent les peuples voisins. Le seul cycle dont ils se servent pour nommer et calculer les années est le duodénaire. Les douze noms d'années sont empruntés à des animaux, les mêmes que chez les autres peuples, mais avec une particularité qu'on ne rencontre que chez les Tchames : ces noms n'appartiennent pas à un langage spécial et ne sont autres que ceux du langage usuel. Peut-être pourrait-on tirer de ce fait la déduction suivante : l'usage de ce cycle ne remonterait pas à une antiquité très reculée, serait postérieur à la destruction du Tchampa et dû à l'influence des dominateurs annamites. Les noms des douze années sont : le Rat, le Buffle, le Tigre, le Lièvre, le Dragon, le Serpent, le Cheval, la Chevre, le Singe, le Coq, le Chien, le Sanglier.

L'année, qui est divisée en douze mois lunaires, commence en avril-mai; ses dix premiers mois sont simplement distingués par les noms de nombre, tandis que les deux derniers ont des noms spéciaux. Le même usage existe chez les Annamites. Dans les mots tchames *Pienh* et *Maï*, il faut retrouver, je pense, *pinhpa* et *magbat*, quoique les calendriers indiens ne fassent pas coïncider les mois qui portent ces noms avec les deux derniers mois de l'année tchame.

Tous les trois ans il faut ajouter un mois intercalaire, et, à défaut d'autorité régulatrice, les habitants des différentes vallées du Binh-Thuan ne savent pas s'entendre pour adopter en même temps cette intercalation.

Les mois lunaires qui ont alternativement de 30 et 29 jours, se divisent en deux quinzaines, selon que la lune croît ou décroît; la seconde quinzaine comptant tantôt 15, tantôt 14 jours. Mais, par suite de complications que je résume à expliquer, les

Tchames ont d'autres quantifiemes que les Annamites, et, ce qui est plus extraordinaire, les quantifiemes des païens tchames ne sont pas ceux des musulmans. Des uns aux autres il y a une différence d'un jour ou deux. Les pièces officielles, bien entendu, sont datées selon les quantifiemes du mois annamite.

Les Tchames, ainsi que les autres peuples de civilisation indienne ont notre semaine. Les noms des sept jours correspondant exactement aux nôtres, sont d'origine sanscrite et empruntés aux planètes : *Adit* (Soleil), *Tham*, pour *Som* (Lune), *Angur* (Mars), *Bur* (Mercure), *Jip* prononcé *Djip* (Jupiter), *Shuk* pour *Suk* (Vénus), *Thanchar* pour *Satchar* (Saturne).

Ainsi, pour désigner complètement une date, ils s'expriment en ces termes : « Le mercredi, septième jour de la lune croissante du deuxième mois de l'année du Coq. »

Le jour est divisé en douze heures doubles des nôtres ; elles commencent au premier chant du coq ; les heures nocturnes correspondent aux cinq veilles de la nuit.

L'heure est divisée en huit parties valant nos quarts d'heure.

IV

LES DIVINITÉS PAÏENNES

Les Tchames païens du Binh-Thuan pratiquent un localisme très dégénéré dont les divinités, appelées *Po-Yang* « seigneurs dieux », sont très nombreuses. Mais trois divinités principales reçoivent seules le culte officiel des prêtres. Ce sont *Po-Nagar*, *Po-Romé* et *Po-Klong-Garat*. Ces deux dernières sont actuellement des rois ou princes tchames dont la légende s'est emparée pour les diviniser, pour les confondre probablement avec des divinités civaïques. Mythologie, religions, traditions légendaires et fragments historiques se sont singulièrement enchevêtrés chez ces Tchames.

Selon la légende, la mère du roi *Po-Klong-Garat*, appelée *Po-Sah-Inon*, naquit de l'écume de la mer. Trouvée, recueillie et élevée par un vieux et pauvre couple, elle devint enceinte, dit-

qu'elle fut nulle, en buvant une eau qui filtrait par merveille à travers une roche. Cette vierge-mère accoucha d'un fils lépreux au couvert de dartres, misérable gardien de bœufs jusqu'au jour où le dragon (qui joue un grand rôle dans toutes ces traditions merveilleuses) le guérit en le léchant, après lui avoir fait présenter ses banias destinées en se montrant sous la forme d'un arbre rouge. A partir de ce moment la puissance surnaturelle du jeune homme se révèle, ainsi qu'en témoignent encore de nos jours deux luxurres végétales : la raie profonde tracée dans le dos de la nervure de la feuille de bananier et l'étranglement du col de cette courge dont on fait des gourdes.

Le chef des astrologues royaux, qui a deviné ses hautes destinées, lui donne sa fille en mariage. Les éléphants blancs le transportent en grand cortège à sa capitale. Après six ans de règne, il abandonne Shri-Banomy pour fonder la nouvelle résidence de Bat-Hangov, où il règne dix ans en paix, construisant des palais, creusant des canaux, élevant des barrages et enseignant aux Tchames l'art d'irriguer les rizières. Il se rend ensuite vers le sud où, à la suite d'un pari, il contraint les Cambodgiens à évacuer le pays de Paurang et le Tchampa. Il ordonne la construction du barrage et le creusement du canal qui font la richesse de cette plaine. Plus tard, à la fin de son long règne, il monte au ciel en corps et en âme.

Une sorte de chronique royale conservée manuscrite chez les indigènes fait régner ce roi Po-Klong-Garai pendant cinquante-quatre ans, et, d'après mes calculs, de 1151 à 1205 de notre ère.

Po-Boué est le nom d'un principauté qui gouverna, de 1627 à 1654, les restes des Tchames refoulés au Biph-Thuan. Il se révolta contre les Annamites qui le prirent et le mirent en cage où il se suicida. Peut-être fut-il mis à mort. Comment ce personnage d'importance si médiocre a-t-il pu devenir l'un des principaux dieux des Tchames ? Il y a probablement confusion entre les traditions qui le concernent et celles du grand roi guerrier, le dernier défenseur en réalité de l'indépendance du Tchampa, le roi Binaxuoc que la chronique tchame fait régner de 1328 à 1373. (Les *Annales annamites*, si je dis, appellent Tchâ-Bong-Nga en

roi guerrier et, rapprochant un peu son règne, elles placent en 1392 sa défaite et sa mort). Ce prince et le seigneur Po-Romé eurent des traits communs, si l'on en croit les traditions. Tous les deux épousèrent des femmes annamites et perdirent la vie chez les ennemis héréditaires.

Si moderne que soit le seigneur Po-Romé, la légende lui donne aussi une mère-vierge. Cette fille, chassée par ses parents qui se croyaient déshonorés, accoucha seule aux champs, en proie à la plus profonde détresse. Son enfant, traité de bâtard, quitta Parih, son pays natal et se rendit à l'aurang où il devint gardien des buffles du roi. Ici encore, le dragon se manifesta aux yeux du prédestiné en empruntant le tronc d'un arbre. Le chef des astrologues royaux devina la future puissance du jeune homme : le roi lui fait épouser sa fille et lui abandonne le trône.

Le royaume tchame avait alors pour emblème protecteur « pour racine », un arbre à bois de fer appelé *krék*. Le roi de l'Annam, ne pouvant venir à bout des Tchames, usa de ruse et donna à Po-Romé sa fille Out en mariage, après lui avoir tracé le rôle qu'elle devait jouer. La princesse annamite rend son mari éperdument amoureux, puis elle feint une grave maladie causée par l'arbre *krék* que le roi, plein de fureur, ordonne d'abattre et qui résiste à tous les coups de hache jusqu'à ce que le prince vienne lui-même porter le coup mortel. Les Annamites envahissent alors le royaume. Repoussés, ils reviennent en plus grand nombre et s'emparent du roi qu'ils font périr.

Ceci est la légende contée au Binh-Thuan par le grand prêtre du dieu Po-Romé. Chez les Tchames du Cambodge, un manuscrit, le poème de Phindisak, répète ces traditions avec plusieurs variantes, en les attribuant à un prince évidemment plus ancien que le roi-let du *xvii^e* siècle et qui doit être le roi guerrier appelé Phindisak, Phindianor au Cambodge et Bhinathuor (Binavar) au Binh-Thuan. Dans ce poème, le roi puissant commet la faute d'épouser la perfide princesse annamite nommée Out. Celle-ci feint de tomber malade, accuse l'arbre *krék* que le roi abat malgré les supplications de deux princesses, ses amours, qui essaient vainement de lui ouvrir les yeux. Le roi de l'Annam fait revenir

sa fille et déclare la guerre. Le roi tchama détruit plusieurs armées annamites, mais celles-ci reviennent toujours en plus grand nombre. Sur le conseil de ses sœurs, avec l'arbre abattu il fait une jonque de guerre merveilleuse qui marche sans voiles et sans rames. Cette embarcation est arrêtée par les chaînes de fer que tendent les Annamites à l'entrée de leur rivière. Le roi furieux *tranche la tête* de la jonque et, à l'instant, la flotte tchama s'échoue tout entière. Le roi saute à terre et s'enfuit à reculons pour dépister les ennemis qui le découvrent caché dans un trou de lézard et le décapitent.

Quant à Po-Nagar ou, plus complètement, *Po-Fang-lou-Nagar* « la dame déesse mère du royaume », ce n'est autre que l'antique Bhagavati, la Çakti de Giva, dont les traits caractéristiques sont singulièrement défigurés par les restes boules, misérables et sans culture du peuple tchama. Les uns prétendent qu'elle fut la femme du *Po-Fang-Anou* « le seigneur dieu père » ; d'autres disent de *Po-Pan*, sorte de Manou des Tchames. Un passage de manuscrit rappelle que son propre nom est *Manh-Njeul* « la dame noire ». A confronter avec *Kali* « la noire », l'une des épithètes inscrites de l'épouse de Giva. Elle est aussi *Petas-Kiencl* « la reine femme » ou « la reine des femmes ». D'aucuns lui reconnaissent trente-sept filles. Mais elle est surtout la déesse des rizières, de la fertilité, de l'abondance, la déesse de l'agriculture qu'elle enseigne aux Tchames, sauf l'art des irrigations dont ils attribuent l'invention au roi Po-Klong-Garat, si je dit.

Il y a encore une autre influence dont il faut tenir compte chez les Tchames, l'influence musulmane sur laquelle j'aurai amplement l'occasion de revenir et qui se fait sentir même au ce qui concerne la grande et antique déesse du Tchampa. Selon quelques-uns, elle serait leur Ève et Po-Pan, son mari, leur Adam. Dans un texte indigène on lit ceci : « Po-Nagar créa le tonnerre et enseigna à Adam l'usage du cycle duodénaire. »

Après ces trois grandes divinités, viennent de nombreux dieux secondaires.

Po-Nayak « le dieu des flots, de la mer » a son *houmang* ou

temple sur les monts du cap Padaran. Les Tchames de Panrang le fêtent en mer avec grand concours de population. Certains textes disent qu'il fut le général de Po-Romé.

Po-Klong-Keshét fut l'ami et le ministre du *Po-Klong-Garal*. « Il naquit de la fumée, de la vapeur, dit un texte indigène. Il n'eut jamais famille, femme ou enfant, et jamais d'autre habitation que l'ombre des bois. » On le représente par des pierres brutes placées sous des arbres.

Po-Yang-Anou « le seigneur dieu père » est confondu par les uns avec *Po-Pan*, tandis que d'autres distinguent ces deux divinités qui d'ailleurs sont déchuës de tout culte populaire, n'ayant laissé trace que dans la littérature indigène. « *Po-Yang-Anou*, dit un traité, créa sa forme matérielle, créa la conque marine, créa l'âme des animaux et alla à Java où il fut roi. »

Une divinité féminine est *Po-Sah-Inou* qui pourrait bien réunir les traits de plusieurs femmes ou divinités anciennes. Les traditions sur cette déesse sont nombreuses et peu concordantes. C'est elle qui, trouvée dans l'écume de la mer, aurait donné naissance au *Po-Klong-Garal*. Les gens du village de Tchakling dans le sud de Panrang, qui lui rendent hommage, entretiennent son *kout* ou pierre tombale. Ils appellent ainsi la stèle dite de *Po-Sah* ou *Po-Shah*, sur un petit tertre près de ce village. Une inscription tchame incomplète qui date du commencement de notre xiv^e siècle est écrite sur cette stèle. A cette déesse, selon les traditions locales, était consacré le premier monument que l'on rencontre en pénétrant dans le Tchampa, les tours situées au-dessus du village actuel de Pho-Hai à Padjai. Selon d'autres traditions, cette divinité était la femme délaissée d'un roi tchame trop ardent à rejoindre ses concubines quand il avait goûté d'un certain tubercule qui doit être un aphrodisiaque. La reine jalouse fit enfoncer le tubercule qu'il faut maintenant extraire à une grande profondeur. Enfin, d'autres traditions font de *Po-Sah-Inou* une princesse tchame, femme d'un roi amamite qu'elle quitta pour revenir dans sa patrie.

A la suite de ces divinités secondaires, vient une multitude de petits dieux, de génies locaux, qui sont peut-être de grands dieux

déchus, ou bien des personnages historiques ou légendaires divinisés, dont les tombes sont honorées. Ce sont des *Po* « seigneurs », *Po-Yang* « seigneurs dieux », ou *Tchei* « maîtres ».

L'influence musulmane, arabe ou javanaise, dont il n'y a pas trace dans les inscriptions du Tchampa se fait sentir dans les traditions et surtout dans la littérature indigène. En véritables Indiens, les Tchames placent dans leur panthéon toutes les divinités dont ils ont connaissance. Allah, le Prophète, les anges et les saints de l'Islamisme ne devraient pas échapper à cette loi. Les païens de Panrang vont jusqu'à prétendre que les musulmans leur ont pris *Ovloh* (Allah) qui est un personnage tchame. « Nous autres Tchames, ajoutent-ils, nous pratiquons la crémation, cérémonie qui est le symbole du spiritualisme de nos croyances dont l'action tend à élever l'âme vers les sphères supérieures, alors que les musulmans, ruminés et fixés sur cette terre grossière, se contentent de lui confier leurs ossements. »

Ovloh (ou Allah), ce prétendu premier roi tchame des traditions indigènes, est donc adoré par les païens aussi bien que par les musulmans. D'après les traités, il est la personification du Dieu immatériel. Pour employer leurs expressions, celui-ci est le *Shoon* « l'esprit » dont l'autre est le *Devi* « le corps, l'incarnation ». Cette théorie existe chez les Tchames de Panrang, tant païens que musulmans.

Quant à Mahamai (Mahomet), il est l'avatar, l'incarnation du *Po-Rahulak* (c'est-à-dire l'arabe *Rasul Allah*, une des épithètes du Prophète). Les Tchames du Cambodge, tous musulmans et plus éclairés, savent que les termes sont synonymes. Mais les Tchames païens de Panrang s'embrouillent vite dans cette philosophie qui doit être pour eux de la métaphysique transcendante et leurs traités retombent bientôt dans ces mixtures, dans ces fautes qui leur sont habituelles.

Ainsi *Po-Ovloh* (Allah), n'est autre que le *Po-Yang-Amou* « le seigneur dieu père », disent-ils. Le *Po-Haovah* (Riv) se confond avec le *Po-Inon-Nagar*, leur Cérès, leur grande déesse.

Deux passages de traités tchames disent respectivement ce qui suit :

« Le Po-Oviah créa sa forme, créa le corps de tous les animaux, puis régna en Chine où il apporta l'usage du cycle duodénaire. »

« Le Po-Bathulak, de son nom Dja-Nuh-Ong, naquit en l'année de la Chèvre. Le Po-Laila, de son nom Dja-Nuh-Kai, naquit en l'année du Rat. »

Ces singuliers mélanges de notions islamiques et de notions païennes, que nous retrouvons dans ce coin perdu de l'Annam, sont développés dans un traité des païens de Panrang où nous lisons ceci :

« Le néant et les ténèbres sortirent du *namouk* « trace, souffle, esprit » d'Ovloahuk (le dieu immatériel) qui existe de soi-même, dans l'espace infini, que nul n'a créé, que nul ne supporte, que nul ne peut suspendre. Le *namouk* d'Ovloahuk (le souffle du dieu immatériel) créa Ovliah (Allah) et le nabi Mahamat (le prophète Mahomet). Mahomet créa le seigneur Djiburaellak (Gabriel). Puis Ovloahuk créa Po-Haova (Ève) et Po-Adam. Le Seigneur Ovloahuk existait dans le néant avant qu'il y eût terre, pluie, vent et fils d'Adam.

« Donc Ovliahuk créa Ovliah, créa le nabi Mahamat, créa le Po-Djiburael, la Po-Haova, le Po-Adam. Donc le Po-Ovloahuk créa ces quatre Po du néant. Puis il sépara le ciel et la terre, le soleil et la lune. Ensuite le Po-Ovloahuk créa le jour saint (le vendredi) le premier. Puis il créa l'année cyclique du Serpent la première... Puis il créa la mosquée (*hang moéjil*), le *miep bar* (ou *minbar*, l'estrade, la niche où se tient l'officiant). Il créa les *Katip* (diacres) et les *imams* (prêtres). Ensuite le Seigneur Ovloahuk créa la conque sacrée que fit retentir le seigneur Gabriel en y appliquant ses lèvres, face à l'orient. Soufflant une fois, il créa Ong-Brék c'est-à-dire Po-Debata-Thmor (le dieu du ciel, la divinité céleste). Soufflant encore une fois il créa le *Bayanwutch*, les *Tchavon*, les *Kaléh*, les *Bap*¹ et les fleurs. Soufflant encore une fois il créa les *Katigaha*².

1) Ces quatre mots tchames nomment divers objets de cette païen. Plus loin je donnerai quelques détails.

2) Les Tchames n'expliquent pas cette expression. Je pense qu'il faut y reconnaître les deux mots sanscrits, *kati* grès et *graha* et traduits par « demeures sacrées et demeures profanes ».

Puis Po-Ovloah ordonna au Po-Djiharaal (Gabriel), de remettre la conque à Ong-Brék. Alors Ong-Brék, tourné face à l'occident, souffla une première fois, et naquit le nabi Bernahinark (le prophète Abraham). Il souffla encore une fois et naquit le Kalang Bah-Mai, c'est-à-dire le Coq. Soufflant encore une fois, il créa les vents et les tempêtes. Soufflant encore une fois, il créa les *Gannur huro* (chefs des astrologues) et les *Perdûmagros* (prêtres païens d'ordre supérieur).... Puis Ong-Brék donna la conque au prophète Abraham auctero (+ bangsha pour vases, je présume) des Bathêh (prêtres païens). Ici, si quelqu'un demande combien les Rashiêh vénérent de prophètes, disons qu'ils en vénèrent trois : premièrement, le nabi Motha (pour Moïse, Moïse) ; deuxièmement, le nabi Elha (pour Isa, Jésus), et troisièmement le nabi Adam. Ici, si quelqu'un demande combien de prophètes résident dans le Bagauratch (plateau du sacrifice), répondons en disant quatre nabis : 1° le Po-Debata-Thuor, 2° le nabi Yonuek (Jonas ?) ; 3° le nabi Yonueh (?), 4° le nabi Adam....

« Si quelqu'un demande de qui le Bagauratch est l'incarnation, disons que cet instrument sacré est le corps du Po-Debata-Thuor.... Si on interroge sur le chaume sacré (*kica* des Indiens), disons que (cette herbe) est la représentation du nabi Motha (Moïse), celui que le Seigneur Allah envoie au-devant des hommes qui s'élèvent jusqu'au firmament noir, jusqu'aux nuages blancs, jusqu'au septième ciel... »

Si on interroge sur le Seigneur Ovloahuk, disons qu'il naquit de soi-même le jour du lundi¹... Le séjour du Seigneur Ovloahuk est au front. Le séjour du Seigneur Ovloah est au sourcil gauche. Le séjour du seigneur Mahamat est au sourcil droit... »

V

LES PRÊTRES, LES CASTES

Selon toute vraisemblance, les derniers restes des brahmanes

1) J'ai déjà fait remarquer que les usages païens, païens ou musulmans, s'abolissent de relations sexuelles au jour du lundi, en souvenir de la naissance d'Allah.

du Tchampa se retrouvent dans les *Bashêh*, les prêtres des Tchames païens du Binh-Thuan, qui habitent un peu partout, dispersés dans la plupart des villages non musulmans des diverses vallées : Paurang, Parik, Karang et Padjai, vaquant aux occupations journalières, cultivant leurs champs, de même que les autres Tchames. Ils sont vêtus de blanc : jupe, robe et turban. Leurs enfants portent des habits de cette couleur dès qu'ils commencent leurs études ou leur noviciat. J'ignore si les *Bashêh* s'allient en dehors de la caste qui, en tout cas, se transmet par les hommes. Ils pratiquent plusieurs degrés d'initiation. La consécration définitive n'a lieu que vers l'âge de vingt-cinq à trente ans, après le mariage qui est obligatoire. Je donnerai plus loin des détails sur cette consécration.

Invités à la plupart des cérémonies des Tchames païens, les *Bashêh* remplissent des fonctions très nombreuses, surtout auprès des morts dont la crémation n'a lieu qu'avec leur concours. Ils enseignent à lire et à écrire aux enfants, en commençant par la lecture des noms des années du cycle duodénaire, sans faire étudier un préalable aucun alphabet. A la première leçon, il est d'usage que les élèves offrent au maître quelques œufs et une bouteille d'eau-de-vie.

De même que les autres castes tchames, les *Bashêh* pratiquent diverses abstinences ; non seulement la chair du bœuf domestique leur est interdite, mais aussi celle du bœuf sauvage, de l'antilope, du chevreuil, de la grenouille et d'un poisson d'eau douce très commun appelé Hahan. Les récits populaires et légendaires ne manquent pas pour expliquer ces abstinences. Ils évitent aussi de manger de la chair de porc.

Trois chefs demeurant à Paurang, élus parmi les *Bashêh* de cette plaine, sont à la tête de tous les *Bashêh* du Binh-Thuan, et remplissent les fonctions de grands prêtres des trois principales divinités. On les appelle *Po-Thêa* ou *Adhêa*, mot qui pourrait bien être la corruption du sanscrit *Adhvaryu* « le prêtre qui récite les prières du Yajur-Veda ». Leurs vêtements ordinaires sont ceux des autres *Bashêh*. Je crois qu'il n'y a pas de préséance entre les trois *Po-Thêa*, si ce n'est celle qui résulte de l'ancienneté dans la

fonction. La caracière sacré des Po-Théa est indélébile aussi bien que celui des Bashéh, il n'y a ni démission ni dégradation possible. Les uns et les autres observent les mêmes règles, les mêmes abstinences. En un mot, les Po-Théa sont des Bashéh investis de fonctions plus hautes.

Tous ces prêtres païens vivent en bons termes avec les imams musulmans. Ils offrent quelquefois des présents à ceux-ci pendant le mois du Ramadan, mais ils s'abstiennent d'entrer dans les mosquées.

« L'Esprit, le Seigneur, dit un livre tohamé, réside dans la cervelle des Bashéh, d'où résulte pour eux la nécessité de bien entourer leur turban, sans autre-bâillure. Le Bashéh, c'est le front. »

Les *Tchamenci*, prêtres d'un ordre inférieur à celui des Bashéh, sont des sortes de sacristains, diacres, servants chargés de la garde des ornements des divinités et des ustensiles du culte : plateaux, bols, tasses, aignières, crachoirs de bronze ou d'argent. La surveillance de l'entretien des temples leur incombe. Dépositaires des clefs, ils ouvrent la porte de ces temples, lors des cérémonies. Officiants eux-mêmes, ils habillent, ornent les divinités et font les offrandes après avoir disposé mets et ustensiles.

Les *Tchamenci* pratiquent les abstinences qui sont observées par les Bashéh.

Il en est de même des *Kadhar* ou *Kadhur*, chantres, musiciens, dont le concours est indispensable lors des cérémonies religieuses. Ils racent alors leur guitare en invoquant la divinité ou en chantant ses louanges.

Kadhar et *Tchamenci* sont vêtus de blanc, comme les Bashéh.

Les *Padjao*, prises, paraît-il, dans les castes des *Kadhar* et des *Tchamenci*, (mais je ne l'affirme pas), sont des femmes, prêtresses et pythoïsses, qui invoquent les divinités en dansant à la plupart des cérémonies religieuses. La divinité les possède, les *trépigne*, selon l'énergique expression des indigènes. Elles donnent alors la réponse du dieu.

Sans prononcer aucun vœu, les *Padjao* doivent garder la continence la plus absolue, sinon les divinités jalouses tueraient le

marî, l'amant ou la femme elle-même. Il est bon de dire que la vocation ne se déclare que vers trente ou quarante ans. Dès qu'une femme tehame se proclame Padjao, son mari la quitte ou divorce immédiatement.

Le nom et les fonctions des Padjao se retrouvent plus ou moins altérés dans une partie des tribus sauvages de l'Indo-Chine et on peut confronter par exemple ce que le P. Dorisbourg dit des *Na jao* et le P. Combès des *Béam* des Balmars.

Chez tous les peuples de l'Indo-Chine, l'Annamite seul excepté peut-être, la femme, hystérique ou non, est la grande possédée, la redoutable inspirée, mais nulle part, je crois, à un degré aussi élevé que chez les Tehames du Binh-Thuan, où on voit de nombreux exemples de son ardeur, de son excitation, de son endurance à la fatigue, de sa faculté d'auto-suggestion, vraie ou simulée.

Les Padjao qui s'habillent soit de blanc, soit de noir et de rouge, observant les abstinences des précédentes castes. Elles évitent aussi de manger de la chair de porc ainsi que d'un lézard des sables très commun au Binh-Thuan.

D'autres femmes appelées *Katng-Yung* « reine, celature des divinités » paraissent être, dans un ordre inférieur, des suppléantes des prêtresses Padjao.

Il y a encore les femmes *Radja* qui paraissent plus spéciales à la population musulmane où elles ont été peut-être instituées par imitation des pratiques païennes. Leur caractère n'a rien d'héréditaire, elles n'appartiennent pas à une caste quelconque, les castes n'existant pas chez les musulmans; elles peuvent être mariées. On rencontre aussi des femmes *Radja* chez les païens de Parik où elles remplacent peut-être les Padjao. Toutes les femmes *Raja* s'abstiennent de manger du porc et du lézard des sables.

Les *Medoun* ou *Padoun*, qui existent chez les musulmans de tout le Binh-Thuan et chez les païens de Parik, sont des chanteurs-musiciens qui officient avec les femmes *Radja* dans certaines cérémonies domestiques. Ils invoquent les divinités, les génies, les ancêtres de la famille, en frappant sur un tambour plat. Les *Medoun* ne sont pas des gens de caste. Ils semblent pratiquer quelques abstinences.

Enfin les *Ong-Boues* « seigneurs des barrages », chefs religieux des barrages et des canaux d'irrigation forment une dernière caste. Habillés de blanc, ils paraissent être nombreux et dispersés dans tous les villages. Nous verrons que chaque année ils président aux travaux de construction des barrages et de réparation des canaux. La chair du poisson Hakm leur est interdite et ils évitent toutes relations sexuelles pendant le temps qui dure les opérations de leur ministère.

Ayant passé sommairement en revue les principales castes ou catégories spéciales d'individus que l'on trouve chez les Tchames du Binh-Thuan, je reviendrai sur la première de ces castes, en donnant quelques détails sur l'ordination des Bashéh et Po-Thén dont j'ai eu la chance d'être témoin oculaire à Panrang, pendant le mois de mars 1885.

Le Po-Thén du dieu Po-Klong-Garai, mort l'année précédente, devait être remplacé par un Bashéh choisi par ses collègues, après quelques tiraillements. Par la même occasion, deux autres Bashéh devaient recevoir, l'un l'ordination complète du la prêtrise, l'autre, encore très jeune, un certain grade dans le noviciat. La triple cérémonie était célébrée au village du nouveau Po-Thén, au milieu d'une grande affluence de population tchame soit païenne soit musulmane même. Chaque invité contribuait aux frais en apportant de la monnaie, un du riz, des porcs, cabris, poulets, du thé, de l'eau-de-vie, etc. Sous de vastes hangars tout ce peuple : hommes et femmes, festoya trois fois par jour pendant les trois jours que dura la fête.

A côté du village, mais en pleine campagne, une construction avait été élevée face à l'ouest. Toute en bois, feuilles et chaume, ronde, en forme de tour, de moule, ne formant qu'une seule chambre intérieure, elle avait ses colonnes entourées de pièces d'étouffe, son intérieur tendu de dais et de voiles. A cinquante ou soixante mètres vers l'ouest, un hangar plus petit fut plus tard dressé pour la toiture. Entre ces deux bâtisses, des nattes, couvrant le sol, indiquaient la voie que suivait le cortège. Un peu vers le côté, un troisième hangar avait été élevé pour abriter les hôtes de distinction : le missionnaire de Panrang et moi.

Aux deux premiers jours de la fête, les Po-Théa ou grands prêtres en fonctions, font le *pradakshina*, le triple tour processional autour du hangar de la cérémonie, pendant que les musiciens sonnent de la coudre; jouant de la flûte ou frappent le tambour. Le soir venu, depuis le crépuscule jusqu'à minuit, les Po-Théa, après avoir allumé des bougies collées à un grand plateau de bétel, offrent des vivres aux divinités, lisent ou récitent des prières. Ils prennent ensuite un repas.

Au matin du troisième jour, de petites fillettes, qui ont été choisies pour escorter les nouveaux promus, sont baignées par des matrones et revêtues de robes de couleur bordées de fils d'or. Les trois héros de la cérémonie, c'est-à-dire : 1^o le nouveau Po-Théa qui est appelé, en ce moment, *Bashé-Tapah* « l'anachorète, le saint », 2^o le *Bashé-Peah* « le prêtre, le consacré »; et 3^o le *Bashé-Louh* « le novice »¹, prennent un bain et se rendent au hangar de toilette pour revêtir leurs ornements sacerdotaux, robes de couleur bordées de fils d'or que le malheur des temps a réduit à l'état de prétentieuses guenilles.

Pendant ce temps, dans le hangar de la cérémonie, les Po-Théa en fonctions préparent le *balangon*, c'est-à-dire l'arche du feu sacré, cage en bambous fermée par une sorte de panier et complètement recouverte de cotonnades. Ils préparent aussi les *Batchah*, objets du culte, qui ressemblent à des chapelots à gros grains. Puis ils se livrent à une danse hiératique, en agitant les bras, les mains. Tous les Bashé présents dansent à leur tour ainsi que les parents des nouveaux promus.

Un poulet et un plateau de riz sont offerts au feu sacré représenté par deux bougies allumées dans le *balangon*.

Vers midi, le cortège des Bashé, tous habillés de blanc, sort du hangar de cérémonie et se dirige à l'ouest vers le hangar de toilette, en marchant lentement sur les nattes étendues à terre. Tous ces Bashé ont pour coiffure une pièce de cotonnade blanche qui serre hermétiquement et dessine leur chignon relevé en pointe au sommet de leur tête. Cette coiffure rappelle d'une manière

[1] A vrai dire, *Louh* ne signifie pas « novice » mais « élève, disciple ».

frappante celle que les sculptures Khmères donnent aux Mahæshis. L'orchestre, qui les accompagne en marchant sur le côté, composé d'un haut-bois et de deux cymbales suspendues à des bâtons portés sur les épaules de quatre hommes, me rappelle tout à fait le cortège du feu sacré des bas-reliefs d'Angkor Vat, au Cambodge¹.

Le *balangru* est introduit dans le cabinet de toilette où pénètrent aussi tous les Bashéh. Au dehors, les gens du peuple préparent trois dais portés au bout de longues hampes.

Figure ce qui se passe dans le cabinet de toilette où tous les Bashéh restent près d'une heure. Enfin, le Po-Théa de la déesse Po-Nagar qui remplit les fonctions de consécrateur paraît, conduisant par la main le Bashéh-Tapah, qui va devenir son collègue. Sortent ensuite les deux autres nouveaux promus et tous les Bashéh. Le cortège se forme et se met en marche, très lentement, vers l'est, vers le hangar de la cérémonie. En tête est le feu sacré porté par deux Bashéh, puis les deux Po-Théa en fonctions, le consécrateur ayant sur la tête un ornement qui rappelle une mitre d'évêque. Viennent ensuite, par rang de dignité, les héros de la cérémonie, sous leurs dais qui sont portés par des hommes marchant sur les côtés. Chacun de ces trois Bashéh est flanqué de deux fillettes, près d'atteindre l'âge de nubilité; une main levée sur l'épaule du prêtre, ces fillettes l'éventent avec un éventail tenu de l'autre main. D'autres fillettes présentent des fleurs aux deux premiers, c'est-à-dire au Bashéh-Tapah et au Bashéh-Pvab. Toutes ces petites filles ont revêtu des habits de cérémonie. L'orchestre joue, en avançant très lentement pour se maintenir à hauteur du cortège. Des jeunes gens marchant à côté des musiciens portent une niquière et un grand vase de métal suspendus à un bâton reposant sur leurs épaules. Au fur et à mesure que les prêtres avancent, les gens du peuple enlèvent derrière le cortège les étoffes formant tapis sur les nattes et les reportent en avant pour les étendre, de sorte que les pieds des nouveaux consacrés ne touchent même pas les nattes.

1) La musique de ce bas-relief, reproduit d'après une esquisse, est au Musée du Trocadéro de Paris.

Le cortège ayant atteint le hangar de cérémonie, le Bashéh-Tapah y entre et s'assied. Il sera consacré le dernier. Au dehors, les deux autres vont d'abord recevoir des ordres moins importants. En premier lieu, le Bashéh-Pyah qui est dépouillé de ses ornements sacerdotaux ou plus exactement de ses vêtements de cérémonie; il lui reste les habits blancs que portent habituellement les Bashéh. On lui ôte aussi une sorte de diadème qui couvrait son chef; on serre fortement sa tête dans une bandelette d'étoffe blanche que l'on dispose de manière à bien envelopper toute la chevelure. Puis le Po-Théa consécuteur lui fait faire trois fois le tour d'un panier plein de riz non décortiqué et posé sur un petit tas de sable. Le Bashéh-Pyah s'assied sur ce riz. On lui offre toutes sortes d'aliments dont il goûte quelques grains; le surplus des poignées qu'il est censé manger est placé dans une serviette suspendue à son cou. Comme un oiseau de féerie, il paraît manger des aliments qui sont ensuite cachés sur sa poitrine. L'eau, dont il boit quelques gouttes, est jetée dans un crachoir. Enfin, le consécuteur le prend par la main et le conduit à l'intérieur du hangar.

Les mêmes rites recommencent pour le Bashéh-Léah, le novice. Dépouillé de ses oripeaux, il fait le pradakshina autour du panier de riz, s'assied, paraît goûter à tous les aliments et est conduit à l'intérieur où vont être accomplis les derniers rites de la consécration du Bashéh-Tapah, le nouveau Po-Théa.

Les petites fillettes qui ont continué à l'éventer jusqu'à ce moment sont renvoyées. Le feu sacré est mis à découvert, en ôtant le panier qui sert de couvercle au balangou. Le Bashéh-Tapah fait son pradakshina autour du panier de riz qui lui sert de siège, mais ici c'est du riz émondé, du riz blanc. Une bague suspendue à un fil est promenade sur un plateau de riz dont les angles représentent les quatre points cardinaux, pendant qu'un Bashéh récite des prières où les noms de ces points reviennent continuellement. Agitant ses bras en cadence, le nouveau Po-Théa danse devant le *Baganratch*, le grand plateau des cérémonies que les Bashéh seuls doivent manier (je donnerai plus loin des détails sur ce plateau). Dans une casserole, où sont des

braises ardentes, il jette des morceaux de bois d'aigle et des grains de riz grillé, puis il recommence sa danse hiératique.

Tous les Bashéh présents invoquent les divinités, les informant que le Bashéh un tel sera Athéa jusqu'à sa vieillesse, jusqu'à sa mort. Les musiciens ou Kadhar, les prêtresses ou Padjao invoquent aussi les divinités. Un dernier feuin termine la cérémonie.

VI

LE CULTE DES DIVINITÉS

Actuellement, il est difficile de distinguer nettement les pratiques issues de l'ancien culte brahmanique de celles qui dérivent des nombreuses superstitions populaires. On n'aperçoit aucune ligne de démarcation sensible. Les trois principales divinités : Po-Nagar, Po-Romé et Po-Klong-Garai, avec leurs prêtres, grands prêtres, musiciens et prêtresses, représentent, ai-je dit, des divinités brahmaniques dont le culte s'est maintenu à Panrang moins altéré que dans les autres vallées du Binh-Thuan.

Les Tchames célèbrent deux grandes fêtes annuelles appelées *Katé* et *Tchabaur*, l'une à leur septième mois, et l'autre au neuvième. Ces fêtes ont lieu en l'honneur des ancêtres, aux temples des trois principales divinités, mais, surtout, parait-il, à celui de Po-Romé.

Les prêtres, les castes, la population entière, hommes et femmes, jeunes et vieux, se réunissent pour prier les dieux et festoyer en leur honneur.

Souvent les Tchames profitent de cette occasion et liquident l'arriéré des vœux faits aux divinités dans le courant de l'année pour cause de maladie ou autre. Plus généralement à la suite de ces vœux, ont lieu des cérémonies particulières, où sont convoqués non les Bashéh ou prêtres, mais les Tchameusi ou sacerdotes, les Kadhar ou musiciens et les Padjao ou prêtresses. Le Tchameusi offre les vivres au dieu, les Kadhar jouent de la guitare en chantant les louanges du dieu, La Padjao invoque

aussi jusqu'au moment où la divinité l'inspire : elle fait alors les réponses; le dieu parle par sa bouche, sermonne ou réconforte les fidèles.

Parmi les instruments du culte, les uns sont réservés pour les grandes cérémonies qui exigent le concours des Bashéh; les autres sont employés par les Tchamensi, les Padjaô, dans les cérémonies secondaires.

Le Baganratch (prononcez *Baganerach*), instrument sacré qui ne doit être manié que par les Bashéh, ressemble à une petite ragn à sixeaux dont la surface supérieure aurait les contours d'un violon. Trois-deux baguettes forment les parois; les surfaces supérieure et inférieure sont en feuilles tressées. Ces plateaux n'existent qu'à Panrang où ils sont actuellement au nombre de cinq, un pour chacun des trois grands prêtres; les deux autres sont probablement en réserve. Nous avons vu précédemment que le nouveau Po-Thô consacré dansait devant ce plateau.

Nous avons vu aussi que le Balangum est une autre cage, cylindrique celle-ci, recouverte de cotonnades pour abriter le feu sacré qui est représenté par deux bougies allumées.

Des aiguïères à bec, en métal, sont placées sur le Baganratch, ainsi que des vases et des petites tasses de métal où est versée l'eau-de-vie des cérémonies. Il y a aussi des cassolettes ou brûle-parfums et des chapelais à gros grains dont j'ignore l'usage. Dans certaines cérémonies on joue de la guitare des Kadihar, dans d'autres on frappe d'un tambour plat recouvert de peau d'un seul côté. En plusieurs circonstances, des grains de riz grillés et crevés sont semés. Mais d'un usage plus général est l'emploi des trois eaux lastrales : l'eau de bois d'aigle, obtenue en râpant dans l'eau ce bois précieus; l'eau de citron, en coupant et trempant dans l'eau des tranches de citron; et l'eau de mou ou potasse terreuse que l'on recueille dans le pays.

Les temples des trois principales divinités à Panrang sont entretenus de temps immémorial, sous la surveillance de certains villages tchames, par des montagnards appelés *wang glai* « hommes des bois ». Ces montagnards qui font partie de cette nombreuse famille de tribus autochtones de l'Indo-Chine que les

Européens appellent improprement « des Sauvages », conservent aussi les ornements précieux des divinités. Chaque année, à l'époque des fêtes annuelles Katé et Tchabaur, ils descendent en plaine pour nettoyer les temples et offrir aux prêtres tchames quelques petites redevances traditionnelles.

Je n'ai pas assisté à ces fêtes où sont adorées les grandes divinités, mais j'ai été témoin, le jour de Noël 1884, d'une curieuse cérémonie qui eut lieu au temple du Po-Klong-Garaï et qui avait pour but d'obtenir l'autorisation de me laisser estampier les inscriptions du monument.

De bon matin, un chevreau fut égorgé au village musulman que j'habitais. Un homme tenait les pieds de la bête, deux autres pressaient sur le corps en le maintenant, un quatrième tenait le bol pour recueillir le sang, et le cinquième, armé d'un couteau, scia le cou du cabri qui fut ensuite passé au feu et à l'eau chaude afin de rôtir et de râcler les poils, blanchir la peau, ce qui dispensait d'écorcher l'animal. Il fut dépecé, cuit à l'eau, assaisonné de poivre et de sel. Les sauces étaient faites de troncs de bananiers hachés, bref une cuisine peu raffinée, guère ragoûtante. Ces mets et le riz furent emportés au temple, à une lieue de distance, où nous dûmes attendre assez longtemps le Tchamenei, le Padjae et les deux Kadjar; ils avaient été convoqués, la veille, mais, en leur qualité de païens, ils habitaient d'autres villages. Ils arrivèrent enfin; tous dans leurs vêtements blancs, sauf la prêtresse, femme d'une quarantaine d'années qui, vêtue d'une jupe de couleur et d'une robe blanche fendue sur le devant, était assez insouciant de laisser entrevoir, à chaque mouvement, une poitrine complètement dépourvue d'attrait.

Le Tchamenei, invité à ouvrir la porte de la tour, alluma une bougie et lança de l'eau sur le Giva du fronton de la porte extérieure, Giva que les Tchames appellent *Po-Gauwur-mawtri* « seigneur chef des ministres ». Se prosternant, il demanda la permission d'entrer et d'estamper, puis, à deux autres reprises, il lança de l'eau sur ce Giva du fronton. Il ouvrit ensuite la seconde porte ou porte intérieure, seule fermée à clef, entra et halaya une estrade en bois placée devant l'idole dont j'ai donné précé-

demment la description en parlant des monuments. Il nettoya ensuite le dieu : *linga*, figure et socle, en essayant la pierre avec un linge sec. On lui apporta des bougies, des plateaux à pied et sans pied, des vases contenant les eaux lustrales, des tasses et une casserole avec braises ardentes. Il alluma une bougie, disposa le tout devant l'autel et alluma encore trois autres bougies. Alors les deux *Kadhar*, restés accroupis dans le vestibule, entre les deux portes de la tour, commencèrent à jouer de leur violon et à chanter en invoquant la divinité. Le Tchamenoï, prenant un peu d'eau dans une tasse, la versa dans un vase, sepergea d'abord légèrement l'idole, qu'il lava ensuite à plus grande eau, puis il versa dans quatre petites tasses l'eau qui restait. Avec un linge il sécha l'idole en pressant légèrement la figure du Civa et en frottant le *linga*. Il passa les quatre tasses aux assistants qui se lavèrent la figure avec cette eau lustrale.

Sur l'autel, devant le *linga*, le Tchamenoï étend ensuite un linge blanc en guise de nappe. Au-dessus, il place une seconde étoffe, blanche aussi, mais à bordures en étoffe de couleur. Sur ces étoffes il dispose perpendiculairement deux larges bandes d'étoffe rouge ayant la forme de chausures aplaties qui pendent sur le devant de l'autel les pieds tournés en dehors. Au-dessus, il place encore, en travers, une autre étoffe de couleur à fond blanc. Enfin une large bande de couleur à ornements d'or forme une dernière couche sur l'autel devant le *linga* qui est alors habillé d'un manteau rouge laissant à découvert la figure du dieu. Cette figure est plâtrée d'un masque pâteux dont le Tchamenoï répare les écaillures avec une pâte faite de farine et d'eau de citron. Prenant un linge, il presse sur ce masque avec les mains. Il passe le reste de la pâte à la *Padjao* assise à côté ; elle l'étend sur trois petites soucoupes posées sur un plateau à riz. Une bougie plus grosse que les autres est allumée et plantée dans un trou ménagé sur le côté du plateau de riz qui était placé sur l'estrade devant l'idole.

Les vivres : riz, chevreau, mufs, bananes, eau-de-vie, sont apportés sur des plateaux et placés devant l'autel.

La cérémonie proprement dite commence après ces longs pré-

paratifs; le Tchamenei est accroupi devant l'autel; la Padjao et quelques assistants sont à sa gauche, moi à droite; dans le vestibule, les autres assistants et les deux musiciens qui pendant tout ce temps ont continué à chanter une sorte de mélodée irisia et lente.

À partir de ce moment, ils chantent chacun à leur tour sur ce même air plaintif. Tous les assistants murmurent des prières demandant la bénédiction des divinités et l'autorisation d'estamper les inscriptions. Le Tchamenei, prenant une aiguière d'une main et une bougie allumée de l'autre, commence à faire des passes. La bougie s'éteindra, mais il continuera sans paraître y prendre garde. De temps à autre il verse de l'eau dans un vase. Posant l'aiguière, il prend un petit plateau en forme de coupe évassée contenant de l'arce et du hétel et recommence les passes avec la bougie sur le plateau. Puis il colle la bougie sur le plateau du riz à côté de la grosse bougie. Il recommence ses passes en offrant chaque genre d'aliments, versant à chaque fois un peu d'eau dans le vase.

Prenant un rameau de feuillage servant d'aspersoir, il le trempe légèrement dans les tasses d'eau lastrale pour asperger l'aiguière et les aliments. Enfin, prenant un peu de riz au bout de ses doigts, il le roule en frottant le pouce sur les autres doigts, et il descend de l'estrade après avoir jeté du bois d'aigle dans le brûle-parfums.

La Padjao ou prêtresse, jusqu'alors simple spectatrice, commence à officier à son tour. Elle murmure des prières et tous les assistants prient à sa suite. Elle fait des passes avec un plateau supportant des tasses d'eau-de-vie. Progressivement, elle joue l'inspiration; sa main gauche frémit, fait trembler le plateau, entre-choquer les tasses. Le rythme des mnémions s'accélère de plus en plus. Un par un, deux par deux, les assistants viennent adorer le dieu en se prosternant à trois reprises et tous goûtant à l'eau-de-vie que leur tend la prêtresse. Ils communiquent, pour ainsi dire, en priant leur dieu. La femme offre au dieu un plateau où sont des œufs, du l'eau-de-vie et des bougies. Elle s'agite plus que jamais pendant que tous les assistants prient avec ferveur. Soudain, elle s'arrête comme jussée, bâille, casse les œufs et

donna la réponse aux assistants, permit l'estampage (ou bien en d'autres circonstances, elle prédit l'avenir demandé).

On sort pour adorer le Gira du fronton que la femme asperge d'eau et la cérémonie est terminée au bout de deux heures. Les vivres sont emportés dans un édifice où tous prennent leur repas. Peu après, se leva vers midi le vent de la mousson, violent à empêcher toute opération d'estampage. Heureusement, la permission était valable pour toute la durée de mon séjour. Deux ou trois mois plus tard, j'estampai ces inscriptions sans aucune cérémonie.

En cas de maladie, ces Tchames font venir d'offrir à Po-Kong-Garai ou aux autres divinités, des vivres : riz, poulet, chevaux, buffles même. Ces offrandes sont faites après la guérison ou pendant la maladie, si elle est grave.

Le cérémoniel est à peu près celui que je viens de détailler : préparatifs du Tchamamei, invocations des Kadhar, et réponses du dieu par la bouche de la prêtresse inspirée qui fait souvent de vifs reproches aux négligents qui s'attirent les châtimens de la colère divine. Le peuple s'humilie et demande grâce, le dieu s'adoucit et pardonne. La cérémonie se termine toujours par le festin où sont consommés les vivres offerts aux divinités.

Outre ces cas accidentels, le dieu Po-Klong-Garai est périodiquement adoré aux fêtes annuelles de Katé et de Tchahaur, à la moisson et aux réfections des barrages.

J'ai peu de détails sur le culte des deux autres divinités principales : Po-Romé et Po-Nagar. En tous cas, je sais que les choses se passent très simplement lorsqu'il fallut estamper les inscriptions du monument de Po-Romé. Le chef du village tchame qui est chargé de la garde et de l'entretien du temple prépara un poulet, après avoir prévenu une prêtresse et une autre femme qui remplaçait peut-être le Tchamamei empêché. Ces femmes apportèrent au temple trois œufs durs, un flacon d'eau-de-vie, cinq cigarettes de hôtel et une bougie. La bougie fut allumée, les vivres furent offerts au dieu et mangés par les assistants.

Passant aux divinités secondaires, on peut dire que Po-Bayak « le dieu des flots » est très souvent invoqué en cas de maladie.

Mais le Madon avec son tambour plat remplace ici le Kadhar et son violon. Au lieu des Padjao, prêtresses en titre, ce sont des *Kalag-Yang* «ointure des dieux» qui remplissent en amateurs le rôle de prêtresses. La fête du Po-Rayak à Paurang a lieu avec un grand concours de population tchames accourues de tous les villages de la plaine. Les femmes surtout sont empressées afin de s'exercer publiquement les unes après les autres aux fonctions de prêtresses. A cette fête, outre Po-Rayak, sont invoquées une foule de divinités. Un festin général, où chacun a contribué pour sa part, termine la cérémonie.

Les gens qui vont dans les bois, sur les monta du Ouest de Paurang, adorent le Po-Klong-Kashét afin d'éviter les fièvres des bois et autres maladies. Ce dieu appelé aussi Po-Klong-Garai-Bhok est surtout adoré à un petit village à demi-sauvage ou habitent son Tchamenei, son Kadhar et sa Padjao. Peut-être doit-il être confondu avec le Po-Klong Garai de la plaine de Paurang.

Au milieu de cette plaine est un monticule de silex blanc éclatant que les Annamites appellent *Da-Frang* « la roche blanche » et les Tchames *Tchek-Yang-Tau* ou *Katun*. Là séjourne une divinité à qui ils sacrifient un buffle blanc tous les sept ans. Faute d'offrir ce buffle aux rivières, les champs seraient mal inondés.

A côté de cette colline, la stèle ancienne appelée *Yang-Tihuh* « le dieu rat » ou « le dieu des rats » est aussi adorée. On lui fait des offrandes lorsque ces animaux infestent les champs en trop grand nombre. Dans les mêmes circonstances, d'autres Tchames font leurs offrandes à *Yang-Ker* « le dieu Khmêr » dans une tour en briques ruinée et abandonnée qui se dresse encore sur le petit tertre appelé Pangdarang.

Nombreuses sont les petites divinités locales ainsi adorées par les villages de leur voisinage. Le Po-Klong-Tchan nous offre un exemple récent de la manière dont les petits dieux peuvent prendre place dans le culte des Tchames. Vers 1868, deux hommes de Paurang, creusant un canal d'irrigation près de leur village, mettent au jour une pierre travaillée. Le village place cette pierre sous un abri, sur un petit tertre et lui rend hommage. Bientôt une femme s'en déclare la Padjao et le dieu, parlant par sa bou-

che, apprend à la population qu'il est le Po-Klong-Tchan. Un habitant devient le Kadhar de la nouvelle divinité et l'un des deux qui l'ont découverte, son Tehamenei. Ces trois prêtres ou servants adorent périodiquement leur divinité, aux deux fêtes annuelles; ils l'adorent aussi par occasion, à la demande des gens malades.

Les cérémonies aussi bien que les divinités varient d'un point à un autre. Dans la petite vallée de Karang, pour accomplir un vœu fait pendant une maladie, une vingtaine d'hommes et de femmes se réunirent afin d'offrir des gâteaux et des bananes à la déesse Po-Nagar. Un Kadhar jouait du violon, trois hommes l'accompagnaient frappant des mains en cadence, pendant qu'un quatrième dansait en l'honneur de la déesse. La collation, prise en commun, termina la cérémonie.

Une curieuse divinité est quelquefois invoquée par les Tehames de Parik en cas de fièvre des jeunes enfants. C'est *Po-Yang-Dari* « la déesse impudique » qui existe partout où un trou, une cavité naturelle se découvre dans les arbres, dans les roches, dans les nids abandonnés des termites. Le culte obscène de cette *Yôni* a pour instrument un morceau de bois grossièrement taillé en forme de linga, de dimensions proportionnées à la cavité, de la grosseur du bras, par exemple. Un homme, le père de l'enfant malade, enfonce ce pilon dans la cavité, lui imprime un mouvement de va-et-vient, l'arrose d'eau ou d'alcool en proférant des paroles obscènes, chantant, plaisantant avec les assistants. Il demande la guérison et se répond oui à lui-même. Les vivres apportés sont ensuite mangés.

Les divinités sont adorées à l'occasion de tout événement extraordinaire. Après un rêve, un Po-Thés ou un Bashâh invité les invoque, leur offre les vivres préparés, danse en leur honneur et mange. La famille consomme le reste des vivres.

Étienne ARMOUS.

(A suivre.)

LE CONGRÈS DES ORIENTALISTES DE LONDRES

Le neuvième Congrès international des Orientalistes s'est tenu à Londres, du 1^{er} au 16 septembre de cette année; les statuts de Paris (1873), qui sont la base de ces congrès, et qui ont été scrupuleusement observés à Londres, ont fait donner à ce congrès le qualificatif de *statutory congress*, expression dont s'est servi la reine d'Angleterre dans une lettre adressée au Comité de cette assemblée. Plus de 600 orientalistes ont adhéré au Congrès; ils venaient des régions suivantes: Algérie, Allemagne, Annam, Australie, Autriche, Belgique, Bermanie, Canada, Ceylan, Chine, Danemark, Égypte, Espagne, États-Unis, Finlande, France, Grande-Bretagne, Grèce, Haïti, Hollande, Indes, Italie, Japon, Johore (sultan de), Malte, Norvège, Perse, Portugal, Roumanie, Russie, Serbie, Suède, Suisse, Tunisie, Turquie. Plusieurs pays (Italie, Grèce, etc.) étaient représentés par leurs ambassadeurs à Londres; plusieurs universités et de nombreuses sociétés savantes avaient envoyé des délégués spéciaux. La reine d'Angleterre et le duc de Connaught se sont fait représenter aux séances générales du Congrès; plusieurs membres du Parlement y ont pris part, et la Chambre du commerce de Londres a témoigné d'une façon toute particulière, par une délégation et par la création de prix, le haut intérêt qu'elle attachait aux travaux du Congrès. Lord Dufferin et lord Lytton étaient les présidents hono- raires du Congrès, tandis que lord Halsbury, le grand chancelier d'Angleterre, était à la tête du Comité organisateur. Les séances générales ont été présidées par le D^r Taylor, *master of St. John's College* (Cambridge). Il serait trop long d'énumérer les nombreux savants anglais ou étrangers qui ont assisté au Congrès; les noms de plusieurs d'entre eux seront d'ailleurs cités dans le cours de

cette notice. Nous ne mentionnerons ici d'une manière particulière que le Dr Leitner, dont le dévouement à l'œuvre du Congrès est des plus méritoires et tout à fait digne d'éloges. M. Leitner, qui a vécu de longues années aux Indes anglaises, possède et dirige, près de Londres, à Woking, un institut oriental, où les religions de l'Orient sont représentées par les pensionnaires indiens de l'établissement, par une mosquée à l'usage des musulmans qui se trouvent parmi eux, et par un musée oriental fort intéressant.

On peut dire que l'histoire des religions a tenu une large place dans les travaux du Congrès. Elle a tout d'abord été très fréquemment traitée dans un vaste rapport qui est l'une des caractéristiques du Congrès de Londres; ce rapport porte sur les progrès accomplis depuis 1886 dans le champ des études orientales. C'est la première fois qu'un travail de ce genre est présenté dans un congrès. Les comités organisateurs de Paris et de Londres nous avaient chargé de la préparation de ce rapport; pour mener à bien notre tâche, nous nous sommes assuré la collaboration d'un assez grand nombre de spécialistes de bonne volonté, nous réservant, quant à nous, de rédiger le rapport sur les études hébraïques et araméennes. Voici, pour les autres branches, comment le travail a été distribué :

1. Linguistique comparée : M. G. Abel, l'auteur du *Grand Dictionnaire de Linguistique comparée (Égyptien-accadien-égypte)*.
2. Arabe, éthiopien, turc : Prof. R. Gassat.
3. Assyriologie : Abbé Quastin.
4. Indologie : Abbé Albouy.
5. Sanscrit et langues aryennes : Prof. de Vasconcellos-Aires.
6. Égyptologie et égypte : Prof. Assolmann.
7. Scythologie et Extrême-Orient : Prof. Cardier.
8. Bibliographie japonaise : M. Gilbert.
9. Indo-Chine : M. Aymonier.
10. Tibet : M. G. Hunt.
11. Langues dravidiennes : Prof. Vissou.
12. Afrique (langues de l'Égypte et arabe littoral-égypte) : Cap. de Gonsalves.
13. Malaisie : M. Meyer, officier civil du gouvernement des Indes néerlandaises.
14. Polynésie : Dr Schumacher (de Honolulu).

Plusieurs rapporteurs nous ont fait défaut au dernier moment;

de là les lacunes de cette liste. Malgré ces déficits, ce travail très étendu, fruit d'une laborieuse collaboration, permet de juger des progrès remarquables accomplis depuis 1886 dans le champ des études orientales; on y trouve en même temps une judicieuse bibliographie, très impartialement dressée, la valeur scientifique ayant été, en principe, la seule pierre de touche dont les rapporteurs ont usé. On est frappé, en lisant ces rapports, dont plusieurs sont très développés, du rôle grandissant qu'est en train de jouer l'histoire des religions; les lecteurs de cette *Revue* ne peuvent que s'en réjouir.

Quant aux travaux, lus ou présentés au Congrès, et qui traitent de sujets relatifs à l'histoire des religions, voici les principaux qu'on peut mentionner:

Dans la section sémitique, M. Wilton-Davies, professeur au collège de Haverfordwest, a lu un mémoire sur les secours qu'offre la langue arabe pour l'étude de la Bible. Le Dr Taylor a fait une critique du texte du « Pirke Aboth ». M. Simonet, professeur à l'Université de Grenade, a soutenu la thèse qu'en Espagne le relèvement de la position sociale de la femme était dû exclusivement à l'influence du Christianisme; cette théorie a soulevé un vif débat, et a été contestée en particulier par MM. Derenbourg, Oppert et Leitner. M. M. Adler a présenté une étude statistique sur la puissance de la vitalité chez les anciens Juifs, en mettant en relief l'excellence de l'hygiène préconisée par l'Ancien Testament; ses prescriptions hygiéniques assurent encore aujourd'hui à la race israélite une force vitale et une longévité, qui ont été depuis longtemps signalées par les médecins. M. Lewis s'est efforcé de démontrer que « le roi de l'Exode » est non pas Mènesphath, le fils et le successeur de Ramsès II, mais Ramsès I^{er}; cette étrange affirmation ne nous paraît pas avoir trouvé grand crédit soit auprès des égyptologues soit auprès des hébraïsants du Congrès. M. Carmichael a lu un travail sur la loi musulmane en Algérie et en Tunisie. Le rabbin Gollancz a présenté une étude sur la dignité du travail dans le « Talmud ». M. Oppert a fait une communication sur la chronologie de la Genèse, dans ses rapports avec la chronologie assyrienne, et l'abbé Albouy sur la Saint-

Sépulture, ses historiens et sa légende. Sur la demande qui nous en a été adressée au Congrès, nous avons exposé, nous-même, nos vues sur l'origine de l'idée de vie future dans la race sémitique; origine que nous croyons retrouver dans la philosophie grecque; nous avons aussi attiré l'attention du Congrès sur l'active propagande de l'Islamisme et les progrès remarquables qu'il a faits durant ces dernières années. Parmi les autres mémoires présentés ou envoyés à la section sémitique, signalons ceux de MM. Mesant, de Cara, Sayce et Phené sur la question hittite, de M. Wotton-Davies sur une chronique samaritaine du grand prêtre de Naplouse, du Dr Myrberg sur l'Ecclesiaste, de M. Marshall, professeur à Owen's College de Manchester, sur le Protévangile araméen, de M. Moncada sur les philosophes arabes à la cour de Frédéric II, du Dr Friedländer sur le livre de Rabbi Jehudah ha levi (xiii^e siècle), de M. Budgott Meakin sur les Berbères du Maroc, etc.

Dans la section aryenne, nous avons à énumérer plusieurs travaux. M. G. Oppert, professeur à Madras, a parlé de la théogonie indoue. M. Leland a fait une intéressante communication sur la pierre *salagrama* des Indes, et les superstitions de l'Orient et de l'Occident qui semblent s'y rattacher. On donne le nom de *salagrama* à une sorte d'ammonite perforée, de la grosseur d'une orange. Vishnou, poursuivi par Siva, ayant prié Maya de le protéger, celle-ci le changea en une pierre, à travers la cavité de laquelle Vishnou glissa comme un ver; de là le culte du *salagrama*, qui rappelle étroitement la croyance populaire du *salagrama*, en Italie. M. Fawcett a donné lecture d'un mémoire important sur les ruines préhistoriques de Bellary, dans le sud des Indes. Parmi les autres études nous signalerons les suivantes: les races et les langues de l'Hinde-Kush, par M. Leitner; la philosophie Jaina dans ses rapports avec le Brahmanisme, par le Pandit Divvedi; la caste au point de vue ethnographique, par M. Pret; plusieurs travaux sur le Bouddhisme, l'un entre autres sur l'eclectisme bouddhique, par M. de Rosny; le système moderne de philosophie Nyaya, par Mahesa Chandra Nyayaraina, directeur du « Sanskrit college » de Calcutta, etc. Notons encore, lors de

la visite au Musée de Woking, deux intéressantes communications de MM. Simpson et Leitner sur l'architecture et la sculpture gréco-bouddhiques.

Dans la section consacrée à l'égyptologie, M. Flinders Petrie a exposé les résultats de ses remarquables explorations en Égypte; il y a étudié les tombes et les monuments les plus anciens connus, ceux de Méum, qui remontent à la troisième et à la quatrième dynasties. M. Maspero avait envoyé au Congrès en mémoire du plus haut intérêt sur le rôle de la voix dans la création; d'après la religion égyptienne. M. Beauregard enfin a proposé une interprétation nouvelle des mots *Aankh* et *Quann*, dans les rites funéraires de l'ancienne Égypte.

L'Asie centrale et le Dardistan ont été l'objet d'études intéressantes dans la section qui leur était spécialement affectée. Le travail le plus important qui y ait été présenté est celui du D^r Bellew, chirurgien en chef de l'armée du Bengale, sur l'ethnographie de l'Afghanistan. Le D^r Bellew a déjà fait imprimer un mémoire, qui a été déposé sur le bureau du Congrès, et qui a pour titre : « An inquiry into the ethnography of Afghanistan ». Les résultats auxquels est arrivé le D^r Bellew sont de nature à éclaircir d'un jour nouveau l'histoire des religions dans cette partie de l'Asie, puisqu'ils tendent à établir l'origine grecque de plusieurs des tribus de l'Afghanistan. Le mémoire du D^r Bellew, qui est une autorité en matière d'ethnographie critique, a été fort remarqué. Dans la même section nous signalerons une étude de M. Slutsky sur quelques pierres tombales nestorianes du Turkestan.

Dans les sections chinoise, indo-chinoise et japonaise, le professeur Schlegel a parlé de la position des femmes dans la Chine ancienne et moderne; le D^r Edkins, de Shanghai, a présenté deux mémoires, l'un sur les contrastes que l'on peut observer entre la Chine et le Japon, au triple point de vue mythologique, religieux et linguistique, l'autre sur l'influence exercée par la vie nomade sur la religion, la mythologie et le développement linguistique de la Chine. M. Aymonier a lu une intéressante étude sur les anciens Tchampas; citons encore le travail de

M. Kingsmill, de Shanghai, sur le rôle des mythes astronomiques dans l'histoire de la Chine, etc.

Dans la section malaise et polynésienne, M. Claino a rendu compte de ses récentes explorations à Sumatra; ce rapport a été l'un des plus remarqués au Congrès. M. Sterndale a lu une étude résumant les observations de son frère, feu Handley Sterndale, qui avait passé plusieurs années dans les îles les plus reculées de l'Océanie, et y avait recherché et recueilli les traces des migrations asiatiques en Polynésie.

Dans la section africaine enfin, M. Haliburton a présenté un mémoire intitulé : « Dwarf races and dwarf worship in prehistoric times ».

Nous n'avons pas épuisé, par cette rapide énumération, la liste des travaux touchant de près ou de loin à l'histoire des religions; nous aurions pu mentionner en particulier les nombreuses études et allocutions, que nous avons entendues dans les deux longues séances consacrées aux relations commerciales et sociales de l'Occident avec l'Orient, relations où la religion joue un rôle évident. Mais nous en avons dit assez pour montrer la place que l'histoire des religions a tenue au Congrès de Londres. L'un des traits caractéristiques de ce congrès a été, comme ce court aperçu peut en donner une idée, la somme considérable de travail qui y a été faite. Le Congrès a duré dix jours, avec trois séances par jour, le matin, l'après-midi et le soir, et cependant beaucoup de mémoires n'ont pu qu'être analysés et brièvement exposés. La lecture des actes du Congrès confirmera, nous en sommes certain, cette impression.

ÉDOUARD MONTET.

REVUE DES LIVRES

J. RAMEL HARRIS et J. ARMITAGE ROBINSON. — *The Apology of Aristides* (*Texts and Studies, Contributions to Biblical and patristic literature*, I, 1, Londres, Clay; Cambridge, University Press. — 1 vol. in-8 de 118 p. et 28 p. de texte syriaque; 6 fr. 25.

Rattrapper l'une des plus anciennes, sinon la plus ancienne, des Apologies adressées à un empereur romain en faveur des chrétiens, la retrouver simultanément en syriaque et en grec, voilà une bonne fortune singulière et un brillant début pour l'éditeur de la nouvelle collection de « *Texts and Studies* »¹. L'Apologie d'Aristide n'était guère connue que de nom jusqu'à ces dernières années. L'historien Eusèbe la mentionne dans sa *Chronique* (sous l'an 2160 d'Abraham) et dans son *Histoire ecclésiastique* (IV, 3); il nous apprend qu'elle avait été adressée par un philosophe athénien de ce nom à l'empereur Hadrien; mais lui-même ne semble pas l'avoir lue et les historiens postérieurs, sur ce point comme sur tant d'autres, relèvent de lui seul. En 1878 les Missionnaires de Venise commencèrent la résurrection du vieux document par la publication d'un fragment de traduction arabe, datant du v^e siècle. Malheureusement l'authenticité de ce fragment n'était rien moins que douteuse. Il renfermait des expressions manifestes des théologiens avant le x^e et x^e siècles. Était-ce des interpolations introduites par le traducteur dans un texte authentique ou les stigmates d'une composition apocryphe? La première alternative paraissant la plus probable. Il était réservé à M. Rendel Harris d'en fournir la preuve irréfutable en apportant au débat le texte syriaque, sinon de l'Apologie tout entière, du moins de sa plus grande partie².

1) Cette collection, publiée par M. J. Armitage Robinson, fellow de Christ's College à Cambridge, semble devoir être la contre-partie anglaise des « *Texte und Untersuchungen* » allemands de MM. Harnack et von Gebhardt. Les fascicules suivants contiendront: La « *Pascha* » de sainte Perpétue, par M. Robinson; l'*Oration dominicale* dans l'*Eglise primitive*, par M. F. Chase; Les *fragments d'Héraclite*, par M. A.-E. Brooks.

2) Voir l'annonce de sa découverte dans une des *Chroniques* antérieures t. XXII, p. 322.

C'est au printemps de l'année 1880 que M. Harris, au cours d'un voyage au Sinaï qu'il qualifie lui-même de *théologique*, découvrit dans un manuscrit syriaque du couvent de Sainte-Catherine, au milieu de nombreux traités anciens, entiers ou fragmentaires, « l'Apologie composée par Aristide le philosophe devant le roi Hadrien concernant l'adoration de Dieu tout-puissant ». De retour en Europe une nouvelle surprise lui était réservée. Comme il avait communiqué à M. Arncliffe Robinson les épreuves de sa traduction, celui-ci lui assura bientôt qu'il venait, à son tour, de découvrir le texte grec en parcourant une traduction latine de la *Vie de Barlaam et Josephat*, un cours de recherches entreprises à la Bibliothèque de Vienne pour retrouver un ancien manuscrit de la Passion de sainte Perpetue. L'histoire, on le voit, tient presque de roman.

La légende de Barlaam et Josephat (ou Joseph) est bien connue. Quand le jeune prince Josephat eut été converti au christianisme par le moine Barlaam, malgré les pressions de son père, Abenner, celui-ci s'avisa d'une stratagème pour détourner son fils de la foi nouvelle. Il embaucha un vieillard, nommé Nachor, qui ressemblait beaucoup à Barlaam, et le chargea de débattre la cause chrétienne dans un débat public, afin que la faiblesse de son argumentation couvrit de honte le jeune prince et assurât la victoire de la partie adverse. Mais, au moment de prendre la parole, Nachor, comme jadis le prophète Balaam, fut subjugué par une puissance supérieure qui l'obligea à parler, tout autrement qu'il ne se le proposait. Il prononce un discours admirable en faveur du christianisme et tout le monde se convertit. Or, l'auteur de la légende ne s'en est pas mis en frais d'imagination. Le discours de Nachor c'est tout simplement l'Apologie d'Aristide, avec les modifications que la situation impose ou qui ont paru commandées à l'auteur. Et voilà comment les nombreux lecteurs de la légende jadis très populaire de Barlaam et Josephat, lisent depuis longtemps l'Apologie perdue d'Aristide, sans plus s'en douter que M. Jourdain ne se doutait qu'il parlait en prose.

Désormais nous possédons ainsi trois textes de l'Apologie : — 1^{er} un fragment du version arménienne qui comprend à peu près la sixième partie du document syriaque et qu'il couvrait, comme le veut M. Harvach, de lire dans la tradition allemande reproduite dans nos « Texte und Untersuchungen » (I, 4 p. 110 sq.) ou dans la traduction anglaise de M. Copleston, publiée par M. Harris, et non dans la traduction latine très défectueuse des Méhitaristes; — 2^e la version syriaque découverte par M. Rendel Harris dans un manuscrit qui paraît remonter au VII^e siècle; — 3^e le texte grec du discours de Nachor dans la *Vie de Barlaam et Josephat* dont il faudrait faire une édition critique.

Est-ce à dire que nous ayons maintenant l'Apologie complète du philosophe athénien et qu'il soit possible d'en établir le texte intégral? Il suffit d'une rapide comparaison des trois documents pour s'assurer du contraire. Ils se ressemblent d'assez près pour que l'on puisse affirmer qu'ils sont trois versions d'une même œuvre, mais aucun des trois ne saurait passer pour la reproduction fidèle

du texte primitif. La version arménienne, nous l'avons déjà dit, porte des traces manifestes d'interpolation, aussi bien dans le manuscrit utilisé par les Méthodistes que dans celui d'Nikschmarz, traduit par M. Gerybaut. La version syriaque est à peu près de moitié plus longue que le texte grec, non seulement à cause de la proximité du traducteur, mais encore par suite d'adjonctions et de modifications perpétuelles. Enfin il est évident que le texte grec a subi des coupures et des altérations pour être adapté au cadre factice dans lequel l'auteur de la *Vie de Barlaam et Joseph* l'a inséré. Les divergences sont parfois très importantes. Ainsi, au chapitre II, l'arménien et le syriaque distinguent quatre races d'hommes, les Barbares, les Grecs, les Juifs et les Chrétiens, tandis que le grec n'en compte que trois, les adorateurs des faux dieux, les Juifs et les Chrétiens, et subdivise le premier groupe en trois groupes : les Chaldéens, les Grecs, et les Égyptiens; il est vrai que le syriaque intercale un paragraphe sur les Égyptiens au milieu du développement qui concerne les Grecs, quoiqu'il ne les ait pas mentionnés dans sa classification. L'argumentation par laquelle l'auteur cherche à établir l'erreur des Grecs qui adorent les éléments *voies au lieu d'adorer le Créateur*, est au fond la même dans le syriaque et dans le grec, mais le grec a un paragraphe sur l'adoration du ciel qui manque totalement au syriaque. Au contraire ce qui concerne la dévotion de l'est et du vent est notablement plus développé dans le syriaque. Le grec récite le culte du soleil et de la lune; le syriaque passe la lune sous silence. Plus loin les différences ne sont pas moins considérables; ainsi dans le chapitre XX sur les Juifs et dans le chapitre XXI sur les Chrétiens. Il y a eu ici des transpositions dans le syriaque et des impressions dans le grec. Le grec ne donne qu'une partie du syriaque et celui-ci, justement ici, ne considère d'authenticité, ou tout au moins de haute antiquité très remarquable. Jamais un auteur du *VI*^e ou *V*^e siècle, venant de son propre point, n'aurait donné une pareille description des chrétiens. M. Armitage Robinson, malgré sa tendance toute naturelle à exagérer la fidélité du texte renversé par lui, est lui-même obligé de le reconnaître.

Il est encore une observation sur laquelle l'insiste, parce que les éditeurs et les critiques ne semblent jusqu'à présent en avoir insuffisamment apprécié l'importance. L'arménien et le syriaque ont tous deux, après la mention des quatre races d'hommes une phrase détachée, sans aucun rapport avec ce qui précède ou ce qui suit : « le spirituel appartient à la Divinité, l'igné aux anges, l'humide aux démons et le terrestre à la race des hommes ». L'arménien s'arrête après ces mots; le grec ne les a pas. Comme les textes arménien et syriaque sont indépendants l'un de l'autre, il faut admettre qu'ils ont reproduit tous deux cette phrase d'après une tradition grecque ancienne. Il est inadmissible, d'autre part, qu'elle y ait été insérée comme nous la lisons maintenant. Elle devrait servir d'introduction à une sorte de description de l'univers selon les chrétiens, d'après les idées qui avaient cours dans la société hellénistique et que l'on retrouve à beaucoup plus haute tension dans un grand nombre de spéculations gnostiques.

Qu'il en soit de cette hypothèse, je crois que cette phrase égarée attend l'existence de fragments aujourd'hui perdus et que, par conséquent, nous ne saurions prétendre présenter encore l'Apologie complète ni peut-être, ni pour le fond. De l'attesté nous n'avons qu'un fragment de caractère. Le syriaque se lit dans un manuscrit qui renferme des extraits. Le grec est certainement écourté. Aucun des sources actuellement accessibles ne fournit donc un tout complet, mais c'est la version grecque qui se tient le mieux.

Les textes remis au jour par MM. Rendel Harris et Robinson n'en ont pas moins une très grande valeur, d'abord parce que dans les parties ainsi conservées jusqu'à nous la comparaison du grec et du syriaque permet de reconnaître, tout au moins pour le fond, une œuvre authentique — et cette reconnaissance devient encore plus précise dans le fragment du début pour lequel l'attesté offre un troisième terme de comparaison. De plus, l'Apologie telle qu'elle nous la restitue n'est en aucune façon dénuée de valeur historique. Sans doute, on n'y trouve pour ainsi dire pas une seule idée, pas un seul argument qu'on ne nous fasse déjà connaître du fait des autres apologètes. Mais n'est-ce dans rien que de retrouver le plus ancien document de cette controverse chrétienne contre le paganisme, de connaître comment dès le début les chrétiens instruits portaient l'attaque sur les mêmes points qui devaient servir d'objectif à leurs successeurs? Il y a dans cette Apologie d'Aristide une simplicité, une clarté, une assurance morale qui la distinguent avantageusement de beaucoup d'autres, qui sont moins un témoignage qu'un plaidoyer. Je relève particulièrement la sobriété exiguë des démonstrations théologiques et l'absence totale de digressions exotiques à l'effet de retrouver dans l'histoire évangélique dans l'ancien Testament. Pour un lecteur moderne il y a une véritable satisfaction à se pas rencontrer à chaque ligne les énormités historiques et philologiques dont les auteurs chrétiens des premiers siècles ont si prodigés, et dont s'imaginaient que les fibres capées de la haute société à l'époque des Antonins n'étaient pas moins que nous choquées, alors même que pour d'autres salons.

Aristide commence par déclarer qu'il faut adorer le Créateur et non la créature. Il décrit en termes simples et élevés, où l'on reconnaît l'honnête qui a la Platon, la souveraineté de Dieu. Puis il montre l'erreur des Barbares, des Grecs, des Egyptiens. Les uns adorent le ciel, la terre, l'eau, le feu, le vent; les autres le soleil et la lune. Toutes ces œuvres de Dieu sont changeantes, vaines; elles ne peuvent être Dieu. Les Grecs, plus intelligents, se sont avancés davantage dans l'erreur en voulant la perfectionner. Ils ont attribué à leur dieux toute sorte d'aventures grotesques et humiles et ils y ont puisé des leçons qui ont été fautes à leur propre morale. Suit une énumération de dieux avec les légendes qui les déshonorent. De même pour les Egyptiens. Les spéculations des philosophes et des sages sont la condamnation des dieux grecs. « Comment les sages et les esprits sages des Grecs n'ont-ils pas compris qu'on établissent les lois? Ils se jugeaient eux-mêmes? Si les lois sont justes, leurs dieux sont loyaux.

à fait injustes, puisqu'ils font ce qui est contraire aux lois.... Si les dieux ont bien agi, les lois sont donc injustes, puisqu'elles ont été établies contrairement aux dieux. Mais non, les lois sont bonnes et justes; elles font ce qui est bon et sévèrent ce qui est mal. Ce sont les erreurs de leurs dieux qui sont immortelles » (ib. xiii).

Les Juifs ont compris le Dieu unique et créateur, mais ils lui ont été infidèles (la version syriaque est ici beaucoup plus favorable aux Juifs); ils ont des leurs prophètes; ils se sont mis à rendre un culte aux anges et à observer les sabbats et autres cérémonies (ont seulement dans la version syriaque). Enfin ils ont livré le Fils de Dieu à Pilate pour qu'il fût crucifié.

Le chapitre xv, relatif aux chrétiens, mérite d'être cité en entier, malgré la longueur de la citation; c'est un petit tableau, simple et achevé, de l'idéal chrétien primitif, non mélangé par le gnosticisme et encore pénalisé d'une exécution évangélique. Je suis ici la texte syriaque d'après la traduction de M. Harnack : « Et maintenant, ô prince, en travaillant et en cherchant, les chrétiens ont trouvé la vérité et, comme nous l'avons compris de leurs écrits, ils sont plus près de la vérité et d'une connaissance exacte que les autres peuples. Car ils connaissent Dieu et croient en Lui, le Créateur du ciel et de la terre, en qui sont toutes choses et de qui procèdent toutes choses. Et il n'y a pas d'autre dieu que son « *soi-même* », et c'est de celui-ci qu'ils ont reçu les commandements qu'ils ont gravés dans leur cœur, qu'ils observent dans l'espérance et dans l'attente du monde à venir. Voilà pourquoi ils ne commettent ni adultère, ni fornication; ils ne portent pas de faux témoignages; ils ne retiennent pas un dépôt et ne envoient point ce qui ne leur appartient pas. Ils honorent père et mère; ils font du bien au prochain et quand ils sont jugés ils jugent avec équité. Ils n'abuse pas d'holocaustes humains et ce qu'ils ne voudraient pas que les autres leur fassent, ils ne le font à l'égard de personne, et ils ne mangent pas de la chair sacrifiée aux idoles, parce qu'ils sont sans souillures. Et ils consacrent ceux qui les rendent malheureux et s'en font des amis, et ils font du bien à leurs ennemis, et leurs femmes, ô prince, sont pures comme des vierges et leurs filles modestes. Les hommes s'abstiennent de toute union illégitime et de toute impureté, dans l'espérance de la récompense qui est à venir dans un autre monde. Quant à leurs serviteurs ou leurs esclaves, quand à leurs enfants lorsqu'ils en ont, ils les poursuivent de se faire chrétiens par amour pour eux. Et quand ils le sont devenus, ils les appellent indistinctement frères. Ils n'adorent pas de dieux étrangers. Ils vivent en toute bonté et avec douceur et il n'y a point de fraude en eux, ils s'aiment les uns les autres. Ils ne se détournent pas des veuves et ils sauvent l'orphelin des mains de celui qui lui fait violence. Celui qui a donné à celui qui

1) Le grec est ici difficile : « ils connaissent Dieu, créateur et débiteur de toutes choses, en son fils unique et son saint esprit et ils n'adorent pas d'autre dieu que celui-ci; ils ont les commandements du Seigneur Jésus-Christ inscrits dans leur cœur. »

n'a pas, avec générosité. Et quand ils voient un étranger de l'apporter à leur domicile et se réjouissent de lui comme d'un vrai frère; car ils ne donnent pas le nom de frère à ceux qui leur tiennent par les liens du sang, mais à ceux qui sont unis avec eux en esprit et en Dieu. Mais quand un de leurs parrains qu'elle se moule et que l'un d'eux le voit, il va à ses humiliaisons selon ses ressources; et quand ils apprennent qu'un des leurs est emprisonné ou qu'il souffre pour le nom de leur Messie, tous pourvoient à ses besoins et c'il est possible qu'il soit mis en liberté, ils le délivrent.

« Et s'il y a parmi eux un homme qui soit pauvre ou qui soit dans le besoin et qu'ils n'aient pas abondance de nourriture, ils prêtent deux ou trois pains afin de pouvoir donner au malheureux la nourriture indispensable. Et ils observent scrupuleusement les commandements de leur Messie. Ils vivent immédiatement et sobriément, comme le Seigneur leur Dieu l'a ordonné. Chaque matin et à toute heure, à raison de la bonté de Dieu envers eux, ils le louent et le glorifient et lui rendent grâce pour leur nourriture et leur boisson. Et si quelque-juste parmi eux s'en va de ce monde, ils se réjouissent et rendent grâce à Dieu et ils suivent son corps, comme s'il se déplaçait d'un endroit à un autre. Et quand un enfant leur est né, ils glorifient Dieu, et si, au contraire, il meurt dans l'enfance, ils lamentent librement de ce qu'un être ait passé sans péché à travers le monde. Et s'ils voient au contraire qu'un des leurs est mort dans une impie et dans son péché, ils pleurent amèrement à son sujet et se lamentent sur celui qui marche à la passion. Telle est la disposition de la loi des chrétiens, à peine; telle est leur morale.

« Et hommes qui connaissent Dieu, ils lui adressent des requêtes qu'il soit favorable pour lui d'augmenter et pour eux d'amoindrir, et c'est ainsi qu'ils accomplissent le cours de leur existence. Et comme ils ont reconnu la bonté de Dieu envers eux, c'est en considération d'eux que la bonté qui est en ce monde s'y répand. Et en vérité ils sont du nombre de ceux qui ont trouvé la vérité et s'en préoccupent et en le cherchant et, pour enfant que nous ayons de la compréhension, nous avons compris qu'ils seuls sont près de la connaissance de la vérité.

« Mais les hommes sages qu'ils accomplissent de ne les aient pas dans les oreilles de la multitude et ils prennent soin que personne ne les voie et ils cachent leur amour comme celui qui a trouvé un trésor le cache. Et ils s'efforcent de devenir justes comme des gens qui espèrent voir leur Messie et recevoir de lui (la réalisation) des promesses de grande gloire qui leur ont été faites.

« Mais, à eux, leurs dires et leurs pratiques et la gloire de leur condition et leur espérance d'une récompense à venir qu'ils attendent dans un autre monde selon les agissements de chacun d'eux, tout cela se fait pour l'apprentissage de leur être. Il nous suffit d'avoir fait connaître sommairement à la Majesté ce qui concerne la condition et la vérité des chrétiens. Car leur enseignement est vraiment grand et admirable pour celui qui est disposé à l'examiner et à le com-

grecque. *Le scribe et peuplé est un nouveau peuple et il y a en lui quelques choses de divin* » (ib. xxi et xii de la section syriaque).

MM. Haniel Harnack et Rudowicz, surtout le dernier, ont dépensé beaucoup d'érudition pour établir des rapports de dépendances entre l'Apologie et les écrits du même auteur par Celse, les livres du Nouveau Testament, la *Didaché* et le *Corymbus Petri*. Il faut beaucoup se défier de ces rapprochements qui consistent dans l'usage d'un même lien commun ou dans l'emploi d'un mot usuel et qui ne prouvent rien du tout. Mais la ressemblance entre l'idéal du chrétien tel que le décrit Aristide dans le fragment cité et l'enseignement de la *Didaché* saute aux yeux. Incontestablement l'auteur de l'Apologie comme celui de la *Didaché* se sont inspirés de l'enseignement des Deux Voies, dont nous retrouvons un autre schéma dans l'Épître de Barnabas, et cela seul suffirait pour établir la haute antiquité de notre document. Rien de plus instructif pour la reconstitution du l'histoire morale du christianisme primitif que cette nouvelle confirmation de la persistance d'un enseignement moral, évangélique, sous les débauchements de la théologie naissante dans le gnosticisme. Et cette fois, ce n'est plus un homme, un homme du commun qui nous apporte son témoignage. C'est un philosophe, un Athénien, un des premiers chrétiens lettrés.

Pour l'histoire du dogme on peut l'histoire du *Logos* le nouveau texte n'a que peu de valeur. Aristide revient à plusieurs reprises l'empereur aux Écritures des chrétiens, notamment au chapitre xx où il parle de la Sainte Écriture appelée évangélique par les chrétiens. Il semble aussi connaître l'Épître aux Romains et l'enseignement de Paul, mais il n'y a là rien de plus que des généralités. M. Haniel Harnack s'est donné beaucoup de peine pour reconstituer le symbole de la foi telle que la conçoit Aristide : « Je crois en un seul Dieu, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ, son Fils... né de la vierge Marie. Il fut transpercé par les Juifs; il est mort et a été enterré. Le troisième jour il est ressuscité; il est monté au ciel; il reviendra pour juger. » Nous ne trouvons rien là de nouveau, ni surtout rien de bon. Aucune trace de symbole. Ce n'est pas sans peine que M. Harris reconstitue ce maigre symbole avec des éléments épars dans toute l'Apologie. Le fait est que rien n'est plus loin de l'esprit de l'apologues que les préoccupations théologiques.

M. Harris est beaucoup plus bon, lorsqu'il établit que l'Apologie d'Aristide n'a pas été adressée à l'empereur Hadrien, comme le veut Rusche, mais à Antonin le Pieux. La lettre syriaque, dans le manuscrit de Sinait, a pour titre : *Apologie faite par Aristide le philosophe devant Hadrien le roi concernant l'abolition de deux lois pénales*, mais immédiatement après on lit : *César Titus Hadrienus Antoninus, augustus et clementis, de la part de Marcianus Aristides, philosophe d'Athènes*. La première surimpression est évidemment le fait de la tradition Hétérodoxe. La seconde a d'autant plus de valeur que le scribe n'a pas compris la contradiction avec la première, et qu'il a simplement transcrit ce qu'il avait sous les yeux. Il a si peu compté ses traits qu'il a mis un point de séparation

après le mot « *Diva* » du premier titre et rapporté par conséquent l'adjectif « *imperator* », au mot « *César* ». De plus il a pris les noms *Augustus* et *Pius* (*Julius*) et *Hadrianus* pour des adjectifs communs et les a traduits par « *augustes* » et « *adéments* », mais on les mettrait au pluriel. Il a donc supposé qu'il s'agissait de deux empereurs à la fois. M. Harris dissout et résout fort bien toutes ces difficultés. Je ne saurais cependant admettre sans réserve sa thèse que l'*Apologie* a certainement été adressée à l'empereur Antonin. L'association des noms *Hadrianus Antoninus* n'a rien de choquant, c'est vrai; Antonin portait le nom d'*Hadrien* depuis qu'il avait été adopté par lui; elle explique l'erreur d'Eusèbe; en voyant les deux noms, il n'a retenu que celui d'*Hadrien*. Il s'en est suivi pas moins qu'Eusèbe n'est pas le seul témoin en faveur de l'adresse à Hadrien. La version arménienne porte également ce nom et la version syriaque elle-même a une première souscription qui établit tout au moins l'existence d'une tradition littéraire bien forte en faveur de cette attribution. Or, nous l'avons vu, ces deux versions sont indépendantes l'une de l'autre. Le sous-titre syriaque, si mal rendu par le traducteur, a-t-il une autorité suffisante pour annuler l'ensemble des témoignages contraires? Il n'est plus même certain que l'empereur Hadrien vint à deux reprises à Athènes, en 128-129 et en 130-131. Au contraire, M. Harris est obligé de postuler un séjour d'Antonin en Orient qu'il ne peut appuyer d'aucune attestation historique. Sans doute il a très fortement ébranlé l'opinion traditionnelle, fondée sur le témoignage d'Eusèbe, mais il ne me semble pas avoir réussi à substituer définitivement Antonin le Pieux à l'empereur Hadrien.

JEAN RÉVILLÉ.

La Migration des symboles, par le comte GOSLET d'ALVIELLA. — Paris, Laveur, éditeur, 28, rue Bonaparte, 1891.

Le livre de M. le comte Goslet d'Alviella n'est pas le produit d'une conception irréflexible, il a soin de nous en avertir dans sa préface. La plupart des chapitres ont paru dans des périodiques, où ils ont été accueillis avec la faveur amicale à un certain qui a fait une étude spéciale des sujets qu'il traite. C'est après les avoir étudiés à nouveau, après avoir tenu largement compte des observations que cette première publication lui avait attirées de la part de certains critiques bienveillants, qu'il a apporté des modifications à ses propres vues, par des recherches subséquentes réfléchies dans un travail d'ensemble.

Le sujet du livre est à l'ordre du jour; on est enclin à l'étude des symboles par les découvertes incessantes de l'archéologie et de la philologie — l'archéologie qui apporte à chaque instant des monuments nouveaux — et la philologie qui en facilite l'interprétation. Combien l'étude des symboles est différente de

ce qu'elle était entretenir; les mystères ne menaçaient pas, mais, pour les interpréter, l'Égypte seule aurait pu le tenter; je m'explique.

Naturelles les symboles de l'antiquité se posaient devant nous, sculptés sur le marbre ou le gruit comme des dogmes dont rien ne venait nous révéler le sens. Les inscriptions non moins cryptiques ressemblaient muettes. Il fallait lire les papyrus égyptiens; déchiffrer les briques de Ninive et de Babylone pour saisir ce que l'écriture de ces civilisations pouvait nous apprendre de leur passé. Champollion, Grotefend, Harouf, Rawlinson s'en sont chargés. Les hiéroglyphes et les écritures cunéiformes nous ont alors dévoilé l'histoire de longues dynasties oubliées, et, avec cette histoire, leur religion et leur culte. Nous avons maintenant ce que veut dire l'homme dressé sur un lion royal, le dieu aux déploys sur la façade d'un palais ou d'un temple. Emouragé par une première succès, on a compris la voie à suivre. Les nombreuses interprétations basées sur des traditions supposées ont été abandonnées; mais est-ce à dire que la science moderne ait tout épuisé? Ce siècle qui finit serait-il réduit à répéter l'écho des paroles qu'on entendait au commencement, et que les érudits de l'antiquité avaient déjà prononcées? « La science est achevée, disait-on, il ne reste à l'avenir qu'à en ramasser les éléments épars. » On s'aurait aujourd'hui proclamer cette doctrine comme un axiome au moment où de toute part on annonce de nouvelles découvertes.

M. Goblet d'Alviella étudie les symboles et leurs migrations à compris ce qu'il est en droit d'attendre de la science qui, à toutes les époques, ne nous permet pas des solutions provisoires; toutefois, on voit qu'une pensée élevée le présume et qu'il s'élève au delà ce que le symbole peut nous révéler sur l'existence de Dieu et sur nos destinées. Voici comment il procède :

M. Goblet d'Alviella indique avec beaucoup de justesse ce qu'il y a de stable et de mobile dans les représentations figurées qui, sous la même forme, expriment quelquefois les choses les plus diverses, et qui, sous le divers des formes, expriment souvent la même chose. Il nous dit d'abord ce qu'on doit entendre par un symbole; c'est un signe qui peut être la représentation et non la reproduction de l'objet. Dans tous les cas, ces signes frappent les yeux, parlent à l'intelligence; et pour tous, ils doivent exprimer avec clarté une pensée commune. Le premier langage des peuples se traduit par un symbole; l'écriture est un symbole sous les formes les plus diverses, mais qui toutes se font comprendre.

Si certains symboles ont pu surgir momentanément dans la pensée des peuples les plus divers et s'importer aux uns une signification idéologique, d'autres, nées sur un point déterminé, par un besoin local, ont rayonné par la guerre ou le commerce et se sont propagées en changeant quelquefois de forme et de signification, et bien que, lorsqu'on les rencontre ainsi déguisées sur des points différents, il est impossible de reconnaître leur origine et leur signification premières. Cette migration des symboles est toute naturelle et c'est ainsi que les

histoire se tient parfois à l'histoire du développement de la pensée humaine dans sa plus haute expression.

Pour pénétrer le sens des symboles, il faut pouvoir assister à leur formation, à leur création, et comprendre dans leur migration les différentes phases qu'ils ont traversées. Nous connaissons la signification du drapau, du blason, parce que nous avons le sens qui a été dans des langues à la forme du type, à la disposition des couleurs. Ces symboles ont été créés, pour ainsi dire, sans nous yant, et nous en avons appris l'histoire. Mais lorsque nous ignorons l'origine d'un symbole, lorsqu'il s'est modifié à notre insu, lorsque sa forme s'est altérée, lorsque sa signification première a changé, comment, en partant de cet instant, s'aventurer sans guide à la recherche de son origine? n'est-ce pas se lier à des conjectures fragiles, au milieu des hypothèses les plus téméraires? Nous aurons comment en cet état à comprendre les écritures figuratives et comment, lorsqu'elles se sont altérées, on a retrouvé la valeur du symbole primitif. En Egypte, quand on a deviné que les noms de Déréous et de Ptéous du texte grec devaient se retrouver dans le cartonnage égyptien du texte de Rosetta, on a été sur le vrai qui serait semblable à la lecture des hiéroglyphes. En Assyrie, des faits analogues ont amené le déchiffrement des écritures cunéiformes.

Il faut toujours et surtout qu'un mythe, une tradition, un texte poétique, nous aident pour retrouver le sens d'un symbole oublié et pour comprendre sa migration.

M. Goblet d'Alviola n'a rien de tout cela et nous n'avons rien à lui apprendre de ce côté; aussi, il ne propose pas une synthèse du symbolisme, mais une étude consciencieuse de certains symboles qui lui paraissent dignes du plus grand intérêt. Leur haute signification, leur rôle dans le développement de l'idée religieuse des peuples ont surtout attiré son attention; voilà pourquoi il étudie tout particulièrement la croix gammée, la croix en déhais du christianisme, l'arbre sacré, le glaive éilé. On voit que derrière chacun de ces symboles la même pensée le préoccupe; aussi nous ne le suivons pas dans l'analyse qu'il consacre à chacun d'eux; nous nous arrêtons, comme exemple, à celle qui a trait à la croix gammée dont l'usage a été si répandu, et dont la signification est encore si obscure; nous suivrons ainsi la méthode que l'auteur apporte dans ses recherches, et nous pourrions en apprécier les conséquences.

M. Goblet d'Alviola examine les différentes formes de la croix gammée. C'est, d'abord, la croix grecque dont chaque branche recourbée à l'extrémité prend la forme d'un gamme; on la dit *gastée*, quand les extrémités se terminent en pointe; à *wicket*, quand les branches, après s'être brisées une première fois, se replient sur elles-mêmes, soit en dedans, soit en dehors; enfin elle prend le nom de *tétracelle* quand les branches s'arrondissent ou se recroisent. C'est un des symboles les plus répandus; on en trouve l'image dans les runes de la Truie, en Grèce, à Cypré, à Rhodes, dans l'Inde du nord; plus tard, dans les catacombes, en Suisse, dans la Grande-Bretagne, dans la Gaule, en Belgique

en Irlande, en Écosse, en Sicile, au Danemark, parmi les Slaves et les Finnois, au Caucase, chez les Perses et dans l'Inde; on en trouverait plutôt les pays où on ne la trouve pas, c'est-à-dire, en Assyrie, en Phénicie et en Égypte.

Et maintenant que signifie ce symbole? Les réponses sont nombreuses. La croix gammée ne peut être un simple ornement; sa présence sur des autels, des vases funéraires, des pierres tombales, des idoles, des vêtements sacerdotaux, atteste suffisamment qu'elle a eu partout en Europe, comme en Asie, un caractère religieux : amulette, talisman, phylactère. Quelques auteurs ont attribué à la croix gammée une portée magique, un indice de sexe? D'autres y voient un monogramme où l'un ou de quatre caractères correspondants à nos lettres S, U, T, I. Quelques-uns y ont trouvé une représentation de l'eau ou du soleil, de la foudre ou du feu, symbole de l'air. Après tant d'hypothèses, M. Gauthier d'Alvielle s'est présenté que comme une signification probable mais du rayonnement solaire.

Est-il plus facile de déterminer le pays où ce symbole a pris naissance? On le trouve, en outre, dans les contrées les plus diverses et les plus éloignées les unes des autres, entre lesquelles toute communication directe paraît impossible. M. Gauthier d'Alvielle propose comme points extrêmes les pays situés entre l'Hellaspont et le nord de l'Italie? Le champ est vaste et peu précis; j'aimerais tant voir qu'il indique quand il reconnaît que le symbole de la croix gammée est exclusif du sol du globe entier, ou de la croix seule, sans cependant en tirer la conséquence que ce symbole peut avoir la même signification que les deux autres.

Nous avons dit que les symboles voyagent, se déplacent, qu'ils subissent une véritable migration. Il est bien rare que, pendant ces pérégrinations, ils conservent leur pureté. Ils peuvent subir deux sortes d'altérations, dans la forme, dans la signification : 1° Dans la forme, quand un symbole passe aux mains d'artistes ignorants qui le défigurent et le propagent à mesure de sa valeur esthétique ou de son originalité, sans égard à son caractère d'origine. Telle la croix gammée que les balthiques achètent fréquemment à Hambourg, et qui est la reproduction d'antiques fibules trouvées dans un camp romain. 2° Dans la signification, quand on applique au symbole une idée qu'il ne pouvait avoir à son origine; ainsi par exemple, si nous étudions en Chaldée les représentations d'Ishtar entre deux lions, nous lui trouvons une autre signification dans le symbolisme de la Perse où un dyavolo échaménide remplace Ishtar; puis il devint, au moyen âge, l'image de Daniel dans la fosse aux lions.

Les symboles ainsi incompris et défigurés donnent lieu à de nouvelles conceptions plus inexactes et plus déformées encore. Les premiers chrétiens voyaient le coq dans toutes les figures qui présentaient une intersection de deux lignes : l'arc-en-ciel, le saut et la vergue, l'entendant, la charrette, l'homme qui nage, l'oiseau qui vole, etc. Quand les chrétiens commencèrent à reproduire dans les manuscrits les scènes de l'Ancien Testament et les paraboles du Nou-

reux, ce fut à l'art classique qu'ils empruntèrent leurs représentations : Mercure Crispinus fitrait le type de Bon Pasteur; Orphée, approprié aux animaux aux moments de sa lyre, devint le symbole du Christ et de sa passion; Elysée, enchaîné au mât du navire pour résister au chant des Sirenes, fut le Christ affaiché à la croix pour décapier le tournaïse. Ces transformations, et autres de même nature, sont fréquentes toutes les fois qu'il y a une analogie suffisante entre l'interprétation ancienne et nouvelle pour justifier le passage de l'un à l'autre.

La croix gammée a subi toutes ces transformations et toutes ces affections, voilà pourquoi sa signification première nous échappe, et M. Goblet d'Alviella entrevoit derrière ce symbole l'expression de l'idée suprême qu'il cherche à découvrir à travers beaucoup d'autres, mais il est d'une réserve que nous ne saurions trop louer dans les conclusions auxquelles son étude le fait arriver. Après avoir passé en revue les additions de la croix gammée et ses longues migrations, nous sommes à constater avec lui l'impuissance d'expliquer par les seuls secours de notre imagination le rôle et la signification des symboles dont la connaissance nous serait la plus utile.

Nous n'avons pas suivi M. Goblet d'Alviella dans l'étude des symboles annulaires qui peuvent venir compléter étroitement, sans nous compromettre, parce qu'ils ne touchent pas au mystère de nos destinées. Un essai nous intéresse ardemment, car quelle que soit sa forme, il aura toujours la même signification et c'est cette signification qui nous échappe. C'est en vain que l'homme s'épuise à formuler des hypothèses, à noter son guide pour créer des théories, nous ne pourrions pas mieux faire que de répéter, après M. Goblet d'Alviella, ce qu'il dit des travaux de ceux qui ont voulu pénétrer le sens mystérieux de la croix gammée. « Pour résoudre, dit-il (p. 46), nos théories à leur juste valeur, il suffit de montrer que ce sont des conjectures sans point d'appui dans l'histoire. Quand celle-ci commence à lever la voile qui dissimule les origines des Grecs, des Latins, des Germains, des Celtes, des Slaves, des Hindous et des Perses, nous trouvons les peuples adorer les mêmes numéros qu'ils entrevoient derrière les principaux phénomènes de la nature, rendus en suite à la multitude des esprits, et s'adonnant à toutes les pratiques des religions inférieures avec ça et là des signes de poésie et de spiritualité qui étaient comme l'aurore et la promesse de leur haut développement religieux. Il est vraisemblable que déjà avant la période historique ils avaient des fétiches, peut-être même des idoles, à l'instar de ces grossières images qu'on retrouve à l'origine de l'art grec; mais il est peu probable qu'à l'âge bien autrement lointain de nos premières sépares on eussent possédé des symboles, c'est-à-dire des signes idéographiques, des figures qui représentaient la divinité, sans pourtant en être l'image ni le réceptacle. »

B. LINDS. — *De Jano summo Romanorum deo.* — Lund, Fr. Berling, 1891, in-4, p. 54.

Janus est considéré d'ordinaire comme le gardien et le protecteur des portes, des passages, des ouvertures dans les maisons et dans les édifices publics. Ainsi pressentie, cette croyance est fautive, suivant M. Linds, et de pure imagination. La ressemblance des mots *janus*, *janua* et *Janus* a produit cette erreur. Dans le cas présent les écrivains anciens ont provoqué une fois de plus leur ignorance en matière d'étymologie et voulu ridiculiser une véritable divinité. En fait, Janus occupe dans le panthéon primitif de Rome une situation très élevée.

Pour démontrer cette thèse, l'auteur s'adresse tout d'abord au nom du dieu. Il le rattache à la racine *dis*, qui se retrouve dans *dis*, *diuus*, *Jovis* (Dieux) *Disce*; car il existe des exemples de la forme *divinus*. Nous pourrions dès lors appeler Janus plutôt le dieu de la lumière, le dieu céleste. De cette même racine sortent les mots *janus* et *janua*, dont le sens à l'origine serait : *éclaircir* par soi-même la lumière. En français, par exemple, *jour* et *ouverture* s'ont-ils pas perdus une même racine? *Janus*, *janua* et *janua* sont donc dans un rapport étroit, mais tout différent de celui qu'on reconnaissait jusqu'à présent. Lors d'une des deux autres mots, *janus* a été formé en même temps qu'eux, sinon avant eux. — Cette difficulté évanouie et le nom expliqué, M. Linds essaie de déterminer avec exactitude quelle était la nature du dieu. Il l'identifie avec le dieu qui éclaire tout l'univers. Comme *Quirinus*, Janus serait dans le premier principe et le premier ordonnateur du monde, d'où le surnom de *Cereus* (révélateur) que lui décerna le Sénat des Sabins, et celui de *pater* qui lui est presque toujours appliqué par les anciens. Les Romains eux-mêmes, sans bien s'en rendre compte, reconnaissent en lui l'auteur des dieux et la divinité suprême, puisqu'ils lui avaient consacré le premier mois de l'année, puisqu'ils l'invoquaient au commencement de toute entreprise, et, dans les sacrifices, avant les autres divinités. On peut même dissiper ces idées à travers le passage d'Ovide : et ce vers des *Fastes*, mis dans la bouche de Janus,

Me dicam capere — non enim mi parvus — apud omnes

est significatif entre tous. — Enfin les épithètes ordinaires de Janus, *obsecrans*, *instans*, *januarius*, *mansuetus*, *paternus*, *curator*, *obsecrans* et *patulus*, témoignent mal compris, désignent les uns le dieu effrayé, les autres le grand dieu adoré par Rome et principal protecteur de la ville.

Les diverses parties du système dont nous venons de retracer les grandes lignes se lient bien et forment un tout cohérent. Nous y reviendrons au point de vue des rapports entre Janus et Jovis, nous examinerons à trois reprises. Mieux vaudrait qu'on se une fois cette question et n'y plus revenir. Quant à la doctrine, elle est fort séduisante. Il est certain que si Janus eût été

simplement la disputer, on ne lui aurait pas rendu plus d'honneur qu'à Forculus ou à Lucullus. La vénération que lui ont, à toutes les époques, témoignée les Romains, nous force à croire que sa place n'était pas dans les derniers rangs de la hiérarchie divine.

M. Lindé a surtout étudié la personne du dieu. On démontrait que la part faite à l'histoire du culte et des monuments élevés en l'honneur de Janus fut moins restreinte. Les promesses du début ne semblent pas, sur ce point, avoir été tenues. Quelques lignes sur le Janus de la ville ne suffisent pas non plus à satisfaire les archéologues. Or, puisque l'auteur établit un parallèle entre la succession de Janus, Saturne et Jupiter, et celle de Quirinus, Romulus et Zeus, on est aisé à voir comment le premier dieu des Romains s'étant peu à peu effacé derrière ses deux remplaçants. D'après M. Monceaux, il semble que Jupiter eût la préférence sur les autres divinités, lorsque Tarquin le Superbe construisit le temple du Capitole. M. Lindé se borne à reproduire cette opinion en l'adoptant. N'y a-t-il pas moyen d'en saisir des nuances ? Si non, mieux vaut nous le dire sans détour.

Ces réserves devaient être faites au nom de l'archéologie. Cependant il est justifié de louer vivement la tentative de M. Lindé. Il a abordé un sujet difficile, ce qui est déjà un mérite; et il a traité, du moins en partie, cette obscure, énigmatique, c'est le plus souvent avec des arguments grammaticaux qu'il tente de résoudre le problème; mais ses arguments ont une réelle valeur. S'il ne dit pas tout, ce qu'il dit doit être pris en considération. Pour quel faut-il qu'un grand nombre de lignes d'impression interrompent d'une façon désagréable la lecture de ce bon travail?

Abb. AMMERT

E. NODDING. — **Tertullien**. — Gießen, Perthes; 1890; in-8 de x et 306 p. : 9 marks.

Il ne semble pas qu'il y ait encore aucune chose de nouveau à dire sur le grand polémiste africain qui inaugura la littérature chrétienne latine. Cependant l'originalité de ce puissant écrivain est telle qu'après l'avoir abordé, on ne se lasse pas de l'étudier; c'est de lui que nous pouvons dire qu'il ne nous lâche plus une fois qu'il nous tient. Tel a été le sort de M. Neufelchen. Depuis plusieurs années il s'est attaché à Tertullien. Quelques-unes des histoires de l'Eglise ont été scindées au hameçon doré de la première abstinence cartésienne en guise d'honneur, quoique des avants avertis d'une compétence incontestable, tels que Naudet, Haupt ou Holzinger, lui aient consacré de remarquables monographies. M. Neufelchen n'a pas voulu se reprendre au sujet tant de fois

rebatu et, malgré les réserves que la critique a le droit de faire valoir à l'égard du résultat, il n'y a pas lieu de lui reprocher sa hardiesse. Son œuvre ne sera pas inutile. Ce n'est pas une simple répétition de ce qui a été déjà dit, elle marque une étape dans le développement de nos connaissances scientifiques sur Tertullien.

M. Naidichon, en effet, ne s'est pas borné à refaire une étude approfondie, précieuse et minutieuse, des nombreux écrits du Docteur écrivain; il s'est inspiré du principe moderne qui a déjà renouvelé sur tant de points l'histoire ecclésiastique: au lieu d'étudier l'auteur isolé et en lui-même ou seulement dans son entourage corollaire, il l'a replacé dans la société antique, il s'est efforcé de faire revivre celui-ci, il a voulu saisir sur le vif les contacts perpétuels entre le chrétien et le monde païen; il a voulu de nous redonner, non plus seulement le portrait en pied du personnage, mais une image d'un Tertullien vivant dans le chahutement des réalités sociales de son temps. Et l'on jugera à quel point M. Naidichon a été consciencieux dans cette tentative de réanimation du passé, en apprenant qu'il a été tout exprès à Tunis, afin de respirer l'air que Tertullien respirait jadis.

Le résultat que nous rapporte l'auteur dans ce fort volume répond-il à la somme d'efforts qu'il a réalisés? Oui et non. Oui, en ce sens que nous y trouvons beaucoup d'éléments nouveaux, glanés par l'auteur dans les ouvrages d'archéologie ou d'histoire sociale du monde antique et mis au service de l'étudiant qui veut se familiariser avec Tertullien. Non, parce que le tableau qu'il fallut peindre avec ces excellents éléments, n'est pas encore fait. L'écrivain, le rédacteur, chez M. Naidichon, n'est pas à la hauteur de l'événement. Ce jugement, nous le craignons, ne lésèra pas de le surprendre, car il possède évidemment à un style dialogué. Mais c'est justement ce que nous lui reprochons. Il écrit une langue stérilisée, élimée, dans laquelle on retrouve par mal des détails et fort peu des qualités du genre de Tertullien lui-même.

De plus l'ouvrage n'est pas bien composé, ce qui est plus grave. Un travail n'est pas obligé d'être un stygion. Mais il a le devoir de se faire clairement comprendre et de résumer pour autant les résultats du travail analytique auquel il s'est livré lui-même. M. Naidichon suit l'ordre chronologique des œuvres de Tertullien. A chaque œuvre vient il examiner la place de l'œuvre dans la vie de son auteur, il explique la situation des chrétiens à laquelle le traité se rapporte, il en expose le contenu, il en dégage les renseignements relatifs à la pensée, la méthode, les connaissances de Tertullien et les témoignages portant sur la société païenne. Encore une fois, il y a là beaucoup d'observations très intéressantes, dignes d'être citées et qui assurent une valeur durable à l'ouvrage. Mais on comprendra aisément que cette méthode de description brève, qui tient plus d'un commentaire condensé que d'une histoire, ne soit pas favorable à la reconstitution d'une société disparue.

Il nous semble que M. Naidichon n'a pas suffisamment déterminé le cadre

rie de lecteurs auxquels il s'adresse, il vise la petite instead en général, aux toutes les questions délicates, spécialement les discussions chronologiques, et nous ne sommes pas toujours d'accord avec lui, surtout dans d'une façon sommaire. Le théologien, l'historien de profession nous renvoie aux articles de revue et surtout aux savantes recherches que l'auteur a publiées en 1898 dans les *Fests und Untersuchungen* de MM. Gabler et Hermann, sous le titre : *Die Abfassungzeit der Schrift des Tertullian*, rien de plus légitime. Mais alors pourquoi supposer connus du lecteur toute l'histoire du montanisme dont il est à peine fait mention, à moins que Tertullien n'y soit mêlé? pourquoi appeler l'empereur Héliogabale Apollon Verus? pourquoi développer de prétendues preuves des rapports de dépendance du Tertullien à l'égard de presque tous les auteurs chrétiens antérieurs ou contemporains? Il y en a de fort nombreuses, notamment ceux que M. Noddechen établit entre Tertullien et Minucius Felix, en qui il fait voir l'imitateur, non le modèle. Ailleurs les rapprochements sont exagérés. Ce défaut de composition est regrettable. Il nuit à l'effet. Il nous porte à en peu apprécier suffisamment combien le jugement de M. Noddechen est sain. Il a eu égard — ce qui est bien remarquable un historien attaché pendant plusieurs années à la vie d'un même homme — le parti pris favorable ou défavorable, il juge fort bien les rapports des auteurs romains et des chrétiens; il est reconnaissant le fort et le faible de Tertullien. Il a presque complètement évité de prendre ses hypothèses pour des certitudes, excepté dans les questions chronologiques où ses recherches antérieures ne nous ont pas entraînés en une partie. Bref, l'ouvrage mérite d'être lu et consulté; les études défectueuses de M. Noddechen, publiées antérieurement dans diverses revues, le méritent encore plus. Il est seulement fâcheux que l'auteur n'ait pas épargné aux lecteurs le peine de se faire pour eux-mêmes le portrait de Tertullien avec les éléments qu'il leur fournit.

Jean NÉVILL.

Le Génie : Essai de la science



LES TCHAMES ET LEURS RELIGIONS

(Suite et fin.)

VII

LES FUNÉRAILLES. LE CULTE DES ANCIÈRES

La crémation est généralement pratiquée chez les Tchames païens. N'en sont exceptés que les enfants morts avant l'âge de raison, ainsi que les cadavres des gens pauvres dont la famille n'a pas les moyens de subvenir aux frais d'une cérémonie que les sauges rendent très coûteuse; alors l'inhumation a lieu sans prêtres, la tête est placée du côté du sud. Aux yeux des Tchames la crémation, indispensable pour tout adulte, « détruit la chair et les péchés, la corruption physique et la corruption morale ».

A la fin de 1884, les funérailles d'une femme de condition, mère d'un sous-chef de canton de Panrang, me permirent de prendre des notes assez détaillées sur les pratiques usitées en pareille circonstance. Dans l'enclos de la famille de la défunte avait été élevé un hangar où fut déposé le cadavre revêtu de huit vêtements de cotonnade blanche superposés et roulé dans d'autres pièces de cotonnade formant une dizaine de couches autour du corps qui prenait ainsi l'aspect d'un gros rouleau. La tête seule restait dégagée quoiqu'elle fût couverte de suaires. Cette dernière toilette avait été faite par les Tchamons.

Le cadavre fut placé, la tête du côté du sud, sur une estrade en treillis de bambous élevée à un empan au-dessus du sol. Des bougies étaient allumées à la tête et aux pieds. Au-dessus une sorte de ciel de lit, recouvert de hautes étoffes à filaments d'or, sur-

mit un dais où pendaient des figures de perroquet et d'autres animaux en papier doré représentant les oiseaux qui doivent conduire l'âme de la défunte, disent les gens du peuple. Les Bashéh ou prêtres, convoqués, trempèrent des poites gubier de chaume de montagne, herbe que les Tchames appellent *calang* ou *atang*, les Khmèr *sebau*; c'est, je crois, le *kuça* des Indiens. Les baïes de chaume furent dressées tout autour du cadavre et devant le hangar. A côté du mort restaient préparés des vivres : riz, gâteaux, eau, arœ et bétel.

Depuis le jour du décès jusqu'à celui de la crémation, pendant tout ce laps de temps qui dure plusieurs semaines, un mois et quelquefois davantage, on doit tenir compagnie au défunt en faisant fesse et bombance aux frais de sa famille; les hommes, les femmes accourent de tous côtés pour le fêter. Les armes de parade, les sabres, les lances, les drapeaux décorent les cloisons du hangar funèbre. Les violons, flûtes, tambours et cymbales alternent pour accompagner les danses, égayer les festins, ou bien se taisent pour permettre de mieux entendre les rires et les plaisanteries de la joyeuse compagnie. Les prêtres : Bashéh, Tchamensi, Padjao, Kadhar, Medouon, ne laissent jamais le cadavre seul; de jour et de nuit ils l'assistent de leur présence et de leurs prières. Trois fois par jour aux heures habituelles des repas et aussi trois fois par nuit, dit-on, les Bashéh présentent ses repas au cadavre, quel que soit son état de décomposition. Les Tchamensi mettent alors la tête à découvert; ils le couvrent ou le découvrent depuis le décès jusqu'à la crémation. Les Padjao préparent son riz, son eau, les vivres et le bétel qu'on lui offre. Les Kadhar jouent du violon pendant ces repas funèbres. Les enfants et les petits-enfants du défunt s'abstiennent de manger de la chair pendant tout ce temps qui s'écoule entre le décès et la crémation. Les autres parents, les amis, les connaissances, tâchent de ne pas s'absenter au loin; ils s'abstiennent chez eux de tout divertissement et ils viennent fréquemment rendre hommage au cadavre en prenant part aux réjouissances qui ont lieu en sa présence.

Enfin quand les vers ont bien accompli leur œuvre repoussante

on songe à la crémation. Le jour étant fixé, les *Rashés* construisent un catafalque monumental d'où pendent de nombreuses figures d'os sacrés, de perroquets, de fleurs de bétel, de buffles, de dragons, de toutes sortes d'animaux en papier doré. On y dépose le cadavre recouvert de ses longs suaires. Les nombreux porteurs habillés de blanc se rangent à leurs places respectives. Les prêtres et gens de caste entourent le catafalque, tous, dans leurs vêtements blancs, tenant à la main une longue saane sur laquelle sont collées cinq bougies de cire; l'orchestre les précède, ils sont suivis par des pleureuses habillées de blanc et couvertes de longs voiles blancs. Enfin les gens du peuple, portant des drapeaux, ou armés de lances, de sabres, de haches de parade, sont disposés sur deux files, moitié en avant et moitié derrière le cortège; tous ont ceint des écharpes blanches sur leurs vêtements ordinaires.

Toutes ces dispositions étant prises, le cortège s'ébranle au son des instruments. Le mort sort de sa demeure terrestre les pieds en avant. Après quelques pas au dehors, on le tourne la tête en avant. Il avance lentement, le catafalque faisant des tours sur lui-même, le cadavre ayant tantôt les pieds tantôt la tête en avant, ou étant en travers de la route, car il s'agit de le dérouter complètement, de lui faire perdre le chemin de sa maison. Dans ce même but, les gens du peuple courent de tous côtés, se croisent à maintes reprises passant de l'arrière à l'avant et réciproquement. Cette marche lente, mais très mouvementée, continue jusqu'au lieu de la crémation, dans les champs, à cinquante mètres environ du village. Là, un *Rashé* se détache à quelques pas en avant du catafalque, examine l'endroit à choisir et, prenant une pioche, entaille légèrement le sol aux quatre coins de l'emplacement du bûcher. Les assistants enlèvent l'herbe dans les limites tracées, nettoient le sol et dressent le bûcher. Pendant ce temps, les prêtres déroulent les bandages de ces restes qu'on ne peut plus appeler un cadavre; ils les découvrent pour leur offrir un dernier repas, spectacle hideux à soulever le cœur d'un étranger. Ils recouvrent le mort et le placent sur le bûcher. Suivi de tous les autres gens de castes habillés de blanc, les prêtres font autour

du bûcher le *pradakhina*, le triple tour solennel. Ils placent les bougies de leur longues cannes sur le bûcher où le feu est mis. On y jette les vêtements, les objets personnels du défunt. Si c'est une femme qui précède son mari dans l'autre monde, les robes, les étoffes, les objets précieux constituant sa dot doivent être livrés aux hommes pour son usage futur, sinon elle maudirait son mari, ses enfants, elle attirerait sur eux toutes sortes de malheurs. Les richesses ainsi brûlées sont réelles, ce ne sont pas des biens fictifs en papier doré. La famille, les amis, les assistants profitent de ce départ pour envoyer des vivres et des objets de première nécessité à leurs parents défunts. Ils écrivent sur du papier les noms des destinataires et la liste des objets envoyés : linges, vêtements, ceintures dorées, tabac, hétel, riz, gâteaux, plats, crachoirs, platsaux, argent même. Listes et objets sont mis dans de beaux cahas ou paniers tressés et accrochés au catafalque qui est brûlé avec le cadavre. Les prêtres et gens de caste surveillent la crémation en se tenant aux quatre coins du bûcher; Ils récitent des prières. Les assistants, hommes et femmes, prient aussi, levant les mains, invoquant les ancêtres. Les causeries, les rires, les plaisanteries alternent volontiers avec ces prières.

Un laïque, prenant le nom de *Po-Damman* « Seigneur des regrets », garde la maison mortuaire pendant la crémation. Il ferme la porte, se barricade, tance vertement les quatre coins de l'enclos afin d'empêcher le mort de revenir prendre fils et petits-fils. Au retour, les prêtres, les chefs des porteurs *tancent* aussi la route. Arrivés à la porte, ils parlementent avec le gardien pour se faire reconnaître et ouvrir la porte. Le maître de la maison les saine et donne un dernier repas.

Après la crémation, la famille recueille trois fragments des os frontaux et quelquefois des fragments des os des pieds, des mains. Ces ossements sont placés dans de petites boîtes de métal appelées *klong*, qui étaient jadis en or ou en argent, qui, tout au plus, sont en cuivre aujourd'hui, afin de ne pas tenter les voleurs annamites. Ces boîtes sont faites ou achetées d'avance. Mais le propriétaire ne les garde pas chez lui, de crainte qu'ce contenant ne réclame son futur contenu. Les gens à l'aïe, vers l'âge de

cinquante ou soixante ans, ont soin de préparer leur kloug, et ils le cachent dans les bois, en prenant la précaution d'informer leurs enfants du lieu de la cachette. Il arrive que des Annamites découvrent fortuitement et volent ces boîtes.

Les Tchames palous du Linh-Tuan comptent sept *Padhi* ou rites funéraires, de la manière suivante : 1° les repas offerts au mort depuis le décès jusqu'à la crémation ; 2° la coupe des bois du hâcher ; 3° la crémation ; 4° le *Padhi* des trois jours ; 5° et 6° ceux des dix jours et des cent jours ; 7° le *Padhi* de l'universaire.

La petite boîte contenant les os nobles a été, après la crémation, apportée à la maison où elle restera jusqu'au *Padhi* du bout de l'an. Mais aux trois *Padhi* intermédiaires, ceux des trois jours, des dix jours, des cent jours, elle est portée à la tombe de famille dont je vais parler, où sont offerts les repas funèbres au défunt représenté par les ossements de cette boîte.

Au *Padhi* de l'universaire, après une dernière offrande de vivres, la boîte est enterrée avec les autres ossements des ancêtres sous les *kout* ou pierres tombales de la famille. Les Tchames appellent *kout*, chacune et aussi l'ensemble des bornes, généralement au nombre de cinq, trois pour les hommes, deux pour les femmes, qui sont alignées à côté les unes des autres pour constituer la tombe de la famille.

Les *kout* de Parik, épars, abandonnés, présentaient la particularité, je crois l'avoir dit, d'être plus artistiquement travaillés que ceux de Panrang où, les rites étant mieux observés, les familles mieux conservées, les tombes sont généralement honorées. Ces bornes, hautes pour les femmes, grossièrement travaillées pour les hommes, mesurent trois coudées de longueur environ, dont une enfoncée en terre. On les rencontre au milieu des propriétés de la famille, sous un arbre ou dans un petit bosquet. Les pauvres gens, qui n'ont pas de terres, cachent les kloug contenant les ossements de leurs ancêtres sous des rochers, dans les bois, sous de grands arbres.

A en juger par certains débris dans les vallées de Parik, de Karang, les pierres tombales primitives étaient peut-être rem-

placées jadis par des stances, et les tombes de famille par ces petites constructions en forme de cellules qui existent encore en divers endroits.

Donc, un an après le décès, la boîte-usuaire est portée pour la dernière fois aux tombes. Après le dernier Padhi ou repas funéraire, elle est enterrée avec les autres klong des ancêtres, au pied de l'une des bornes qui sont affectées soit aux hommes, soit aux femmes : on évite de la placer en creusant directement la terre au pied de la borne, ce qui exposerait à la fureur grave de découvrir, de profaner les boîtes précédemment enterrées; on creuse en avant pour cheminer un peu et l'introduire avec la main. J'ai déjà dit que ces boîtes, aujourd'hui, étaient rarement en métal précieux, de crainte des voleurs innombrables. Il est à présumer qu'au temps de la puissance tchame, peine de mort était portée contre les sacrilèges, voleurs de klong, profanateurs de tout. Les ancêtres de la famille, représentés par les ossements renfermés dans ces boîtes individuelles, et groupés au pied des bornes tombales, reçoivent, des lors, les présents, les hommages, les adorations de leurs descendants qui les viennent périodiquement aux fêtes de Katé et de Tchahaur, et aussi, dit-on, à une troisième fête annuelle, celle de Radja, dont je parlerai plus loin, parce qu'elle paraît plus spéciale aux musulmans qu'aux païens.

Les ancêtres, au tout, sont aussi adorés accidentellement, afin d'en obtenir des faveurs spéciales ou afin d'accomplir un vœu fait pour cause de maladie par exemple. La famille invite un Bachéh, un Kadhar, une Padjao; elle prépare et fait porter aux tout toutes sortes de vivres : cabris, poulets, riz, etc., sept variétés de gâteaux, dit-on. À côté de ces vivres étaient devant les bornes, sont disposés : un bol d'eau où trempent quelques fleurs attachées avec des brins de l'herbe *velang* (le kua saucet), une cassolette contenant quelques braises ardentes où l'on jettera des fragments de bois d'aigle, et un plateau de bois portant des flacons d'eau-de-vie et deux bougies allumées. Le Kadhar commence à jouer du violon, le Bachéh lave les pierres, les ossements et les couvre d'étouffes qui simuleront des vêtements. Bachéh,

Kadhar et Padjao invoquent les divinités et tous les ancêtres dont les ossements reposent en ce lieu. La famille prise à leur suite, demande aux ancêtres de venir inspirer la Padjao et répondre par sa bouche. Le Bashéh fait des libations, jette des grains de riz grillé. Au moment convenable, la Padjao s'agite et répond : « Nous acceptons les hommages de nos descendants ». Alors les membres de la famille, en commençant par les femmes, viennent, à tour de rôle, se prosterner à trois reprises devant chaque pierre. La cérémonie achevée, les prêtres prennent leur repas; la famille mange ensuite et remporte à la maison nattes, étoffes et ustensiles.

Les rites du culte des ancêtres sont évidemment assez bien conservés. Mais quelles sont, en réalité, les croyances actuelles des Tchames en ce qui concerne les âmes des morts et la vie future? J'ai peu de détails sur ce sujet difficile à éclaircir, et peut-être les indigènes eux-mêmes seraient-ils en peine de s'exprimer nettement. Les uns paraissent croire que les âmes des morts habitent le corps de certains animaux : serpents, crocodiles, etc., spéciaux à chaque famille. Mais, plus généralement, ces âmes habitent dans les diverses variétés de rongeurs et proctes grimpeurs, communs dans le pays, appelés écureuils, rats palmistes, etc. Selon d'autres, ces petits animaux sont surtout l'habitat des enfants mort-nés ou morts en bas âge. Certains passages de cette étude laisseraient supposer qu'aux yeux des Tchames, les âmes des personnes brûlées selon les rites vont rejoindre les divinités. Les enfants morts en bas âge sont enterrés et non brûlés, ai-je dit. Quelquefois, un Bashéh est invité à venir jeter des grains de riz grillé sur ces petits corps qui n'ont pas connu le mal. Les âmes de ces enfants, les âmes des avortons, paraissent en rêve et disent aux parents : « J'habite un corps d'enfant. Honorez-moi sous tel nom. Offrez-moi tel présent : fleur, coco, tasse de riz grillé, etc. » Les parents remplissent ce devoir, honorent ces génies familiers, attribuant les maladies à leur mécontentement, leur demandent la guérison et, avant de mourir, recommandent à leurs descendants d'honorer tel et tel esprit, membre de la famille. Lorsque les parents possèdent des chevaux, ils invitent

ces petits génies à venir goûter aux offrandes : fleurs, cucus, grains de riz grillé, et leur disent, en présentant un cheval : « Nous vous consacrons cet animal ». Dès lors, le cheval ne peut se perdre ou être volé ; tout possesseur illégitime tomberait malade.

A ces génies familiers, les Tchames s'adressent plus spécialement, paraît-il, à deux cérémonies appelées *Throak* et *Dayup*. J'émetts une restriction dubitative, parce qu'il est assez difficile de démêler la nature des cérémonies et celle des divinités adorées, les Tchames ayant, sous ce dernier rapport, une grande largeur d'esprit. Ces cérémonies ont lieu à la maison.

La cérémonie *Throak*¹, pour invoquer les *déouéils*, et aussi, dit-on, le dieu Po-Klong-Garai, est faite, surtout en cas de maladie, avec Medouou, musicien à tambour plat, Kadhar, guitariste, et Padjao ou Radja, prêtresse. Le hangar étant élevé, les chevreaux égorgés, les vivres préparés, les musiciens et la prêtresse, tous vêtus de blanc, viennent au commencement de la nuit. L'orchestre commence, la prêtresse place sur sa tête une écuille blanche pliée ; tenant un éventail, elle invite les divinités à venir goûter aux offrandes. Puis elle feint de pleurer. On lui présente des hommes, pris dans l'assistance, très désireux, lui dit-on, de causer avec les divinités. Elle se retourne, regarde ces hommes, les accueille par des paroles engageantes, rit, plaisante, les bénit au nom des dieux. La même scène se répète avec d'autres assistants : la prêtresse alternant toujours les adorations, les larmes simulées et les plaisanteries.

Un premier repas a lieu, puis la musique reprend. La prêtresse s'assied au milieu du hangar, face au fond, la tête voilée. Après avoir adoré à trois reprises, elle se couche à la renverse, étendue raide (*dih throak*, d'où le nom de la cérémonie), la tête du côté de la porte. Elle tient à la main une baguette où sont attachés des grelots qu'elle secoue. On la couvre entièrement avec un voile et elle reste couchée, immobile, pendant que continuent la musique et les invocations. Le Medouou, jugeant que l'instant de la possession mystérieuse arrive, éteint toutes les bougies, toutes

(1) Tâ a en la même valeur qu'en anglais.

les lumières; la pièce étant ainsi plongée dans la plus complète obscurité, la prêtresse, possédée par les esprits, s'agite avec frénésie. (Je présume que l'obscurité est faite afin de cacher l'obsécrité de ses mouvements dans cette position couchée.) Lorsque le musicien rallume les bougies, elle est couchée, immobile et comme morte d'épuisement. Au bout de quelque temps, elle fait sortir ses bras croisés de sous le voile, afin de recevoir des grains de riz grillé qu'on place dans ses mains. La musique continue. La secousse des grelots, la possession et l'extinction des bougies peuvent encore avoir lieu une seconde fois. Enfin la cérémonie se termine par une adoration générale et par le festin habituel.

J'ai peu de détails sur l'autre cérémonie, *Dayap*, qui dure aussi une nuit, ou peut-être moins longtemps; le mot *dayap* signifiant « crépuscule ». Elle a lieu avec prêtresse et *Medouan*, ou musicien à tambour plat, mais sans *Kadhar*, ou guitariste. C'est là une différence avec la précédente cérémonie. *Throak* et *Dayap* paraissent communs aux musulmans et aux païens de la vallée de Parik.

VIII

LES RITES AGRICOLES

A plusieurs reprises, j'ai fait allusion aux barrages et aux canaux d'irrigation des Tchames qui paraissent, de tout temps, s'être distingués dans les travaux de la culture du riz. J'ai dit aussi qu'ils attribuaient au roi divinisé *Po-Klong-Garai* l'invention de l'art d'irriguer les rivières afin de suppléer à l'insuffisance des eaux de pluie. Les vestiges de leurs travaux de canalisation sont encore reconnaissables dans la plupart des plaines de l'Annam, au Binh-Dinh, à Nha-Trang, par exemple. Au Binh-Thuan, où leurs descendants se sont maintenus jusqu'à présent, les *Babong* « canaux d'irrigation » sont encore très nombreux, ainsi que les *Banaré* « barrages, prises d'eau » qui saignent les rivières et leurs affluents.

A deux lieues en amont du temple du *Po-Klong-Garai*, sur la

rivière de Paurang, le *Banek-Sâch*, dont la construction est attribuée au grand roi légendaire, fait la richesse de la plaine fertile de la rive droite. Sur l'autre rive, au-dessous de la colline du Po-Klong-Garai, sont deux prises d'eau beaucoup moins importantes que la précédente. L'autre rivière, qui arrose la plaine de Paurang (le Krong-Bynh), est coupée par de nombreux barrages. Il en est de même à Parik, sur le principal cours d'eau et sur ses deux petits affluents. Les canaux d'irrigation sont moins importants dans les plaines de Padjat et de Karang.

Les barrages étant refaits chaque année, par construction il faut entendre le choix de l'emplacement, le creusement du canal et l'édification du premier barrage.

Tous les ans, au premier mois schama, les canaux sont nettoyés, curés, réparés par les propriétaires des rizières arrosées. Les *Ong-Banek*, « chefs des barrages », font des offrandes de vivres, cabris, poulets, aux divinités protectrices des rizières et des canaux, principalement à Po-Nagar et au Po-Klong-Garai. Un peu plus tard a lieu la refaite des barrages. Chaque *Ong-Banek* se rend à sa prise d'eau où il habitera pendant quelques jours dans une petite hutte élevée au bord de la rivière. Étalant des vivres : œufs, gâteaux, cabris, poulets, une bouteille d'eau-de-vin et cinq chiques de bétel, il adore les divinités, les invite à goûter à ses offrandes, et les informe qu'il va commencer le barrage, disant : « Aujourd'hui, jour et heure propices, j'inaugure la construction du barrage. Que votre protection, ô dieux, le rende ferme et inébranlable ! » Prenant ensuite trois pieux, il les plante dans le lit de la rivière dont les eaux sont très basses à cette époque de l'année. Contre ces pieux, il appuie trois pices de bois couchées, il ajoute trois pierres, trois fascines de lianes, trois motas de terre et des feuilles d'arbre. Remontant sur la rive, il adore à nouveau les divinités, les informe que le barrage est commencé. Alors les gens du peuple, qui ont préparé et apporté les matériaux : pieux, étais, pierres, fascines, paille, etc., descendent dans le lit de la rivière et continuent le travail. En principe, chaque propriétaire doit contribuer à l'œuvre en proportion de l'étendue de ses champs arrosés par la prise d'eau. Quel que soit

le temps employé à construire le barrage, l'Ong-Banok doit rester en retraite dans la hutte au moins pendant trois jours et trois nuits consécutives. Sans peine de le faire rompre, il doit, à ce moment, s'abstenir de toutes relations sexuelles, même légitimes. Au bout des trois jours, ou bien lorsque le barrage est achevé si la construction exige plus de trois jours, l'Ong-Banok rentre chez lui. S'il est musulman, il invite les Imâms et les Katip à faire un repas. S'il est païen, il invite Bakhôh, Tchamoué, Kadhar et Padjao; il tue un chevreau, prépare des vivres de toutes sortes et huit chiques de bétel qu'il offre aux divinités protectrices en les adorant le premier; les prêtres les adorent ensuite, et tous mangent le festin préparé. Des lors, l'eau ne tardera pas à couler dans les canaux, et les labours commenceront. Au septième mois de l'année tchame, époque de la floraison du riz, chaque Ong-Banok adore encore les divinités protectrices en leur offrant quelques vivres, une bouteille d'eau-de-vie, cinq chiques de bétel. Au temps de la moisson, il renouvelle ses offrandes et ses adorations.

Après les annales, si la sécheresse est trop forte, si les pluies font défaut pour humecter les champs ou gonfler les rivières, les Tchames font entre eux des collectes afin de ramasser toutes sortes de vivres : cabris, poulets, riz, gâteaux, bananes, cocos, eau-de-vie, ainsi que de l'arc, du bétel, des grains de riz grillés et des bougies. Puis les prêtres et le peuple, orchestre en tête, se rendent processionnellement aux barrages pour invoquer les divinités et en obtenir la pluie. Il arrive aussi, actuellement, que les autorités annamites envoient aux Tchames païens et aux musulmans l'ordre de prier selon leurs usages et d'invoquer leurs divinités respectives afin d'obtenir la pluie.

Des sacrifices périodiques sont encore effectués dans le but d'assurer la régularité des irrigations. Ainsi, tous les sept ans, le sacrifice du buffle blanc au Tchenk-Yang-Yau, à Paurang; des poulets noirs au village de Tchakling, à Paurang; des cabris noirs en d'autres lieux.

J'ai déjà mentionné les traditions persistantes et générales de sacrifices humains qui avaient lieu jadis. Les Ong-Banok, dit-on,

cherchaient, à la tombée de la nuit, un enfant de quatre à cinq ans, mal gardé, de préférence de bonne famille; ils l'enlevaient furtivement et le noyaient aux prises d'eau comme offrande aux divinités protectrices.

Les Tchames du Binh-Thuan et spécialement ceux de Panrang reconnaissent trois sortes de champs sacrés : les *Hamou-Taboung*, les *Hamou-Tchagnerov* et les *Hamou-Klék-Laoa*. Je n'ai qu'un très peu de renseignements sur les *Hamou-Taboung* « les rizières interdites ». Ce seraient peut-être des propriétés des princes tchames de jadis, qui les faisaient cultiver en observant des rites de grande importance. Les seigneurs disparus, le peuple ne sut plus observer les prescriptions rituelles; en conséquence, des épidémies décimèrent les hommes et les bœufs et, par crainte, ces champs furent abandonnés, devinrent des « rizières interdites »¹.

J'ai des renseignements assez nombreux sur les deux autres catégories qui paraissent être, chez les Tchames, les véritables *Hamou-Po-Yong* « les champs des divinités », surtout de la déesse Po-Nagar, qui est devenue une sorte de Cérès. Mais je dois dire que ces renseignements présentent quelque confusion résultant, soit de la nature propre d'un état de choses qui s'est aliéné et dégénéré, soit du manque de clarté des informations qui sont plus difficiles à recueillir chez les Tchames que chez les Khmères. Toujours est-il que *Hamou-Tchagnerov* et *Hamou-Klék-Laoa* sont labourés et récoltés avant les autres champs; en exécutant des cérémonies traditionnelles qui accompagnent les offrandes aux divinités protectrices. A Panrang, ces rites sont observés rigoureusement par les musulmans aussi bien que par les païens. A Parik, la dévotion est beaucoup plus marquée.

Les *Hamou-Klék-Laoa* « champs de furtif labour » seraient, paraît-il, labourés les premiers. Il y aurait comme une idée de crime dans le fait de déchirer et d'ensemencer la terre. Dans

1) Je signale, en passant, l'identité du mot tchame *taboung* avec le tchame « l'été » des Polydèmes. Il y aurait une foule de remarques de ce genre à faire, en comparant la langue tchame aux divers dialectes de la Malaisie et de la Polynésie.

l'esprit des Tchames; cette opération rappellerait la fécondation sexuelle.

Au deuxième mois tchame (juin), les propriétaires cherchent dans les traites un jour propice. A ce jour-là, au premier chant du coq, c'est-à-dire vers trois ou quatre heures du matin, deux hommes, l'un conduisant l'attelage des buffles, l'autre tenant la charrue, se rendent sans bruit au champ des divinités; dans le plus grand silence, ils tracent trois sillons autour du champ et se retirent de même. A l'aube, le propriétaire va flâner de ce côté, comme par le plus grand des hasards. A la vue des sillons, il s'arrête, fait une vive surprise, et s'écrie : « Qui donc est venu labourer furtivement mon champ cette nuit ? » Il rentre chez lui à la hâte, fait égorger un chevreau ou bien des poulets, fait préparer les vivres, cinq chiques de bétel, des bougies, et les trois eaux lustrales : eau de bois d'aigle, eau de potasse et eau de citron, ainsi qu'un flacon d'huile. Puis il retourne au champ avec l'attelage et les offrandes préparées. Allumant les bougies et étalant les vivres, il adore Po-Nagar, Po-Klong-Garai et toutes les divinités, disant : « Je ne sais qui a furtivement labouré mon champ cette nuit. Pardonnez, ô dieux, à ceux qui sont coupables de ce méfait ! Agrées ces offrandes. Bénissez-nous. Permettez-nous de continuer ce travail ! » Il profère lui-même la réponse : « C'est bien, labourez ! »

Avec les eaux lustrales, il lave ou asperge les buffles, le joug, la charrue. L'huile sert à oindre la charrue et à faire des libations à la terre. Dans le champ sont aussi enterrées les cinq bouchées de bétel. Puis le propriétaire sème, sur les sillons tracés, une poignée de paddy qu'il a apportée, et il mange les vivres avec ses gens. Tous ces rites étant accomplis, il peut labourer et semer le champ à sa guise.

Lorsque le riz de ce champ « de furtif labour » a grandi assez pour que ses tiges « cachent les tourterelles », des canards, des œufs de poules sont offerts aux divinités. A la moisson (septième mois des Tchames), ont lieu de nouvelles offrandes faites, de même que les précédentes, dans le champ, par le propriétaire, à Po-Nagar, aux autres divinités, « aux pères, aux mères ». Ce

sont généralement cinq plateaux de riz, deux poulets bouillis, une bouteille d'eau-de-vie et cinq chiques de bétel¹.

Enfin, lorsqu'arrive la maturité du riz de ce champ « de fertile labour », riz qui doit être moissonné en premier lieu, le propriétaire fait porter au champ les vivres ordinaires : deux poulets bouillis, cinq plateaux de riz, gâteaux, taluc, cinq chiques de bétel, la bouteille d'eau-de-vie, une bougie et la faucille. Quelqu'un est invité. Sur des étoffes blanches qui recouvrent des nattes placées sur le talus de la rizière, sont étalés les plats aux offrandes. La bougie est allumée, le Tchamaneï, ou à son défaut le propriétaire, invoque les divinités protectrices, les invite à venir goûter à ces mets. Puis le maître du champ, prenant la faucille et une pièce d'étoffe, coupe au milieu de la rizière trois tiges de riz; il coupe encore trois poignées sur le côté et place le tout dans sa serviette. Ce sont les prémices de Po-Nagar la déesse de l'agriculture. Emporté à la maison, battu, égrené, pilé au mortier pour le déortilage, le riz nouveau des trois petites javelles est offert à la déesse en lui disant : « Goûtez, ô déesse, à ces prémices moissonnées à l'instant. » Ce riz est ensuite mangé. Sa paille et son écorce sont immédiatement brûlées à la maison.

Ayant mangé le riz des prémices, le propriétaire prend les trois tiges coupées au milieu du champ, les passe à la fumée du bois d'aigle et les suspend dans sa maison en attendant les prochaines semailles. Ce sera la semente des trois sillons des rites. Toutes ces cérémonies étant achevées, le maître s'occupe alors de moissonner ce champ et les autres.

Ces rizières de fertile labour, dont nous venons de voir les rites, existent, il me semble, chez chaque propriétaire aisé. Les *Bamou-Tchagnerou*, qui forment l'autre catégorie de champs sacrés, paraissent être un plus petit nombre : un champ, deux champs

(1) Je parle et m'arrête de ces chiques mâchées par tous les Indes-Chinois entre leurs repas que je crois utiles, pour les lecteurs qui ne seraient pas au courant, de dire sommairement que ce léger excitant si pris est fait d'une feuille de poivre-bétel légèrement enroulée de chaux et pulvérisée autour d'un quartier de noix d'ivoire.

peut-être par village. Pour labourer ceux-ci, le propriétaire fait de même préparer les vivres, le tabac, l'huile et les trois eaux lustrales, mais laboureurs et attelages se rendent au champ Tchagnerov en plein jour, « lorsque le soleil plonge derrière la cime des arbres », c'est-à-dire lorsque approche l'heure de dételier. Un Tchamenei est invité à offrir aux dieux les vivres élales, comme dans les rites des champs de fortif labour, sur des étoffes placées sur des nattes étendues sur la talus de la rizière. Ce Tchamenei et le propriétaire font les adorations habituelles en disant : « Nous désirons labourer ce champ Tchagnerov. Soyez-nous favorables, ô dieux ! Bénissez-nous, bénissez nos buffles ! » Après le repas, les eaux lustrales et l'huile servent à laver et à oindre la charrue et l'attelage. Le propriétaire trace ensuite les trois sillons sur la périphérie de son champ; il fait des libations avec le reste de l'huile, sème une poignée de riz, dételle et ramène ses buffles à la maison, à l'heure où ces animaux cessent habituellement leur travail quotidien; il a pris ses mesures en conséquence. Le jour suivant, il achève de labourer son champ. Certains Tchames prétendent que les offrandes aux divinités sont renouvelées à l'époque de la floraison et au temps de la moisson. Peut-être ceux-là confondent-ils les rites des champs Tchagnerov avec les rites des champs Kiek-Leou? C'est ce qui me paraît résulter d'une note écrite par un lettré indigène sur les champs Tchagnerov. Cette note, d'allure quelque peu doctorale, s'écarte sensiblement des us et coutumes populaires que j'ai recueillis par renseignements; en substance elle dit ceci :

« La rizière Tchagnerov, choisie dans une plaine, est considérée comme étant la reine des autres rizières. La cérémonie Tchagnerov ne se rapporte qu'au labour; le riz de cette rizière étant moissonné comme le riz des rizières ordinaires. Il n'y a généralement qu'un officiant par village; peu de gens connaissent bien les rites de cette cérémonie. Les autres habitants viennent y assister pour s'instruire. L'opérateur fait aux divinités les offrandes habituelles. Retroussant et nouant sa robe, il adore à l'orient les dieux Adii et Aditoak (Aditi ?). Il recommence ses adorations en se tournant successivement vers les quatre points

intermédiaires du compas, adorant les seigneurs, les divinités du riz, les aînés, les cadets. Au milieu de la rizière, il plante une bêche dans le sol, adore la déesse Po-Nagar et le dieu Père. Revenant à l'attelage, il trace cinq sillons tout autour du champ. Le sol est ensuite frappé de trois coups de verges près du huffe qui est du côté extérieur, puis de trois coups près du huffe intérieur. La charrue est dételée. L'opérateur dénoue sa robe en disant : « Puisse le malheur s'écarter de moi ! » Invoquant une dernière fois les divinités, il jette la semence sur les sillons. »

IX

LA RECOLTE DU BOIS D'AGLE

D'autres rites, d'une nature toute spéciale, ceux de la récolte du bois d'agle, quoique pratiqués aujourd'hui par des musulmans, remontent sans doute à une haute antiquité et n'ont absolument rien de commun avec la doctrine islamique. L'essence précieuse, parfumée, brune ou noire d'aspect, que les Tchames appellent *gahlao*, sert, on l'a vu, à une foule de cérémonies religieuses ou superstitieuses; elle servait aux sacrifices que faisaient leurs rois; elle est employée actuellement dans les cérémonies accomplies par les rois de l'Annam. Au Binh-Thuan, l'une des rares provinces qui paient le tribut de bois d'agle, la redevance incombe entièrement au village tchame de Balap, dans le nord de la vallée de Pancang. A la tête du village, spécialement chargé d'assurer le tribut, est un petit dignitaire tchame appelé *Po-Gahlao* « seigneur du bois d'agle ». La fonction est héréditaire dans une famille de ce village, aujourd'hui peuplé exclusivement de musulmans. Je présume que les nombreuses pratiques que s'imposent les habitants de Balap sont bien antérieures à leur conversion à l'islamisme.

Sous les ordres du *Po-Gahlao*, seize hommes du village, choisis parmi les plus expérimentés, sont des chefs d'escouades de recherches; on les appelle *Kagni*. Du *Po-Gahlao* relèvent encore sept

hameaux peuplés de ces montagnards que les Tchames appellent — et qui s'appellent eux-mêmes — *Orang-Glai*, « hommes des bois ». A la tête de chacun de ces hameaux est un chef montagnard appelé *Po-Fa*.

Pendant la sécheresse périodique qui caractérise les deux derniers mois de l'année tchame, c'est-à-dire mars et avril, le *Po-Gahiao* se rend aux montagnes. C'est l'époque des recherches. Avant de partir, il fait sacrifier des chevaux et offre des festins aux divinités protectrices du bois d'aigle : *Po-Kiang-Garai*, *Po-Rame*, *Po-Nagar*, *Po-Kiang-Kashôl* et *Po-Kiang-Garai-Bhok*. Il les adore ainsi que les ancêtres et les infirmes de l'entreprise ; il cherche dans les traités un jour, une heure propices au départ et sort après avoir fait les dernières recommandations à sa femme. Pendant son absence, qu'on s'abstienne dans sa maison de tout ce qui pourrait nuire aux recherches : jeux, divertissements, insultes ou paroles violentes. La femme ne doit recevoir aucun étranger, inutile de parler de l'adultère ; il est bien connu que ce crime cause les plus graves malheurs. Pendant tout le temps des recherches, le *Po-Gahiao* lui-même doit observer les pratiques suivantes : s'abstenir de toutes relations sexuelles, n'insulter ou ne gourmander personne et ne pas manger de poisson *badon*. Plusieurs prétendent qu'en aucun temps, le maître du bois d'aigle ne peut manger de ce poisson. Donc, il se rend aux montagnes afin de camper dans un hameau d'*Orang-Glai*. Il emmène avec lui une partie des *Kayu* ou maîtres-chercheurs du village de *Balap*. Tous ceux-ci observent les mêmes abstinences et ont fait les mêmes recommandations à leurs épouses. A ces Tchames se réunissent les montagnards pour former six escouades placées sous la direction des *Kagui* tchames de la plaine et des *Kagni* montagnards. Avant de commencer les recherches, des chevaux sont encore sacrifiés en l'honneur des divinités. Tous festoient avec les restes du repas offert aux dieux et chaque escouade, composée de Tchames et d'*Orang-Glai*, part pour explorer ses bois, ses montagnes, son domaine en un mot, toujours le même pour chacun des six hameaux de sauvages ; le septième hameau étant chargé de la réception du *Po-Gahiao* et des *Kagni* tchames.

Toute troupe qui, volontairement ou involontairement, empiéterait sur le domaine traditionnel d'une autre esouade devrait payer une amende de vin, ponies, zanzars et bétel, vivres offerts aux divinités et mangés par les offensés.

En quittant leurs cases, les montagnards, aussi bien que les Tchames, ont fait les recommandations d'usage à leurs femmes. Pas d'insultes, pas de disputes, sinon les ours et les tigres déchireraient les explorateurs. Pas de relations sexuelles, pas de réceptions d'étrangers, ce qui ferait disparaître les veines du bois d'aigle. Pour plus de sûreté, les Orang-Glai harcèlent les voies d'accès de leurs villages qui deviennent *toboung* « interdits ». De plus, tous les chercheurs de bois d'aigle emploient alors un langage de convention pour désigner la plupart des objets naturels. Ainsi, le feu devient *le rouge*, la chèvre est *l'araignée*, etc. D'autres termes, empruntés aux dialectes des tribus voisines, remplacent les mots des Tchames ou des Orang-Glai. Le langage est à peu près identique chez ces deux derniers peuples.

Les esouades dont les recherches sont infructueuses reviennent au point de concentration, auprès du Po-Gahlan, faire de nouvelles offrandes aux divinités, et repartent ensuite.

Le gahlan, le bois d'aigle, est une excroissance parasite ou maladrive qui pousse en bosses, en veines, sous l'écorce d'un gros arbre au cœur mou, appelé *goul*, qui ne croît que sur les montagnes. L'arbre est commun, mais les excroissances précieuses sont rares. Dès qu'un mal exerce les soupçons à première vue, l'arbre est légèrement entaillé à son pied, et des traces, des veines qui courent sous l'écorce décèlent l'essence cherchée. Des indos certains ayant ainsi confirmé les prévisions, les divinités sont immédiatement adorées et remerciées, au pied de l'arbre. Les chasseurs prévoyants ont même gardé en réserve un lièvre qui est offert et mangé en l'arrosant d'eau-de-vie ou de boisson fermentée. L'arbre est abattu, ou bien un homme fait l'ascension en enfouant dans l'écorce des petits piquets qui lui servent d'échelles. Si les divinités sont favorables, la récolte faite sur un seul arbre sera d'une livre¹, deux livres, au, exceptionnellement,

¹ La livre indigène vaut 600 grammes environ.

de trois livres. Après deux ou trois mois de recherches, les six escouades recueillent entre quatre ou cinq livres au minimum et quinze ou vingt au maximum.

A l'époque fixée pour le retour, les escouades se réunissent à quelque distance du village d'Orang-Glat où le Po-Gahlao est resté pendant toute la durée de leurs opérations. Elles se préparent à faire une entrée solennelle avec gongs, tambours, sabres, lances et fusils. Le Po-Gahlao, entouré de tous les hommes, Tchames ou Orang-Glat, restés près de lui, sort en grand cortège avec armes et instruments de musique. Il introduit tout le monde dans le hangar qui lui servait d'habitation. Des chevreux sont égrugés, offerts aux divinités avec quantité de victuailles et mangés par les humains en grande liesse pendant deux jours et deux nuits. Bien repus, les Orang-Glat promettent congé au Po-Gahlao qui songe à redescendre à Balap.

A mi-route, il fait prévenir son village; tous les habitants se disposent à la recevoir. En plaine, près du village, est élevé un hangar où des nattes sont étendues sur le sol. Les femmes préparent les vires, l'huile, les eaux lustrales pour laver et oindre les pieds des maris. Les hommes saisissent les lances de parade, les cymbales, les tambours. Dès que le Po-Gahlao est en vue, sa femme va au devant, revêtue de ses habits de cérémonie, étoffes de couleur à filaments d'or. Les femmes des Kagnis et toute la population l'accompagnent au son des instruments de musique. Les deux cortèges se joignent et se dirigent vers le hangar où les femmes lavent les pieds des maris, leur offrent cigarettes et bœuf. Les divinités sont adorées et invitées à goûter au festin. Le Po-Gahlao et sa femme dansent en l'honneur de ces divinités. Les Kagnis dansent ensuite. Cette fête du retour à Balap dure trois jours. Les prêtres musulmans du village, Imâms et Katip, y sont invités à manger. Des chevreux sont encore offerts aux cinq divinités protectrices. Pendant ces trois jours de fête, le Po-Gahlao et les Kagnis gardent le bois d'aigle dans le hangar et continuent à observer toutes les abstinences prescrites. Les femmes atteintes d'impureté périodique doivent soigneusement se tenir à l'écart, de crainte de faire évaporer l'essence précieuse

qui deviendrait blanche, malle, lustrée, comme le bois de l'arbre qui l'a produite. Après ces réjouissances de trois jours, le cortège se reforme pour porter en pompe le bois d'aigle et le remettre au préfet sarakinto de Panrang, à deux lieues de Balap. La livraison étant faite à cette autorité, le bois d'aigle perd son caractère sacré; ce n'est plus qu'un tribut de valeur que le Po-Gahiao emporte sans aucune cérémonie à la citadelle de Parik, séjour des mandarins provinciaux, à deux ou trois journées du Panrang. A son retour de Parik, le Po-Gahiao fait encore des offrandes, des actions de grâce aux cinq divinités protectrices et les informe que le tribut du bois d'aigle de cette année est livré.

En pleine saison des pluies, septième ou huitième mois de l'année schams, le Po-Gahiao, accompagné de tous les Kagnis de Balap, se rend encore aux montagnes. Un buffle fourni par les Orang-Glat est sacrifié et offert aux divinités du bois d'aigle, des monts, des bois, de la terre, de l'eau, du feu, du vent, qui sont invoqués en ces termes : « Venez tous, seigneurs, goûter à la chair de ce buffle, goûter aux vivres, à l'eau-de-vie, à la bière fermentée que nous vous offrons en actions de grâces de votre protection passée. Protégez-nous de même dans l'avenir. Faites-nous obtenir promptement le bois d'aigle. Epargnez-nous les malaises. En vous, nous plaçons notre espérance! » Une liesse générale de trois jours suit pour consommer les offrandes faites à toutes ces divinités.

J'ai dit que les fonctions de « Maître du bois d'aigle » se transmettaient de père en fils dans une famille de Balap. Le nouveau Po-Gahiao, entrant en fonctions après la mort de son père, doit, avant toute autre opération de sa charge, aller sacrifier deux chevreaux sur un mont sacré, considéré comme la montagne mère du bois d'aigle. Il y fait porter les chevreaux et les vivres et il s'y rend accompagné des saïre Kagnis de Balap. Il y convoque aussi les Orang-Glat. Les chevreaux sont offerts aux divinités de la montagne, du bois d'aigle et de la terre. Revêtu de ses habits de cérémonie, vêtements de couleur ornés de fils d'or, le Po-Gahiao annonce aux dieux son entrée en charge, il demande leur protection en les adorant à trois reprises. Saunt

de la balle de riz sur une étoffe blanche, il trépigne et danse sur cette écorce de riz, avançant et reculant trois fois sur l'étoffe. Après le repas, il partage ses Kagnis en six escouades et les envoie à la recherche du bois d'aigle trois jours durant. Ils doivent se hâter de constater la présence de l'essence précieuse qui n'est jamais recueillie dans les forêts de ce mont sacré. C'est probablement la part des divinités. Au retour de ses Kagnis, le Pô-Gahko convoque les Orang-Glat du village qui lui donne habituellement l'hospitalité et leur dit : « Gardez soigneusement ces bois. Arrêtez et amenez-moi quiconque oserait entailler, écorcher, couper ou équarrir leurs arbres! » D'après les vieilles traditions, ceux qui se rendraient coupables de cette faute devraient acquitter l'impôt de bois d'aigle de l'année.

X

LES MUSULMANS. LEURS CÉRÉMONIES

J'ai dû mettre à la suite des cérémonies païennes tous ces rites de la cueillette du bois d'aigle qui incombent pourtant à un village entièrement musulman. Précédemment, à maintes reprises, j'avais fait allusion aux « sectateurs de Mahomet qui comptent le tiers de la population tchame du Binh-Thuan. Il est temps d'étudier ces musulmans dans les croyances et les pratiques qui leur sont spéciales.

Les *Imams* (appelés *Imâm*, en vertu des lois de prononciation des lettres nasales de la langue tchame), dispersés dans la plupart des villages musulmans, sont exemptés personnellement de corvées, ou plutôt les corvées qui leur incombent sont faites par les laïques. Leurs présidents, généralement au par mosquée, sont appelés *Ong-Grou* (*Ong*, « seigneur », en annamite et en tchame; *grou* est le *gourou*, « précepteur », en sanscrit). Ces *Ong-Grou* président aux cérémonies; ils nomment, paraît-il, les *Imâms*, et eux-mêmes sont élus par les *Imâms*. Au-dessous, les *Katip*, sorte

de diacres, de lecteurs, sont nommés par les Ong-Vrou. Plus les encore, les *Medine*, *Medoun* ou *Padouan* correspondent aux *Bilal* ou lecteurs que nous verrons chez les musulmans du Cambodge. Mais les *Medoun* du Binh-Thuan sont des censeurs bien déçus. On donne aussi ce nom de *Medoun* à ces musiciens fonctionnant dans des cérémonies qui n'ont rien de commun avec la doctrine islamique. Tous ces dignitaires se rasant la tête, la figure et portant des vêtements blancs. Chez ces musulmans, on trouve aussi des femmes *Radjia* ou *Mouk-Kaing-Yong*, c'est-à-dire des femmes inspirées, dont le rôle se rapporte à des superstitions empruntées aux Tchames païens ou, peut-être, aux Javanais, et dont nous nous occuperons bientôt.

Selon les traditions locales, les prêtres musulmans avaient jadis la surveillance du palais royal, des femmes et des enfants, en l'absence des rois tchames. Ils venaient aussi prier pour les femmes en couches dans le palais. Quoique les rois fussent eux-mêmes païens, les prêtres de leur religion, Po-Thé ou Beshéh, n'entraient pas dans la demeure royale ; le rôle que ces prêtres remplissent aux funérailles en offrant à manger aux cadavres aurait pu rendre leur présence funeste pour les femmes en couches.

Aujourd'hui, dans le Binh-Thuan, les prêtres païens et les prêtres musulmans ont entre eux d'excellentes relations. Isolés du monde islamique, les pauvres sectateurs de Mahomet n'ont aucun esprit de prosélytisme ; leurs pratiques religieuses, conservées plutôt par tradition, sont adoucies ou suivies d'une manière peu rigoureuse. Les ablutions ne sont pas régulièrement faites. Les cinq *sâleat* ou adorations quotidiennes n'ont guère lieu que le vendredi et pendant le mois du Ramadan. L'étude de l'Alcoran, du *Coran*, est tombée en désuétude. Pendant mon séjour, il n'existait dans tout le Binh-Thuan qu'un exemplaire du livre saint, conservé à Parik. Les prières récitées dans les mosquées sont des formules extraites des livres tchames ou des livres javanais, peut-être sont-ce des commentaires du *Coran*. Les pratiques contraires à la doctrine islamique sont très nombreuses. Ces musulmans ne mangent pas la chair du porc, il est vrai, mais

Ils boivent avidement l'eau-de-vie et les boissons fermentées; ils vénèrent ou adorent les *Po-Yang*, les divinités ichames. Il ne faut pas s'y tromper pourtant; au fond, l'esprit de cette population est resté essentiellement musulman; elle se retranchera rapidement dans la foi de Mahomet, lorsqu'elle entrera en contact avec le monde islamique. Il y a quelques années, trois villages mahométans de Parik cessèrent brusquement d'adorer les *Po-Yang* ichames après le passage d'un étranger *hadji*, « pèlerin », qui condamna ces pratiques.

S'ils n'ont pas le *Coran*, les Tchames musulmans du Bieh-Tinai possèdent un livre très vénéré, sacré presque, qu'ils appellent *Noursharin*. Il n'est permis de le copier que pendant le mois de Ramadan et le prix de la copie est un buffle donné au prêtre transcriteur.

Leurs mosquées (*mayoi*), communes à plusieurs villages, sont de simples cases, de misérables constructions en chaume où ils se réunissent le vendredi pour adorer Oylohi (Allah) et Po-De-lata-Thuor « le seigneur dieu du ciel », divinité mal connue qui se confond peut-être avec Allah. Les cérémonies doivent comprendre au moins un Ong-Grou, deux Imâms, deux Katip et un Medine, en tout huit prêtres ou diacres. Des laïques assistent généralement à ces offices où les vieilles femmes apportent des vivres. Les prêtres commencent par tendre d'étoffes blanches le *mimbar*, l'estrade sainte remplaçant l'autel des autres religions. Ils adorent Allah en se tournant vers ce *mimbar* qui est, en ce pays, placé à l'ouest, côté de la Mosquée. Ils adorent tous ensemble, puis ils recommencent à se prosterner les uns après les autres. Le Medine saisit un mallet, prie et frappe trois coups de tam-tam. Les deux Imâms prient ensemble, face à face, en se tenant mutuellement par les oreilles. Puis ils vont se placer aux côtés de l'Ong-Grou agenouillé devant le *mimbar*. Les diacres les rejoignent, de sorte que tous sont agenouillés sur une seule ligne; au centre les trois imâms, la tête ceinte du turban blanc, sur les côtés les diacres coiffés du bonnet malais. Les diacres se lèvent, prient, se prosternent seuls; ensuite, tous, prêtres et diacres, adorent ensemble en se prosternant à huit reprises. L'Ong-Grou

monte sur le minbar, se tient debout, face à l'assistance et lit des versets, *Coran* ou *Commémorations*, écrits sur une pièce d'étoffe blanche qu'il déroule au fur et à mesure de sa lecture. Les assistants, prêtres, laïques, hommes et femmes répondent en invoquant Allah, en lui demandant honneur et richesses. Après une dernière adoration générale, les vivres, jusqu'alors laissés au dehors, sont servis dans la mosquée. Les prêtres mangent les premiers. Les laïques mangent ensuite et ne se font pas faute de boire de l'eau-de-vie, même dans ce lieu saint. Les femmes emportent les restes. Cette cérémonie du vendredi dure plus d'une heure.

Ces musulmans pratiquent encore ce qu'ils appellent la *Tubah*, cérémonie qui a pour objet de laver les péchés des vieillards. La famille invite Ong-Gron, Imâms et Katip, prépare des vivres, dresse un hangar où sont disposés des étoffes blanches plissées, deux bougies, un plateau avec trois bols contenant du l'arnc, du hétel et de l'eau. Le vieux est amené, les bougies sont allumées, du bois d'aigle est râpé dans l'eau. L'Ong-Gron récite des prières que tous répètent à sa suite; il recommande et fait répéter par le vieillard seul; tous les assistants reprennent en chœur. Les vivres sont mangés. La collation est suivie d'une prière en commun et d'une adoration générale.

L'instruction est donnée par l'Ong-Gron, ou par un Imâm qui enseigne aux enfants la lecture des prières. Le vendredi est jour de congé. Les parents qui conduisent pour la première fois leur enfant au maître font à celui-ci quelques cadeaux de riz gluant, gâteau, bananes.

La circoncision, sur laquelle je n'ai pas de détails, est pratiquée lorsque les enfants atteignent l'âge de quinze ans environ. Elle n'a lieu qu'à de certaines époques qui reviennent une ou deux fois par an. Une curieuse coutume de Paurang, à cette occasion, est la chasse faite par ces enfants aux portes des Tchamas patens du voisinage et la tolérance que montrent ces derniers.

Une cérémonie, beaucoup plus importante que la circoncision des garçons, est célébrée par ces Tchamas musulmans lorsque leurs filles atteignent l'âge de quinze ans environ. On l'appelle

karmah, « clôture, fermeture ». Tant que son *karmah* n'a pas été accompli, la fille est *taboumy* « interdite » ; elle ne peut songer ni au mariage ni à ses équivalents.

La cérémonie a lieu en adorant Allah, en vénérant Mahomet. Mais les pratiques idolâtres ne font pas défaut, non plus les adorations aux dieux et aux mânes des ancêtres. Selon les relations de famille ou de voisinage, on réunit les fillettes par groupe de deux, trois ou quatre, ayant l'âge voulu pour accomplir le *karmah*. Dans l'enclos de la famille de l'une de ces filles, de grands préparatifs sont faits. Deux hangars, se faisant face, y sont élevés. L'un pour la cérémonie, l'autre, plus petit, à l'ouest, pour la toilette. La fête commence dès la veille par un festin. L'Ong-Grou et les Imâms mangent les premiers, assis devant des nattes étendues en plein air et couvertes de plats. Quand ils ont fini, les femmes les remplacent ; matrones invitées, parentes, amies, aménages de tout le pays, ayant roulé autour de leur tête des pièces de toile rayées rouge et bleu en guise d'énormes turbans. Les prêtres passent la nuit en lectures, en prières. Les jeunes filles couchent dans le hangar de toilette sous la garde de quatre vieilles femmes et ne doivent pas sortir de cette pièce, sous aucun prétexte. Vers sept heures du matin, leur toilette étant achevée, ces jeunes filles sortent, à la file, portant des vêtements de cérémonie : jupes de couleur rouge brun et plusieurs robes, rouges, jaunes, vertes ; leur coiffure est une sorte de mitre triangulaire d'où retombent leur chevelure dénudée et des bandes d'étoffe de couleur ; leurs bras sont chargés de bracelets, leurs doigts couverts de bagues ; leurs oreilles sont entourées par des ficelles d'où pendent d'énormes faux pendants. Elles s'avancent très lentement, marchant sur les nattes étendues, précédées d'une vieille femme et d'un homme habillé de blanc qui porte sur ses bras un enfant d'un an, attifé à peu près comme elles, moins la coiffure. A la file, elles pénètrent dans le hangar de la cérémonie où les attendent les prêtres assis, récitant des prières. De l'huile et des eaux lustrales sont placées devant le chef qui s'en sert pour laver et oindre une paire de ciseaux. Il pose un grain de sel sur les lèvres de l'enfant qu'on lui présente d'abord ; il lui coupe une

mèche de cheveux et lui offre de l'eau à boire. Chacune des jeunes filles vient à tour de rôle s'agenouiller devant l'Onç-Gron pour lécher le sol, se faire couper une mèche et se rincer la bouche. Les jeunes filles se retirent dans leur cabinet en observant le même ordre, le même cérémonial qu'à la sortie.

Le repas du matin a lieu ensuite. Les prêtres mangent les premiers, les laïques après. Vers dix heures, les jeunes filles sortent de nouveau, leur chevelure est nouée; elles sont simplement vêtues d'une robe blanche ouverte sur le devant et d'une jupe aux raies rouges et noires. Elles se dirigent lentement vers le hangar de cérémonie où les attendent encore les prêtres accroupis; elles viennent les honorer en faisant le salut classique que l'on pourrait qualifier d'adoration. L'une après l'autre, elles saluent le chef des Imâms, en mettant beaucoup de lenteur dans leurs mouvements. Elles s'agenouillent, lèvent les mains jointes, les abaissent, les posent à terre, font trois pas sur la paume des mains, les genoux restant en place; elles étendent le corps complètement à plat et posent leur figure dans la paume des mains jointes sur la sol. Elles se redressent sur les genoux en faisant trois pas en arrière sur les mains; rajustent sur leur jeune poitrine leur robe ouverte et dérangée par ces mouvements et recommencent à trois reprises. Après le chef, elles saluent aussi les autres Imâms. Les saluts achevés, les jeunes filles restent agenouillées devant les prêtres. Les parentes, les amies, les invitées viennent, à l'entrée du hangar, dire les dons (*ain*) qu'elles font à telle ou telle fille: riz, argent, buffles, pièces de terre même. Deux hommes répètent à haute voix l'énoncé de ces dons et le chef des Imâms en prend note par écrit. A chaque cadeau, la destinataire renouvelle aux prêtres son triple salut en l'honneur de la donatrice. Ces dons, souvent considérables étant donné le peu de fortune de ces gens, constituent probablement la future dot de la jeune fille; sans doute, ils sont faits à titre de réciprocité de famille à famille.

Les jeunes filles rentrent encore une fois dans leur cabinet de toilette, d'où elles ressortent un instant après pour apporter des plateaux de vivres, poulets, etc., des boîtes d'or ou d'argent

contenant du talar, du hôtei, de l'atoc. Elles présentent ces plateaux à l'Ong-Grou qui prie et partage en deux parts toutes ces offrandes. Il fait le simulacre de donner une part au petit enfant dont il sème la bouche et de manger lui-même l'autre part. Les jeunes filles emportent tous ces plateaux. Le festin général accompagné termine cette cérémonie du karich. Les Hindoues peuvent dès lors songer à se choisir un mari selon les usages.

Chez les musulmans de Panrang, la cérémonie du mariage peut avoir lieu juste sept jours après que la demande a été transmise par les parents de la fille et agréée par le jeune homme. Sauf ce cas, qui est rare, il est considéré comme funeste de la célébrer avant que le mariage soit consommé. Les gens aisés la font après quelques mois de cohabitation; chez les pauvres, et c'est le cas le plus général, elle a lieu plusieurs années après; deux ou trois familles assistent aux noces de leurs parents. Cette cérémonie tardive consacre une union libre, mais reconnue de tous; elle ne change pas beaucoup la situation du couple; le divorce est aussi facile après qu'avant. Ces gens prennent tout temps pour célébrer des noces qui sont coûteuses; il faut élever des hangars, tuer des buffles, des cochons, des poulets, préparer les vivres, les gâteaux, acheter l'eau-de-vie, afin de recevoir les prêtres, les amis, les parents, les vieillards, les notables. Les Indiens viennent en nombre, quelquefois dix et plus. A Parik, où la demande en mariage est plus généralement faite par le garçon, la cérémonie précède la cohabitation, de même que chez les Annamites. Je vais décrire la cérémonie de ces gens de Parik, qui, d'ailleurs, est à peu près semblable à celle des musulmans de Panrang.

Un jour fixé, à côté des hangars élevés pour la circonstance, cuisent les chevreaux, les poulets, les gâteaux, en grande partie apportés par les parents du garçon, ceux de la fille n'ayant guère fourni que le riz et la plupart des gâteaux. Vers le soir, les deux mariés s'habillent avec des étoffes de cotonnade blanche non ourlées. Le costume du jeune homme est à peu près celui des prêtres; la mariée jette un voile blanc sur une jupe et une robe de même couleur. Ils sortent de la maison, le marié tenant sa

femme par la main ou par un pan de sa robe; ils se dirigent vers le hangar où les attendent les prêtres et les diacres accroupis, récitant des prières et entourés de toute la parenté. Selon l'usage, des nattes ont été étendues sur le sol depuis la maison jusqu'au hangar, afin que les pieds des mariés ne touchent pas la terre. Les parents de la fille, s'adressant au jeune homme, lui disent : « Nous te donnons en mariage notre fille une telle. » — « J'accepte », répond celui-ci en étendant la main. Ces paroles sont répétées à trois reprises en face des Imâms servant de témoins. S'agenouillant devant les prêtres, le mari se prosterne trois fois; la femme les salue à son tour et rentre seule à la maison, laissant là son mari que deux des Imâms viennent assister en s'asseyant à ses côtés. Par leur bouche, l'Ong-Grou lui fait demander s'il accepte l'intermédiaire des prêtres pour sanctifier son mariage et quels sont les présents qu'il fait à sa femme. Le don, traditionnellement obligatoire, est une bague d'argent que l'Ong-Grou bénit en disant des prières. L'époux peut y ajouter d'autres présents à son gré : bracelets, buffles, charrettes, etc., qu'il se contente d'énumérer.

Il est bon de dire que tous les acteurs de cette cérémonie pronont, pour la circonstance, des noms, toujours les mêmes, empruntés aux saints personnages de la fondation de l'islamisme. L'Ong-Grou président est le seigneur Mohamat, le premier Imâm témoin est le seigneur Omar, l'autre, le seigneur Ahuhaker, le marié est le seigneur Ali ou le Baguindou-Ali et l'épousée est Phoatimou (Fatima).

Prenant la bague, les deux Imâms témoins se rendent dans l'intérieur de la maison en se tenant par les index accrochés mutuellement. Ils s'adressent à la mariée : « Hé, Phoatimou, le Pô-Mohamat nous envoie te demander si tu agrees pour époux le Baguindou Ali. » — « Je l'accepte avec joie » répond-elle. — « Le Pô-Ali te donne cette bague et tels présents. » — « Je les reçois ». L'un des prêtres passe la bague au doigt de l'épousée, l'autre étend sur les nattes une pièce d'étoffe blanche, puis ils ressortent en se tenant par la main et rendent compte de leur mission au président, en ces termes : « Phoatimou agréa le sei-

gueur Ali ». L'Ong-Gron, prenant la main du marié, répète des prières à trois reprises et il invite les deux prêtres à conduire le jeune homme auprès de sa femme.

Le petit cortège se met en marche; les deux prêtres sont en tête; le marié les suit, flancé de deux enfants également vêtus de blanc; l'un porte une boîte de hôtel et l'autre la natte et l'étoffe qui feront la couche nuptiale. A la porte de la maison, le mari prend trois chiques de hôtel qu'il écrase avec une pierre sur le seuil. A l'intérieur, quatre vieilles femmes étendent la natte et l'étoffe; l'épousée s'assied dessus, son mari se place près d'elle. Des bougies sont allumées. Les Imâms disent : « Voici votre couche nuptiale. Femme, voilà ton mari, l'acceptes-tu ? » La jeune femme et les quatre vieilles répondent : « Nous l'acceptons ». Les Imâms placent la main du mari dans celle de la femme questionnent les vieilles. Des deux côtés on donne une petite secousse au couple qui est légèrement aspergé d'eau bénite. Les Imâms le bénissent, lui font quelques recommandations morales et sortent après avoir répété des prières. La mariée prend du hôtel, prépare une chique qu'elle place dans la bouche de son mari. Celui-ci jette sur elle une partie de ses vêtements. Ils sortent tous deux et vont se prosterner encore une fois devant les prêtres. La femme salue les parents de son mari qui lui font quelques présents traditionnels. Le marié remplit ce devoir vis-à-vis de la famille de sa femme et il en reçoit quelques cadeaux. Les invités font ensuite des présents au couple, selon leur générosité, leur situation de fortune ou selon les convenances de réciprocité. Tous ces cadeaux sont notés par écrit. La nocé finit par le festin accoutumé.

En ce qui concerne les funérailles, sitôt le décès, les musulmans dressent dans l'enclos de la famille un petit hangar où est déposé le cadavre. L'Ong-Gron, les Imâms viennent réciter des prières, le mort est lavé, roulé dans des étoffes de cotonnade blanche où ont été tracés des dessins mystiques. On le place sur une espèce de catafalque et on l'emporte pendant la nuit escorté de quatre Imâms priant. Il est déposé dans une fosse provisoire, sans cercueil, simplement entouré de ses banderoles, la tête du côté du

nord. On voit que les païens plaçaient, au contraire, la tête au midi. Tous les assistants, hommes, femmes et enfants, prient le mort de ne pas revenir les tourmenter : « Reste toi, nous viendrons t'y faire visite. Ne te plains pas de tes parents, de tes descendants. Ne les accuse pas d'ingratitude. » La terre est rejetée sur le cadavre ; lorsque la fosse est à moitié pleine, tous les assistants se retirent, sauf les *Imâm* qui récitent encore des prières et achèvent de la combler. Si le défunt était très âgé, des planches sont quelquefois placées sur son corps, dans la fosse. Mais ce serait presque un sacrilège d'agir ainsi pour un homme mort dans la force de l'âge, sa famille en pâtirait.

Les Tchames musulmans pratiquent aussi ces sortes de services commémoratifs qu'ils appellent *Padhi*. Ils en comptent généralement sept : aux troisième, septième, dixième, treizième, quatorzième, onzième jour après l'enterrement et le dernier à l'anniversaire. La famille va faire, si possible, un repas près de la tombe qui est arrosée. Au cinquième *Padhi*, celui des quarante jours, les prêtres sont invités à venir prier en se plaçant à la tête et aux pieds de la fosse. Outre les vivres, le bétail, le *tahar*, on y porte alors de la vaisselle, des étoffes qui sont données aux prêtres après la cérémonie. Ici, de même qu'en plusieurs autres circonstances, on retrouve chez ces musulmans tchames l'influence affaiblie des rites antiques et des pratiques nationales.

Outre les *Padhi* périodiques, des services exceptionnels peuvent avoir lieu en cas d'accident, de maladie dans la famille.

Souvent, au *Padhi* du bout de l'an, a lieu, chez les musulmans du Binh-Thuan, l'exhumation qu'ils pratiquent tous, afin de transporter les ossements des fidèles en un lieu déterminé, en un lieu saint pour ainsi dire. Pour les gens de la vallée de Parik, c'est la *Geboul-Prong*, « la grande dune » entre la vallée et le rivage de la mer, qui reçoit définitivement les ossements des musulmans. Les habitants de Pancung les enterrent au pied d'une colline appelée *Tebach-Taidan* ou *Kaidan*. A cette exhumation ont lieu de nouveau les cérémonies des premières funérailles, les prières des *Imâm*. Les ossements sont recueillis et

empilés dans une petite hière, où on place aussi les bagues d'or ou d'argent du défunt. Quelquefois, les pauvres font cette exhumation après quatre ou cinq mois. En général, elle a lieu pendant la saison des pluies.

XI.

LES FÊTES RADJA DES MUSULMANS

Malgré les divergences qui distinguent les païens et les musulmans, il est difficile, souvent, d'établir des divisions nettes dans les pratiques observées par ces Tchames perdus dans ce coin de l'Asie. Nous avons vu précédemment que les rites agricoles sont exécutés par les sectateurs du Mahomet aussi bien que par les adorateurs de Po-Nagar. Quant aux rites de la cueillette du bois d'aigle, dont le caractère est exclusivement païen, ils sont pratiqués par des musulmans; — ceel, il est vrai, paraît s'expliquer par cette supposition que le village de Balap, chargé de tout temps de cette cueillette, se serait converti plus tard à l'islamisme et aurait dû nécessairement conserver des rites dont l'observation rigoureuse est exigée, aux yeux des indigènes, pour obtenir la réussite de la tâche traditionnelle. Mais, comment expliquer la cause et l'origine des fêtes et des superstitions que je vais examiner, fêtes et superstitions qui sont beaucoup plus spéciales aux musulmans et que les païens n'observent qu'en faible partie? La fête *Radja* paraît, surtout à Panrang, remplacer, chez les musulmans, les fêtes de Katé et de Tchahaur que les païens consacrent aux ancêtres; et elle les remplace avec une exubérance de rituel exagérée. Cette fête *Radja* a lieu au neuvième mois tchame qui correspond à décembre-janvier de notre calendrier. Quelques-unes de ces cérémonies semblent nous reporter à Java, et peut-être est-ce là qu'il faut chercher l'origine de ces *Radja* (7).

Les préparatifs accoutumés sont faits dans l'enclos de l'un des habitants du village. Le hangar est élevé; son intérieur est tendu d'étoffes blanches formant *velam*. Au fond, une sorte d'auge, de

crèche grossière représente l'autel. Sur cet autel, des plateaux de bétel et de fleurs semblent représenter les divinités. A ces plateaux sont collées des bougies de cire qui seront allumées pendant la cérémonie. Des fils de coton passent autour des plateaux et des bougies. Devant cet autel, une dizaine de plateaux de verre sont posés sur des nattes étendues sur le sol. Des statuettes tendues au plafond pendent des figures en papier: singes, chevaux, éléphants, jouques, roues de chars, etc. Une escarpolette attachée à deux colonnes servira à balancer l'officiante. Au moins trois imâms viennent assister à la cérémonie. L'orchestre est composé d'un violon, d'une flûte, d'une cymbale, de deux tambours javanais et d'un tambour plat recouvert de peau d'un seul côté qui tient le *Medouan*, le principal acteur mâle de la fête; toutefois, son rôle est secondaire en regard de celui de l'officiante, une femme du village accoutumée à remplir ces fonctions et qu'on appelle « le corps femelle du Radja », et, par abréviation *Radja*, comme la cérémonie elle-même. Pendant deux nuits et trois jours, la malheureuse officiera, priant, dansant, adorant les mânes et les divinités, sans prendre d'autre repos que celui qu'elle peut goûter en se balançant elle-même sur l'escarpolette. Pour vêtements, elle a une jupe noire et une robe blanche; sur sa tête, un mouchoir à fleurs et une large bande à ornements dorés dont les bouts retombent sur ses épaules.

Au soir du premier jour, les préparatifs étant achevés, l'orchestre commence à jouer, les bougies sont allumées; le *Medouan* chante en battant la mesure sur son tambour plat, il invoque les divinités. La *Radja* danse des pieds et des mains, saute, rit, plaignant, se balance sur l'escarpolette. A trois reprises, tous les assistants poussent des *hourrah*. Les Imâms récitent leurs prières à chaque invocation du *Medouan* qui appelle successivement les dieux, les esprits, les mânes; au total, trente-huit, dit-on, sont invoqués nominativement. Plusieurs noms de ces génies semblent être javanais. Parfois, les assistants affectent de demander les noms au *Medouan* qui répond: « Ce sont des esprits d'outre-mer, nous ne devons pas dire leurs noms. Ainsi en ont décidé nos ancêtres. »

Ensuite les assistants, prenant du chanvre du montagn (lucan indien), le lient en forme de torches épaisses comme le gros orail, au nombre de sept. La Radja prend ces torches les unes après les autres, les allume à la flamme des bougies de l'huile, les fait tournoyer enflammées au nez des assistants, en frappe ceux-ci, qui simulent une grande frayeur et fuient au dehors en se bousculant, en poussant des cris effarés.

La première nuit, le jour suivant et le commencement de la seconde nuit sont ainsi remplis par les danses et les invocations en musique alternant avec les jeux et les repas. Vers le milieu de la seconde nuit, la femme jette un voile sur sa tête, frappe devant elle à coups redoublés avec une verge. Tous les assistants laques se prosternent. Elle se couche à la renverse, ou la couvre d'un linceul, elle s'agite, se trémousse ainsi étendue et voilée. Le Medouon, de son côté, précipite ses invocations; il appelle les soigneurs et maîtres les écarquils, c'est-à-dire les mânes qui habitent dans le corps de ces animaux. Enfin les trémoussements de la femme Radja s'apaisent. Elle croise ses bras et fait sortir ses mains de sous le linceul; on lui donne des pièces d'étoffe pliées qu'elle agite violemment. Puis on place dans ses mains des grains de riz grillés. Elle rejette le linceul à ses pieds. Pendant une canne à sucre en deux morceaux longs d'une coudée, les assistants placent ces morceaux dans ses mains. Elle les frappe l'un contre l'autre en cadence. Dans ses mains, on place encore deux de ces petites bourses que les indigènes portent attachées au bout de longues cordelottes. Elle se lève et danse. Les assistants apportent alors des plateaux de gâteau, les couvrent de serviettes et les placent en ligne au milieu du hangar. Le Medouon, frappant sur son tambour plat, recommence ses invocations aux dieux, aux mânes, aux esprits des monts et des bois. Il s'interrompt pour manger avec les autres. Après le repas, il recommence aux sons de l'orchestre, pendant que la Radja danse ou se balance sur l'escarpolette.

Au deuxième chant du coq, heure où se lève l'étoile du matin, l'orchestre se tait et la Radja s'arrête. Tous écoutent le Medouon qui invoque successivement les dieux et les génies connus,

et qui danse en l'honneur de chaque divinité. On prend un morceau de bois qui est découpé grossièrement en forme de bateau muni de ses rames. Dans ce bateau, on verse un peu de liquide coloré en noir, en vert, en jaune, et un homme à l'air de le faire voguer, disant que l'embarcation vient de Java et de la Chine. Un autre homme se place sur une planche et, par convention fictive, se dit venir sur ce bateau. Il réclame le tribut et envoie un affidé le réclamer du maître de la maison où se donne la fête. Celui-ci répond qu'il ignore la langue javanaise. Le Medonon propose ses bons offices d'interprète. Au milieu des rires de l'assistance le tribut est réclamé à maintes reprises. Enfin, on finit par s'expliquer et des confs, des gâteaux, des bananes sont portés au bateau, où l'on place aussi une façon de singe artificiel que l'on fait mouvoir et gesticuler au milieu des rires de l'assistance. Deux hommes dansent d'une façon grotesque, puis, à l'aide d'aiguilles de bambous, ils piquent dans les plats; font voler au loin les gâteaux, en jargonant des langues étrangères, disant : « Nos dieux prennent ici beaucoup de poissons; en voilà deux, en voilà trois ». Les autres se disputent les gâteaux et les mangent en riant. Les assistants déchirent les toits et les cloisons du hangar où la Radja reste encore à se balancer sur son escarpolette. Vers le midi de ce troisième jour les prêtres et l'orchestre conduisent cette Radja au bord de la rivière qui coule devant le village. Elle s'assoit sur une natte ayant à côté d'elle une cassolette où brûlent des fragments de bois d'aigle. Elle lance à l'eau le bateau portant le singe; elle puise trois jattes d'eau et rentre chez elle, la cérémonie étant finie.

Outre ce grand Radja annuel qui, au dire des Tchames eux-mêmes, est la fête du nouvel an des ancêtres, les musulmans du Bih-Thuan pratiquent d'autres Radjas accidentels en cas de maladie, ou pour accomplir un vœu. Les rites varient beaucoup en nombre ou en importance. La famille fait toujours construire le hangar dont les matériaux doivent être neufs autant que possible et dont l'entrée est invariablement à l'ouest. L'intérieur est tendu d'étoffes blanches; tout au moins les colonnes de bois seront revêtues de ces étoffes. Souvent la balançoire y est attachée.

Au fond du hangar, du côté de l'est, sont disposés les plateaux de feuilles de bétel et de fleurs qui représentent les génies, les ancêtres. Une étoffe plus richement ornée peut recouvrir la cloison derrière ces plateaux. Les vieilles femmes sont assises du côté du nord, ayant à côté d'elles les plateaux de vivres, plus ou moins nombreux selon l'importance de la cérémonie. Quelquefois on y voit des simulacres de jonques, de barques, de la grosseur de la jambe. Au sud, se place l'orchestre : une flûte, une cymbale et deux ou trois tambours longs dits tambours javanais. Ces instruments peuvent faire défaut, mais jamais ne manquera le Medoum et son tambour plat à une seule peau. Les Imâms invités s'asseyent au sud-est et font face au nord-ouest.

La femme Radja, la prêtresse de ce culte familial, peut être une femme attitrée dans ces fonctions ou bien une femme quelconque, souvent la maîtresse de maison elle-même. Avant de commencer, elle s'assied au milieu devant l'autel, mais en ayant soin de faire face au sud, du côté de l'orchestre.

La musique commence. Le Medoum frappe sur son tambour plat, invoque en chantant les divinités, les génies, les mânes, les ancêtres, leur offre les vivres qui ont été apportés. La Radja s'éventile, agit de plus en plus vivement son éventail dans tous les sens; elle s'apaise de temps à autre. Elle adresse les dieux, les ancêtres, les pères, les mères représentés par les plateaux de feuilles de bétel, leur demande la guérison du malade ou les remercie de cette guérison. Elle danse longuement au son des instruments. Danses, chants, invocations, peuvent durer toute la nuit avec alternatives de jeux, disputes, suites simulées. Les vivres sont mangés d'abord par les Imâms, ensuite par les laïques. Au matin, la fête se termine par le lancement du bateau à l'eau.

J'ai été témoin oculaire d'une cérémonie de ce genre, mais très réduite, qui avait lieu à Paurang, chez de pauvres gens de mon voisinage, dont la fille, tourmentée par les esprits, s'évertuait à grimper aux cloisons. Il y avait urgence : la cérémonie eut lieu sur-le-champ, le matin même. L'orchestre se composait d'une flûte, d'une cymbale, de deux longs tambours javanais frappés d'un côté avec la main et de l'autre avec une baguette et de large

et plat tambour du Medouon. Sous un misérable petit hangar élevé dans la cour de la maison, trois piquets plantés en terre, drapés d'étoffes blanches représentaient l'autel et supportaient un ciel fait aussi d'une étoffe blanche. Entre ces piquets un gros plateau de bois portait les feuilles de bétel. Un bol de faïence avec cendres et brunes servait de cassolette pour les brindilles de bois d'aigle. A côté, étaient disposés les plateaux de riz gluant et de bananes, collation des dieux et des invités. L'officiante, ici la vieille mère de la malade, avait mis des vêtements blancs; sa main droite tenait un éventail, la gauche un mouchoir rouge. Un autre mouchoir rouge était noué autour de son turban blanc. A chaque mouvement, elle rejetait sur son dos deux petites bourses pleines suspendues à son cou par de longs cordons. Lorsque l'orchestre joua, elle se leva, s'éventa, s'agita et se trémoussa d'importance, invoquant à chaque danse un esprit différent. Le Medouon aussi invoqua les esprits en chantant. La collation termina la cérémonie.

Une autre fois, une mère donna un petit Radja pour un tout jeune enfant malade. C'était à trois heures de l'après-midi. Dans le petit hangar, elle avait tendu trois étoffes blanches attachées aux poteaux du fond. Une cavette en cuivre contenant du bétel représentait les esprits, les mânes. A côté, étaient les offrandes : un peu de riz gluant, des bananes, de la même monnaie de sapèques. Le Medouon versa de l'eau-de-vie dans des petites tasses, invoqua les divinités en chantant et en frappant son tambour. La mère commença à danser. Soudain, elle s'arrêta et exigea un cheval : les mânes l'ordonnaient. Le Medouon pria les esprits de ne pas insister : « on n'avait pas de cheval à portée ». Après quelques supplications la femme reprit sa danse de plus belle, agitant éventail et mouchoir rouge. Enfin elle s'assit, adora les dieux et brûla quelques brindilles de bois d'aigle.

Un autre jour, au village musulman de Balap, la femme, qui dansait à l'occasion d'une maladie, était encore jeune et assez jolie. Par sa bouche, les esprits exigèrent impérieusement un cheval. Un jeune homme se mit à quatre pattes et fut immédiatement enfourché. Sur cette monture, on offrit à la femme les

pièce des étoffes blanches, des lanternes, de l'eau-de-vie. Mettant ensuite pied à terre, la Radja reprend la danse de l'éventail, accompagnée par les chants et le tambour du Medouon.

A Parik, en une circonstance analogue, pendant que le Medouon chante en frappant son tambour, la femme s'agite, se remouasse, tout en restant assise. De temps à autre, elle s'interrompt pour odorer les esprits, demander leur bénédiction. Elle reste ainsi en place du soir à minuit. Puis elle s'étend à la renverse ; on la recouvre d'un long voile. Dans ses mains, on place du riz gluant et du riz grillé. Au bout d'un quart d'heure d'immobilité, elle passe ces aliments aux assistants qui les mangent. Elle se découvre, se relève, mange un œuf et boit de l'eau-de-vie.

On voit que ces pratiques se rapprochent des cérémonies *Thwak* que nous avons vues précédemment.

Une autre sorte de Radja, qui porte le nom spécial de *Radja-Kong*, eut encore lieu à Parik pendant mon séjour, afin d'accomplir un vœu fait par un chef de canton tchama. Ici, les femmes étaient simples spectatrices, les hommes seuls jouant un rôle dans cette cérémonie. Le chef de canton avait revêtu une robe et une écharpe ornées de fils d'or. Il était assisté par plusieurs jeunes gens vêtus de blanc, dont les habits étaient de forme annamite ; leur tête était ceinte de grosses cordes blanches, qui n'étaient autre que des pièces d'étoffes roulées, serrées, faisant deux tours et laissant retomber les deux bouts sur les oreilles. Dans le hangar, trois grands plateaux de bétel (*thung-hala*) furent passés à la fumée de bois d'aigle et placés sur des étoffes blanches étendues sur les nattes. A côté, était un bol d'eau de bois d'aigle.

Aux sons de l'orchestre, le Medouon, tenant à la main un éventail, danse et s'avance vers les plateaux, puis recule en dansant jusqu'au dehors du hangar ; il revient et recule à plusieurs reprises. On place, près des plateaux, des bouquets de fleurs d'arac. Le Medouon les saisit, casse un rameau et, tenant cette brindille d'une main, son éventail de l'autre, il fait des passes en l'honneur des divinités. Il jette les fleurs d'arac et recommence ses danses en avançant et en reculant.

Lorsque le Medouon s'arrête, c'est au tour du chef de canton,

maître de la maison, qui danse de la même manière, seul d'abord, puis accompagné de six des jeunes gens qui l'assistent, et qui se placent trois de chaque côté; les sept hommes dansent en s'avancant jusqu'aux plateaux et en reculant jusqu'au dehors du hangar. Le maître de la maison prend un éventail, et, lorsqu'il arrive en dansant près des plateaux, il les évente à trois reprises. Plus tard, il prend les fleurs d'aroc, déchire un rameau, l'emporte au dehors en le tenant sur son épaule, revient, toujours en dansant, le jeter près des plateaux du hétel. Tantôt il danse seul; tantôt les jeunes gens l'accompagnent; tantôt il laisse ces derniers opérer sans lui. Ces danses durent toute la nuit. Le jour est consacré au repos. La cérémonie recommence la nuit suivante et encore une troisième nuit. Il n'y a pas trace de possession à ce Radja-Kong. Les Imams y assistent, récitent des prières et promettent part les premiers aux repas qui ont lieu pendant cette fête.

Outre les fêtes Radja, ces musulmans de Parik pratiquent aussi les cérémonies *Throok* et *Doyup* que nous avons vues précédemment. En toutes circonstances, et surtout en cas de maladie, les musulmans du Binh-Thuan s'empressent de faire des offrandes aux divinités, aux génies. A cet égard, il est difficile de constater des différences entre eux et les Kaphirs. Pendant mon séjour à Panrang, un daimé Tchames du Cambodge étant tombé malade, le chef de canton du pays, mon voisin, musulman lui-même comme le malade, fit égorger un chevreau qui fut cuit avec des tranches de tronc de bananier, découpé et offert aux divinités. En guise de table, une natte avait été étendue en plein air par la vieille sage-femme du village. Outre la chair du chevreau, les divinités étaient invitées à goûter à des œufs, à une bouteille d'ano-de-vie, et on les priait d'avoir pitié du malade. Trois Imams étaient là, pebut aussi Allah; ils goûtèrent aux vivres, après les divinités bien entendu. Les laïques mangèrent leurs restes et burent l'ano-de-vie.

XII

LES TCHAMES DU CAMBODGE

Afin de compléter cette étude des derniers descendants des anciens habitants du Tchampa, il est nécessaire de donner un aperçu des Tchames du Cambodge. Ceux-ci, tous musulmans à l'heure actuelle, librement en contact avec le monde islamique, ont complètement renoncé aux cérémonies païennes de leurs ancêtres et, sauf quelques faibles et rares vestiges, nous ne retrouvons plus trace ici des curieuses pratiques que nous avons rencontrées dans les vallées de Panrang, de Parik, de Padjai, de Karang, au Binh Thuân.

Outre ceux du Cambodge qui, de beaucoup, forment le groupe le plus important, il y a aussi des Tchames en Cochinchine française et à Siam, ayant tous le même dialecte, la même religion et, à part quelques insignifiantes nuances, ayant tous les mêmes mœurs et les mêmes coutumes. Le total de cette population, jetée hors de son ancienne patrie et dispersée dans les trois pays que je viens de nommer, est de cent mille âmes au maximum. Presque toujours, les Européens appelant très improprement *Malais* ces Tchames du Cambodge et de la Cochinchine française, cette dénomination erronée provient du défaut de nos connaissances et aussi de ce fait qu'il y a parmi eux quelques familles malaises, également musulmanes et s'alliant avec ces Tchames. Mais les gens originaires de la Malaisie n'atteignent pas le vingtième du chiffre de cette population tchame.

A quelle époque faut-il fixer l'établissement de ces colonies? Les plus récentes remontent à la fin du siècle dernier et au commencement du siècle actuel. Mais la plupart doivent dater d'une antiquité bien plus reculée. Il y eut probablement infiltration continue ou, plus exactement, des exodes échelonnés à la suite, soit des désastres nationaux, soit même des captures de guerre faites par les Cambodgiens. Ces flots tchames, dispersés dans le royaume khmêr, conservèrent ou adoptèrent progressivement

l'islamisme et gardèrent leur langue et leurs mœurs légèrement influencées par le nouveau milieu.

Si nous passons rapidement en revue ces diverses colonies, nous rencontrons un petit groupe de deux villages dans l'arrondissement de Tay-Ninh, au nord-est de la Cochinchine française. Un groupe beaucoup plus important est celui de Chaudoc, dans l'ouest, où les Tchames comptent une vingtaine de villages et environ quinze mille âmes. Dans le royaume actuel du Cambodge, les Tchames occupent une centaine de villages, la plupart riches et peuplés. Ils sont établis dans les provinces de l'est, sur les rives du grand fleuve. Un groupe de huit villages est un peu à l'écart, dans la plaine de Kampot, sur le golfe de Siam.

Je n'ai que très peu de renseignements sur les Tchames du royaume de Siam, tout en n'ignorant pas que leur langue, leur religion, leurs coutumes sont identiques à celles de leurs frères du Cambodge. On peut les diviser en trois groupes : un petit groupe de trois hameaux dans cette province de Rattambang qui, politiquement, fait partie du royaume de Siam, mais qui appartient au Cambodge, au point de vue de la race et de la géographie. Ces Tchames y auraient émigré à la suite des guerres intestines du Cambodge. Un autre petit groupe de deux ou trois villages serait aux environs de Bangkok ; et le troisième, beaucoup plus considérable, serait à quelques journées au sud-ouest de cette capitale, sur les bords du golfe de Siam. Ceux-ci auraient été, il y a une soixantaine d'années, razzés et emmenés en captivité, selon l'usage des Siamois.

Les Tchames du Cambodge, de même que les Cambodgiens, mènent un genre de vie assez différent, selon qu'ils habitent des villages situés au bord des fleuves, des cours d'eau ou des villages de l'intérieur, « du haut pays », pour employer l'équivalent de l'expression indigène. Les premiers s'adonnent à la pêche : ils tressent eux-mêmes leurs filets de ramie ou arête de Chine. Ils se livrent au commerce et aux cultures riches : coton, indigo, sésame, etc. Chez eux on trouve des orfèvres, des sculpteurs, des constructeurs de barques. Les autres cultivent surtout le riz ; mais ces paysans ont perdu toute notion des travaux d'irrigation

de leurs ancêtres, ils ont conservé un grand esprit de solidarité et viennent en foule aider un des leurs à repiquer ou à moissonner son riz. Ces sortes de services sont réciproques. Le propriétaire nourrit les travailleurs volontaires. Dans ces villages ruraux du haut pays, les Tchames ont la spécialité de construire les fortes voitures à buffes qu'ils emploient pour leurs transports ou qu'ils vendent aux Khmèrs. En revanche, ils achètent de ceux-ci les légères et élégantes charrettes à bœufs que, de tout temps, les Cambodgiens firent avec goût, paraît-il. En un mot, on pourrait presque marquer d'un trait un caractère dominant chez chacun des deux peuples en disant que les Cambodgiens affectionnent le bœuf et que les Tchames préfèrent le buffe. Sauf la bête impure proscrire par Mahomet, les Tchames du Cambodge nourrissent tous les animaux domestiques, et particulièrement le buffe et le bœuf. Ils plantent toutes sortes d'arbres, de même que les Khmèrs : chez eux, aucune culture n'est interdite par les superstitions.

Leurs filles apprennent toutes l'art du tissage, à la maison; aussi les femmes sont-elles très habiles à tisser la soie, surtout dans les villages fluviaux. Elles font preuve de goût et d'initiative et elles rougiraient sans doute de voir les produits grossiers fabriqués péniblement par les femmes du Binh-Thuan. Une particularité fort remarquable est à signaler à propos de l'industrie de la soie : les Tchames du Cambodge et de la Cochinchine française n'élèveut nulle part de vers à soie ; la matière première, que leurs femmes utilisent en si grande quantité, est partout achetée aux Khmèrs ou aux Chinois du pays. J'ignore la cause de cette abstinence générale.

Ces Tchames sont de hardis bûcherons : ils entassent en radeaux les bûts, les bambous coupés, et les font descendre au loin.

Ceux qui habitent les villages fluviaux vont par petites caravanes à plusieurs journées de distance. Ils chargent sur leurs voitures le produit de leur pêche, de leurs cultures, afin de le troquer contre le riz du haut pays, après la moisson. Quelque peu usuriers, ils n'hésitent pas à prêter des marchandises sur la moisson prochaine. Ces tournées sont pour eux de petits

voyages, faits en famille, presque des parties de plaisir. Les véritables commerçants vont beaucoup plus loin, par terre, au Laos, acheter des buffes, des buffles, des chevaux; ils y vont aussi en barques, par la voie du grand fleuve, faire des emplettes de laque, de cire, de cambré. Quelques-uns, prenant la mer, se rendent en Chine, à Siam, à Java, à Singapour où ils achètent le *Coran* imprimé. Plus nombreux encore sont ceux qui se rendent en pèlerinage à la Mecque et peut-être faut-il chercher ici la cause de ce goût des lointains voyages qui les distingue entre tous nos sujets indo-chinois?

Les Tchames du Cambodge coupent leurs cheveux, ni longs, ni courts, à peu près comme la plupart des Européens. Ils se rasent la figure, sauf les monastaches qui sont généralement portées; je parle des laïques; les prêtres se rasent la tête et la figure, sauf la barbe du menton. Tous les sept jours, ces Tchames coupent leurs ongles qui doivent être propres; la prescription se trouve dans les traités si elle n'est pas dans le *Coran* lui-même. Parmi les laïques, les uns portent le langouti et la veste courte des Khmères, d'autres portent la jupe malaise sur des pantalons collants. Leurs coiffures sont encore plus variées: le foulard national, la calotte malaise, le chapeau de paille européen. Le turban est réservé aux prêtres.

Une sorte de faux jujubier est toujours planté près de leurs villages qu'un mil exercé reconnaîtra tout de suite à ce signe. Leurs cases, propres, coquettes, sont élevées sur pilotis comme celles des Cambodgiens; les voisins et les connaissances se réunissent pour les construire rapidement. Leur ameublement est celui des Cambodgiens. La mosquée et la maison commune, ou maison de repos pour les voyageurs, sont élevées par la piété de tous les habitants du village.

Moins la chair du porc, leur cuisine est celle des Khmères et, de même que ces derniers, ils mangent avec leurs doigts sans se servir de baguettes. La prescription coranique prohibant les liqueurs fortes est mieux observée qu'au Binh-Thuan, surtout dans les villages fluviaux où les délinquants se rachètent soigneusement de crainte de la censure.

Ceux qui habitent sur le bord des cours d'eau se baignent fréquemment, mais sans jamais se mettre en état de nudité. Selon les prescriptions religieuses, les mariés doivent faire une immersion totale à la suite des relations conjugales. Le long de la rive des fleuves, leurs petites guérites pour ablutions font reconnaître leurs villages au premier coup d'œil. Les ablutions complètes se comptent jusqu'à cent et, seulement une ou deux, après immersion. Les habitants des villages ruraux ne pouvant, selon les expressions indigènes, *aller au fleuve, vont au bois, en emportant une écuelle d'eau*.

Leurs chants, leurs jeux, leurs divertissements, sont à peu près identiques à ceux des Khmêrs. Leur arme de guerre préférée, qui paraît avoir été celle de leurs ancêtres, est un sabre à longue poignée, manié à deux mains. On sait que chez les Khmêrs l'antique arme de guerre nationale est une sorte de bâton, de coutelet au bout d'un long manche.

Les Tchames du Cambodge saluent comme les Khmêrs, en s'agenouillant et en élevant les mains au-dessus de la tête.

Leur esprit de fraternité, de solidarité, se manifeste dans les procès qu'ils ont à soutenir contre les étrangers aussi bien que dans le taux modéré de leurs dettes entre eux. Vis-à-vis des étrangers, ils ont plutôt des tendances usuraires. Au lieu d'accepter les services personnels des pauvres débiteurs annuaires qui habitent le Cambodge, ils préfèrent recevoir leurs enfants en bas âge, garçons et filles, qu'ils élèvent dans l'islamisme et qui contribuent à l'augmentation de leur nombre. Ce rameau brisé et détaché s'accroît ainsi en absorbant des éléments pris parmi les fils des conquérants. Il est vrai que ceux-ci se sont jadis infusé beaucoup de sang tchame.

Je n'ai pas souvenir qu'il y ait à reprocher des actes de vol ou de piraterie à ces Tchames musulmans du Cambodge et de la Cochinchine française.

Leurs filles et leurs femmes portent la chevelure entière, tordue en chignon serré et maintenue par une grande épingle. Elles s'habillent d'une jupe et d'une robe assez serrées et échancrées à la gorge. Leurs ornements, bagues, colliers, pendants,

brucelets, sont à peu près ceux des femmes cambodgiennes. Les habitantes des villages fluviaux se baignent fréquemment et sont beaucoup plus propres que celles des villages rustiques. Les filles sortent peu et ne circulent guère seules : elles sont pent-être de verta moins farouches que les filles cambodgiennes qui reçoivent, par tradition nationale, de sévères enseignements moraux. De-ci-de-là quelques galants sont furtivement assassinés par les parents tchamea qui craignent la honte ou une méalliance.

En ce qui concerne le mariage, les parents du jeune homme, accompagnés de quelque commère à la langue bien pendue, font des propositions officielles aux parents de la fille. L'accord s'étant établi, on fixe le jour des fiançailles officielles où le fiancé, escorté de ses témoins, apporte une somme d'argent qui constitue la petite dot de l'épouse. Selon l'usage du pays, il sert ensuite ses beaux parents jusqu'au mariage. Dans les familles riches de grands préparatifs sont faits. Des bœufs, des buffles sont abattus, forces victuailles sont préparées, afin de recevoir pendant trois jours les parents, les voisins, les amis, qui viennent revêtus de leurs plus beaux habits et qui feront au jeune couple des présents proportionnés à leur fortune. Le soir du dernier jour, le mari richement endimanché, avec habits à fleurs d'or, boutons d'or, ceinture fermée d'une plaque d'or ou d'argent, etc., monte à cheval escorté par toute la foule de ses invités, hommes, femmes, filles et enfants, qui l'escortent et l'acclament sous un paravol d'honneur. Il se rend à la maison de la femme où a lieu la fête. Elle aussi est couverte de ses plus beaux vêtements ainsi que de bijoux d'or qui seront empruntés au besoin. Elle attend son époux, assise à la mode indigène, c'est-à-dire les pieds portés du même côté; en face d'elle sont réunis les parents ainsi que les prêtres qui commencent à réciter des prières à l'arrivée du marié. Celui-ci se place à côté de sa femme, mais, par exception, il s'assied à la turque. Les prières et les formules de bénédiction étant achevées, la nouvelle épouse quitte le hangar, rentre dans sa maison où le marié jette ses vêtements, ne gardant que la jupe, le pantalon de dessous et un

foulard noué autour de sa tête. Il offre des gâteaux aux prêtres et aux parents qui se retirent peu à peu. A l'heure du coucher, les vieilles parentes préparent la couche nuptiale, étendent le matelas, les nattes, disposent les oreillers et attachent la muslinière. Elles y conduisent les mariés qu'elles laissent seuls, après que la jeune femme a préparé et placé dans la bouche de son mari une chique de bétel.

Pendant plusieurs années, le nouveau ménage habite près des parents de la jeune femme, les protecteurs-nés de celle-ci. La coutume, qui doit remonter à la plus haute antiquité, est très générale chez tous les Indo-Chinois, sauf chez les Annamites.

Une curieuse forme de mariage est quelquefois usitée chez ces Tchames du Cambodge. Un jeune homme, l'en d'amour pour une belle que lui refusent des barbares parents, forcera leur consentement si, la porte étant ouverte à l'heure du crépuscule, il pénètre inopinément dans leur maison, parvient à saisir, à embrasser la belle et à jeter autour du couple une écharpe formant lien. Des lors, il n'a qu'à rester immobile sous les injures, sous les coups de la famille, qui peut le frapper, sans toutefois le blesser grièvement : la jeune fille lui appartient, sous condition de donner aux parents un lingot d'argent, valant quatre-vingts francs environ, « pour prix de la honte ».

Les mandarins et les descendants de princes tchames qui ne daignent entrer ainsi dans les maisons se contentent de poser leur foulard sur la fenêtre de la jeune fille sur qui ils jettent leur dévolu pour en faire une concubine ou une femme de second rang. Les riches, parmi ces Tchames du Cambodge, pratiquant la polygamie des pays musulmans, prennent jusqu'à quatre femmes légitimes et un nombre illimité de concubines. L'autorité dans la maison appartient généralement à la première femme épousée en « *justes noces* » avec les cérémonies que j'ai décrites précédemment.

Ils sont assez jaloux. En cas d'adultère, les deux coupables sont conduits aux autorités qui les punissent selon la loi cambodgienne. Mais, pour faire la route, la femme est d'abord dépouillée de ses vêtements et mise dans un état de complète nudité.

Le divorce, assez commun, est facultatif pour l'homme et pour la femme épousée en justes noces. Si le mari est demandeur, il perd la dot qu'il a payée au moment des fiançailles. Si la femme demande le divorce, elle doit restituer cette somme au mari qui, des lors, ne peut s'opposer à la rupture du mariage. Quelques prêtres viennent en qualité de témoins recevoir les déclarations solennelles du divorce. Si à leurs questions, l'un des conjoints répond en refusant le divorce, un ajournement de trois jours est de rigueur pour tenter un rapprochement; mais le divorce a lieu de droit, si l'autre partie persiste après ce délai. La femme divorcée doit attendre cent jours avant de se remarier.

XIII

RELIGION ET PRATIQUES DES TCHAMES DE CAMBODGE

Ayant esquissé l'état matériel et moral de ces Tchames du Cambodge, il convient d'aborder ce qui fait l'objet spécial de cette étude : leur religion et leurs pratiques superstitieuses. On verra qu'ils ont subi profondément une double empreinte, celle de la civilisation khmère qui offrait, il est vrai, beaucoup d'affinités avec la civilisation de l'ancien Tchampa, et celle de l'islamisme épuré, orthodoxe, librement en contact avec Java, avec l'Arabie. Ils n'adorent qu'Allah, soit à la mosquée, soit aux adorations privées, les cinq *salats* qui ont lieu en se prosternant à l'ouest, face à la Mosquée : une heure avant l'aube, Amidi, vers trois heures, à six heures et à huit heures. Ici, on ne connaît plus les *Po-Yang* « les divinités païennes du Tchampa », quoique plusieurs familles aient conservé la tradition que leurs aïeux étaient païens lors de l'émigration.

Les prêtres musulmans du Cambodge ont la hiérarchie suivante : 1° le *Muphti* (moufti). Sa dignité, la plus élevée, existait jadis, fut abandonnée, puis reprise. Le titulaire actuel, l'imâm II, d'un village voisin de la capitale, est le chef reconnu de tous les prêtres mahométans, malais ou tchames, du Cambodge; 2° le *Tch-Kalik*, 3° le *Radjak-Kalik*, 4° le *Tum-Paké*. Les trois titu-

laïques actuels de ces dignités sont aussi de ce grand village tchame voisin de la capitale. Ces quatre dignitaires sont très honorés. La cour cambodgienne les invite à venir prier au palais royal lors des fêtes nationales, en même temps que les premiers chefs des bouxes bouddhiques, et, de même que ceux-ci, ils paraissent être de création politique, pour l'avantage et la commodité de la royauté. L'esprit démocratique dans l'obéissance de la loi sacrée, très vif dans les deux religions, bouddhisme et islamisme, se prête mal, il me semble, à l'institution d'une haute hiérarchie sacerdotale. En réalité, tous ces dignitaires jouissent de beaucoup de considération et n'exercent que des pouvoirs très restreints.

Chacun des quatre premiers dignitaires mahométans du Cambodge est entouré de quarante Imâms, exempté comme lui d'impôt personnel. Cette exemption, accordée par le roi, ne s'étend pas aux Imâms en surplus qui peuvent être nombreux.

Viennent ensuite : 5° les *Hakém*, vulgairement appelés, à la cambodgienne, *Mé-Vat*, « chefs de pagode ». Ce sont les abbés, les curés pour ainsi dire, les chefs de mosquée, les présidents du corps d'Imâm des mosquées. Ils correspondent aux *Qaï-Grou* du Binh-Thuan. Les *Hakém* doivent se rendre à la cour chaque année lors des fêtes de l'anniversaire de la naissance du roi ; l'exemption d'impôt personnel est accordée pour chaque mosquée à son *Hakém* et à huit des Imâm ; 6° les *Katip*, sorte de lecteurs, de frères prêcheurs, maîtres de la prière, 7° les *Bilal*, sorte de censeurs qui écoutent les prières, veillent à l'observation de la discipline, des règles de conduite religieuse. Ils consentent à l'occasion tous les fukhas et même les Imâm et les *Katip* qui leur sont supérieurs dans la hiérarchie.

Les membres des huit classes de prêtres ou clercs qui précèdent sont entièrement habillés de blanc : turban, jupe et tunique ; ils se rasant la tête et la figure où ils ne laissent croître que la barbe du menton.

8° Les *Lebré*, sorte d'auditeurs, de novices, de sacristains, ou plutôt d'agents laïques, à la disposition des *Bilal* dont ils exécutent les ordres, s'habillent comme les autres Tchames laïques.

Tous les prêtres et clercs que je viens d'énumérer sont consi-

dérés comme étant les saints hommes dignes d'adorer Allah. Ils forment le corps du clergé musulman au Cambodge. Ils sont les prêtres et les maîtres en science religieuse. A côté d'eux, on distingue encore les *Halim* ou savants, qui appartiennent ou qui n'appartiennent pas au clergé.

Pour adorer solennellement *Ovlah* (Allah) dans la mosquée, le vendredi, il faut la présence de quarante prêtres ou clercs. Alors la *Djamaah* (l'assemblée) est complète. Au-dessous de ce chiffre, l'assemblée n'est pas constituée et chacun ne peut se livrer qu'à des adorations individuelles. Pendant la *Djamaah*, les imâms sont dans la mosquée, les laïques restent généralement au dehors. Les femmes y viennent peu, sauf, par exception, quelques vieilles. Après la prière, a lieu le repas, pris en commun. Dans les petits villages qui ne possèdent pas de mosquée, les habitants se réunissent pour prier dans la maison commune.

Les fêtes religieuses sont :

1^{re} Le *Boulan-Oek*, « le mois du jeûne », le Ramadan; fixé par les prêtres, il recule d'un mois chaque année. Tous les fidèles s'abstiennent de boire et de manger pendant la journée. Avant la nuit, ils prient ensemble à la maison commune. Dès que l'obscurité est faite, il est permis de manger, boire, fumer, chiquer le bétel. Les ménages pieux s'abstiennent même de relations sexuelles pendant le Ramadan.

2^{re} Le *Boulan-Oek-Hadjih*, « le mois du jeûne des pèlerins » encore appelé *Boulan-Ovlah*, « le mois d'Allah », qui vient trois mois après le Ramadan. De même qu'au Ramadan, on ne mange que la nuit pendant cette fête qui a lieu du dixième au quinzième jour du mois.

3^{re} Le *Melut* ou *Molot* qui a lieu dans tous les villages au dixième mois, au même temps qu'une fête cambodgienne. Alors a lieu la coupe des cheveux des enfants, depuis l'âge de trois ou quatre ans jusqu'à celui de douze ou treize ans. Cette cérémonie n'est faite qu'une fois pour chaque enfant et paraît imitée d'une coutume cambodgienne. La famille prépare des fruits, de l'huile de la farine odorante et de l'eau de bois d'aigle. Les imâms invités, au nombre de quatre au moins, viennent prier dans la

maison, ou dans un hangar qui est élevé à côté. On porte ou on conduit l'enfant, revêtu de ses plus beaux habits, devant les prêtres qui lui coupent une mèche de cheveux, après avoir lavé et enduit les ciseaux. Ils lui donnent son nom religieux qui est invariablement Abdallah ou Mohamat pour les garçons et Phean-minh (Fatmah) pour les filles. Suit le festin habituel. Outre ce nom religieux tous les Tchames sont distingués par un nom vulgaire analogue au nom que prennent les Khmers.

4° Enfin le *Soura* est célébré au premier mois tchame (le mois Tchét des Khmers) en l'honneur de la *détresse* (l'hégire ?) de Mahomet. Cette fête comporte deux jours d'abstinence.

La circoncision, qui a lieu vers l'âge de quinze ans, est faite à la maison commune par un prêtre muni d'une pince et d'un rasoir. Sur la plaie, on place un onguent composé d'écorce de cocotier et d'un grimpeur nocturne qui est broyé et calciné. Chaque famille donne à l'opérateur un poulet, un coco, une ligature de sapeques et cinq coudees de cotonnade blanche. En outre, elle contribue au festin qui suit à la maison commune.

Le *Tamat* est une cérémonie faite pour honorer le jeune homme qui a atteint la qualité de *Monomat-Koroua*, c'est-à-dire qui a acquis la connaissance complète du *Coran*. Le cas est rare; on en cite deux ou trois dans les grands centres. Le héros, revêtu de ses plus beaux atours, est promené triomphalement à cheval, toute une après-midi, escorté des gens du pays qui portent des éventails, qui frappent du tambour. Les femmes sortent de leur maison pour faire ovation au brillant lauréat.

Le *Taput*, qui correspond au *Tupak* des Tchames du Biah-Thuan, est une sorte d'absolution qui doit laver les vieillards de tous les péchés commis dans leur vie. La cérémonie se passe à la maison commune où le vieillard est conduit devant les prêtres qui récitent des prières et les lui font répéter; sa famille apporte du bois d'aigle pour l'eau lustrale. Après les prières, a lieu une légère collation.

Les Tchames du Cambodge vénèrent les tombes des *To-Lah*, c'est-à-dire des hommes morts en odeur de sainteté. Quand ils passent auprès de ces tombeaux, assez nombreux dans le pays,

Ils s'arrêtent, s'accroupissent et disent quelques prières. Ils redoutent de prêter serment sur le *Coran* et, s'il ne s'agit que de causes sans importance, ils préfèrent perdre leur procès, même étant convaincus de leur bon droit. Sous les précédents règnes, leurs mandarins buvaient annuellement l'eau du serment de fidélité au roi avec les Cambodgiens, employant le même rituel que ces derniers. S. M. Norodom, le roi actuel, a prescrit de les faire boire à part en prêtant serment sur le *Coran*.

En ce qui concerne les funérailles, les prêtres sont invités à venir prier près du cadavre qui est lavé à trois reprises à l'eau de bois d'aigle, à l'eau de benjoin. On le roule ensuite dans trois tours ou dans cinq tours de colonnade blanche. Dès qu'on l'a descendu dans la fosse qui est creusée à la profondeur de sept coudées, les prêtres récitent quelques prières et se retirent pendant qu'on rejette la terre. Ces funérailles constituent le premier *Padth* ou *Pathi*. Les autres services funéraires ont lieu, à peu près de même qu'au Binh-Thuan, aux dates suivantes, calculées d'après la mort : troisième, septième, dixième, treizième, quarantième et centième jour. Alors les imâms sont invités à venir prier sur la fosse avec la famille. Le repas suit les prières, mais il n'y a ni musique ni rites hétérodoxes ou païens. Les tombes, dispersées dans la campagne, sont défectives : les musulmans du Cambodge ne pratiquant pas l'inhumation comme leurs frères du Binh-Thuan.

Le mari porte le deuil de sa femme, en blanc, pendant quarante jours. Quant à la femme, elle porte le deuil de son mari pendant trois mois et dix jours. Elle serait mise à l'amende si elle se remariait avant ces cent jours révolus.

Ces Tchames du Cambodge ont encore maintes pratiques provenant de leurs ancêtres ou provenant du milieu khmêr où ils vivent aujourd'hui. Malgré la pureté relative de leur islamisme ces pratiques sont quelquefois entachées de rites superstitieux.

Lors des couches, on offre à la sage-femme un peu de betel, d'arsac, de gambier, de tabac et une bougie, le tout placé dans un bol de cuivre. L'accouchement opéré, la sage-femme coupe le cordon, lave l'enfant et se retire. L'accouchée garde le lit près

d'un feu ardent pendant un mois pour les primipares et quinze jours pour les autres. L'accouchouse vient causer le foyer qui a servi à faire le feu des couches. Quand la mère commence à sortir, elle porte à la sage-femme, au coco, un régime de bananes, un bol de riz gluant, un bol de riz ordinaire et un paquet de coton filé.

La première fois qu'un enfant est conduit à son précepteur religieux, généralement un prêtre du voisinage, les parents portent à ce dernier un bol de riz gluant, deux bols de riz ordinaire grillé et un régime de bananes, le tout passe à la fumée du bois d'aigle; l'enfant a été, pour cette circonstance, revêtu de ses habits de cérémonie, sa tête est coiffée d'un turban. Le précepteur le garde près de lui, matin et soir, sauf le vendredi, jour férié. Il lui enseigne la lecture du *Coran*, de l'arabe. L'étude de l'écriture nationale, que personne n'enseigne officiellement, est de plus en plus négligée, ce qui est regrettable.

Les Tchames du Cambodge ne connaissent pas la cérémonie Karach que nous avons vue au Binh-Thuan; mais par imitation probable d'une cérémonie très importante chez les Khmêrs, ils font fuir les dents des filles vers l'âge de quinze ans. La fille est assise sur un lit, sur une estrade; quatre prêtres récitent des prières, l'aspergent avec des eaux parfumées, et chacun d'eux passe trois fois une baguette sur ses dents. Le repas traditionnel suit les prières.

Ayant achevé une charrette neuve, le constructeur allume une bougie, répand le contenu d'une bouteille d'eau et admoneste la voiture en le prenant de très haut, sur un ton arrogant: « Si tu vas mal, je te briserai! » Il est facile de reconnaître ici une réminiscence affaiblie de ce que nous avons vu au Binh-Thuan.

Avant de commencer la plantation du coton, le propriétaire cherche dans les traités un jour propice. Il fait tremper quelques graines, les asperge d'eau du bois d'aigle, et les plante, au jour choisi, dans sept trous qu'il fait tout d'abord. La plantation du jardin continue ensuite, selon les usages. La même coutume est souvent observée dans les plantations de rizi faites dans les forêts

incendies, selon la mode primitive des Indo-Chinois. La culture du riz dans les champs labourés a lieu sans cérémonies. Toutefois, à l'époque des labours et à celle des semailles, on fait, en l'honneur d'Allah et de Mahomet, des gâteaux qui sont offerts aux prêtres.

Au nouvel an, qui est fixé par la cour cambodgienne, mais qui tombe dans un des jours du premier mois tchame, les prêtres sont invités à venir prier à la mosquée ou à la maison commune afin de demander les bénédictions d'Allah et de Mahomet pour cette nouvelle année. A midi et le soir ont lieu des banquets, puis chacun se retire.

Je termine en donnant quelques notions sur certaines pratiques barbares ou sur quelques croyances superstitieuses qui manifestent que le vieux fonds indo-chinois se maintient à côté de l'islamisme. Ainsi la croyance aux sorcières, générale et souvent tragique chez tous les peuples de la péninsule. Les Tchames musulmans du Cambodge appellent ces sorcières *Kamelai*. Les malheureuses dont les yeux devenant rouges, injectés, sont bien vite suspectées d'avoir voulu, par des moyens répréhensibles, se faire aimer d'un amant volage ou d'un mari polygame et indifférent. Elles ont dû s'adonner à l'étude de la magie secrète qui se transmet entre femmes. Passant de la théorie à la pratique, elles se sont sans doute rendues, soit seules, soit avec une autre femme *grau*, « initiatrice », dans les bois, où elles ont choisi pour autel un de ces nids de termites abandonnés qui forment d'énormes tanières souvent hautes de deux, trois ou quatre mètres et qui jouent un grand rôle dans toutes les idées superstitieuses des Indo-Chinois.

L'apprentie sorcière prépare devant cet autel un simulacre de plateau, fait de feuilles de bananiers; elle allume une bougie longue d'une coudée. De la tête à la queue, elle coupe en deux parties égales un coq avec toutes ses plumes. Puis, se mettant dans un état de complète nudité, elle récite les formules magiques, adore les esprits de la fourmière, chante et danse jusqu'à ce que les deux moitiés du coq se réunissent pour reconstituer vivant la volatile qui lancera son chant de triomphe. Dès lors

les *djins* « les mauvais esprits » possèdent cette *Kamelai*. Douée du mauvais œil, elle devient la terreur du pays, où elle sème les maladies et les envoûtements. Ses yeux sont rouges, sa figure change deux ou trois fois d'aspect par jour ; son mari perd tout autorité sur elle.

Les gens atteints de maladie mystérieuse font venir un *grou*, « maître ». Si, par hasard, la *Kamelai* est présente, l'arrivée de ce *grou* lui fait prendre la fuite, elle ne peut pas supporter son voisinage (ces Asiatiques ne peuvent pas se figurer que la malheureuse est effrayée de tout ce qu'elle pressent). Si on frappe la malade, c'est la sorcière qui enlèvera, disent-ils encore. Le *grou* exorcise ces malades, qui sont généralement des femmes, sans aucune cérémonie rituelle, avec de simples *léntha* (*gâtha*, formules mystiques) et en les contraignant à avaler un bol de substance immonde ou désagréable : piments, cendres, boue fétide, bentes de poules, etc., afin de faire fuir les mauvais esprits qui les possèdent. Les *djins* parlent par la bouche de la malade inconsciente, avouent les méfaits, dénoncent la sorcière et promettent de se retirer. Les yeux de la sorcière cillent quand les mauvais esprits se sont envolés. Il se rencontre aussi des *Kamelai* qui sont inconscientes de leur terrible puissance. Il n'est pas rare que ces malheureuses soient assassinées par les gens du peuple ou condamnées par les autorités locales, non seulement chez les Tchames mais chez la plupart des autres races de l'Indo-Chine qui les connaissent sous divers noms.

De même que les Khmèrs, les Tchames du Cambodge croient aux philtres enchantés qui rendent amoureux et ils recherchent avidement ces philtres sous forme d'onguent ; ils croient à l'invulnérabilité que l'on peut acquérir par des études ou des pratiques secrètes. Les invulnérables, que l'on pourrait plutôt appeler des chenapans, sont, comme conséquence, incapables de gagner leur vie, et deviennent les *hewi* des grands mandarins qui les nourrissent.

Ainsi que la généralité des peuples de l'Extrême-Orient, ces Tchames ont la croyance barbare que le *fiel* humain, pris en breuvage, est un excitant souverain qui rend terrible à la guerre.

On le prend à vif, sur les blessés ennemis. Mélangé à l'eau-de-vie, il donne le breuvage qui « fait vibrer tout le corps », disent les Indo-Chinois. On sait qu'il est de tradition que, dans toutes ces contrées, les éléphants de guerre royaux étaient arrosés de sel humain, au moins une fois l'an. La mémoire des « preneurs du fiel » est restée redoutée dans les campagnes cambodgiennes bien plus qu'au Binh-Thuan, où j'ai déjà mentionné cette tradition.

Les Tchames du Cambodge, conservant de faibles vestiges des anciens cultes nationaux, vénèrent quelquefois les mânes des ancêtres dans la maison. Les prêtres sont invités à venir prier pendant qu'on offre aux mânes un poulet noir ou blanc ou rouge, la couleur du volatile étant traditionnelle dans chaque famille. L'animal est ensuite mangé. Dans certains cas de maladie, ils croient devoir apaiser ces mânes en leur offrant des gâteaux, blancs, noirs, etc. Ils conservent encore des traditions aussi vagues que générales de craintes superstitieuses, spéciales à certains animaux, oiseaux, serpents, crocodiles, etc., changeant selon les familles dont les membres respectent cet animal, s'osant le mettre à mort, s'abstiennent même de le désigner par son nom, et se servent pour cela d'un terme spécial qui est généralement *djaweng*, « l'officier, le dignitaire ». Ils croient que les âmes des fœtus, des avortons de la famille, habitent le corps de cet animal.

Je finis en résumant d'un mot mon opinion sur ces Tchames du Cambodge et de la Cochinchine française. Nous avons constaté que leurs frères du Binh-Thuan, vivantes épaves d'un passé disparu, sont excessivement intéressants au point de vue des études religieuses et ethnographiques, mais sont au dernier rang, il faut bien le reconnaître, en ce qui concerne le commerce et l'industrie; ils sont trop restés isolés, déprimés, écrasés sous le joug de fer des conquérants annamites. Tout au contraire, les Tchames du delta du Cambodge, nous offrent un contraste frappant et constituent une véritable élite entre tous nos sujets indo-chinois. Tel est du moins mon avis, après examen de leurs qualités et de leurs défauts de musulmans. Il y aurait là un état

de choses dignes d'attirer l'attention des conquérants, si ceux-ci étaient plus aptes à régir des populations étrangères, plus aptes à tirer parti des données spéciales qui permettraient de mieux ménager l'or et le sang de leur patrie, si ces conquérants n'étaient pas des Français modernes agissant partout en vertu d'idées préconçues et de règles uniformes.

Etienne ARONNET.

LES INSCRIPTIONS D'ADOULIS ET D'AXOUM

C'est le destin des choses historiques de résister à des périodes d'oubli et d'effacement, pour affirmer à nouveau leur vie et leur réalité. Si l'homme périt souvent tout entier, les monuments, ouvrage de l'homme, quelques pierres où sa main a laissé des traces, revendiquent leur droit à une longue survivance. Ces réclamations qu'atteste l'histoire se produisent, surtout, à l'heure où la curiosité scientifique s'éveille, regarde autour d'elle et recherche la satisfaction de ses légitimes instincts.

Les blocs de marbre et de basalte, apportés dans la baie d'Adoulis, à partir du règne de Ptolémée Evergète, fils de Philadelphie, ont péri sans laisser de vestiges matériels : *Etiam poriere ruinae*. Mais ces pierres et leurs inscriptions ont été examinées et décrites par un marchand d'Alexandrie, appelé Cosmas Indicopleustes, lequel, vers l'an 526, naviguait et trafiquait dans la mer Rouge, le golfe Persique et l'océan voisin de ces deux mers. Dans un de ses nombreux voyages, il avait reçu, du préfet éthiopien d'Adoulis, l'ordre de transcrire et d'envoyer à Axoum les textes gravés sur les monuments de la baie. Sa copie fidèle est tout ce qui nous resta.

Après plusieurs siècles de sommeil, la transcription du négociant alexandrin fut rendue à la vie littéraire, par les soins de Leo Allatius, vers l'an 1631. On sait que ce lettré célèbre, grec d'origine et bibliothécaire de plusieurs papes, s'était donné pour tâche de faire connaître à l'Occident latin une foule d'ouvrages plus ou moins ignorés, provenant de l'Eglise d'Orient. C'est pour cela qu'il publia, entre autres, la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustes (navigateur indien), où se trouve la description des pierres d'Adoulis.

Bernard de Montfaucon jugea utile de continuer, vers la fin du xviii^e siècle, les travaux de Leo Allatius, et c'est ainsi que le savant bénédictin III parut à Paris, en 1706, le fruit de ses études sur plusieurs écrivains et Pères grecs, dans la *Collectio nova Patrum et scriptorum*, etc. La *Topographie de Cosmas* en faisait partie, et, pour que rien ne manquât à cette édition nouvelle, B. de Montfaucon mit à contribution les codices du Vatican et de Florence, et recueillit avec soin les notes, scolies, etc., qu'il avait pu y rencontrer avec les *Paragraphes de Cosmas*.

La publication de Leo Allatius, suivie des travaux de B. de Montfaucon sur les écrits du marchand alexandrin, n'est pas demeurée inutile. Les polémiques entre Glaser et Dillmann (Glaser, *Säizzen*, II, 475) touchant la position véritable d'une partie des noms ethniques, inscrits sur le marbre et le basalte de la base adoulitique, ont été le point de départ des recherches originales et récentes de P. de Lagarde (*Kleine Mitt. Nachr.*, 8 nov. 1890). Les tentatives du professeur de Göttingue n'étaient pas pour nous déplaire, car nous paraîtrions téméraires, peut-être, à la plupart de ceux qui se rangent au sentiment de Salt et de V. de Saint-Martin. Disons, toutefois, que si P. de Lagarde semble s'être proposé, avant tout, une étude critique nouvelle des inscriptions en tant que textes, nous y avons cherché autre chose, à savoir des points de repère pour l'histoire extérieure des Ptolémées, pour leurs rapports soit avec l'Éthiopie, soit avec les rivages de la mer Érythrée, et aussi quelques indices des croyances religieuses des premiers peuples de l'Abyssinie.

Le texte de l'inscription d'Adoulis, que nous donnons en entier ci-après, affirme qu'un Ptolémée est revenu vainqueur des provinces de la Haute-Asie, et qu'il a dirigé ses armées vers le sud, par la route « des fleuves canalisés » ; ce qui s'applique assez naturellement aux embouchures du Tigre et de l'Euphrate dans le golfe Persique.

Après une lacune de quelques mots, « car », dit Cosmas, transcritteur de ce texte, « la brièveté de la pierre était peu considérable », le récit des conquêtes et victoires de Ptolémée ou d'un autre se continue parmi les peuples de l'Éthiopie et sur les deux

rivages de la mer Rouge. C'est à la fin de l'inscription que son auteur annonce qu'il est descendu vers Adoulis, pour y sacrifier aux dieux. La flotte du conquérant devait se trouver dans cette baie et dans les ports du voisinage. C'est de là que le chef et les troupes seraient partis pour rentrer en Égypte, par le nord de la mer Rouge, ou pour gagner la mer des Indes par la Bah-el-Mandeh.

Quoi qu'il en soit de l'unité ou de la dualité de l'inscription d'Adoulis, il demeure bien entendu que sans nous astreindre à des discussions critiques sur un texte donné, et sans nous croire enchaîné par l'opinion dominante, nous userons, sans sortir du rivage africain, de la liberté que Glaser a peut-être poussée, un peu loin, sur la côte arabe. Nous verrons s'il n'y a pas lieu de se ranger à l'avis de Cosmas, ce brave et « naïf » marchand du *vi*^e siècle, qui n'était point aussi naïf et crédule qu'on l'a dit, car il se montra toujours curieux et consciencieux. Nous examinerons si le navigateur de la mer indienne (*Indicoplistates*) n'a pas bien jugé, du premier coup, de la date du monument d'Adoulis et de l'origine des fastueuses inscriptions dont il fit deux copies, l'une pour le préfet du nékus, et l'autre pour lui-même. Nous rechercherons s'il convient de scinder en deux parts cette inscription célèbre pour en attribuer la première à Ptolémée Evergète, fils de Philadelphe, et la seconde à quelque conquérant encore inconnu, comme on l'a fait de nos jours, et comme nous pouvons la lire dans les travaux récents de Glaser et de P. de Lagarde (*Stizzen*, II, 470 et seq., *Nachrichten*, n° 13, nov. 1890).

Des pierres de la baie d'Adoulis, nous passerons à la roche basaltique d'Axoum, et nous dirons quels rapports ou quelles différences il convient d'établir entre le monument érigé sur les sables de Zanilah (Axoulis, Adoulis, Adoulah) et la pierre volcanique encore debout parmi les obélisques couchés et les autres ruines de l'antique Axoum, capitale du Tigré.

Prenant acte aussi, comme c'est notre devoir, des expressions religieuses contenues dans ces inscriptions, nous chercherons quelles ont pu être les croyances et les cultes des peuplades abyssiniennes, depuis les temps reculés jusqu'à la prédication de

l'Évangile. Nous aurions dû assigner la première place, dans cette étude, à nos recherches sur les croyances des peuplades accourues à des époques différentes vers les rivages et les plateaux montagneux de la vieille terre de Cash, qui est l'Éthiopie. Le terme *habesh*, qui se traduit par le latin *comena*, *mista*, exprime bien, en effet, le caractère des émigrants, pacifiques ou guerriers, établis sur les territoires situés au sud de la Nubie. Il donne en même temps, l'idée d'une grande diversité de croyances et de rites religieux. Malgré ces motifs très spéciaux, nous avons cru devoir traiter, d'abord, la question historique qui se rattache aux pierres d'Adouïs ou d'Arcoum, car elle demande un développement plus considérable que la question religieuse pour laquelle les documents nous font souvent défaut, et qu'il nous faut remplacer par de rares indices ou par des inductions plus ou moins plausibles. Entrons donc, sans plus tarder, dans la discussion des faits d'histoire et d'archéologie:

1

La baie d'Adouïs où se trouve, aujourd'hui, la moderne Zoullah, est située sur la côte occidentale de la mer Rouge, un peu au-dessous de Massauah et de la baie supérieure d'Arkiko, par le 15° et quelques minutes de latitude nord. La petite île de Massauah, la grande île Dalaka (l'ancienne Elea), le port d'Arkiko et celui de Zoullah ont été de tout temps fréquentés par les navires qui entretenaient des relations commerciales avec l'Éthiopie. Les autres ports et mouillages d'Amphila, Rahika, Tadjoura, Zeila, Berbera et quelques autres plus au sud, en deçà ou au delà du Bab-el-Mandeb étaient et sont encore à l'usage spécial des échanges entre les Danakils, Gallas, Harrars, Somalis et les navigateurs commerçants de ces parages.

Les géographes anciens connaissaient parfaitement les côtes de la mer Rouge et celles du golfe d'Aden qui y fait suite au sud. Dans Strabon, notamment (*Geog.*, c. xvi), *Ptolemaei Kles*, *portus Demetrii specula* sont expressément mentionnés. Or, Ptolémaïs, citée par Strabon comme station pour la chasse des élé-

phants, est placée par lui sur le bord de la mer et non loin d'un lac d'où sortait un affluent principal de l'Asaboras, le moderne Athara. Cet affluent principal se nomme aujourd'hui el-Marab, et le lac doit se retrouver dans les grands marécages actuels de Takla. *Elea portus* est le port principal de l'archipel des îles Dahlak, vis-à-vis de celui de Massauah qui l'a supplanté depuis les guerres des musulmans avec les négus abyssins. *Demetria specula*, autre station de chasse, est donnée par Strabon comme peu éloignée du port d'Elea, mais plus au sud, et nous côtoyons ainsi, avec les chasseurs gréco-égyptiens, les baies d'Arkiko, d'Adoulis ou de Zoullah jusqu'à celle d'Amphila, par 14° et demi de latitude nord. Strabon, d'ailleurs, ne tient pas à donner les noms de tous ces petits ports ou stations de chasses plus ou moins princières. Ce sont des endroits peu connus, *loca ignobilia*, comme il le dit lui-même (lib. XVI, page 1098. Oxford, 1787).

Vivian de Saint-Martin reconnaît que Pline, Ptolémée et l'auteur du Périple (Müller, *Geog. min.*), qui vécurent de l'an 60 à 180, sont peut-être les premiers qui aient mentionné ce nom d'Adoulis. Vivian de Saint-Martin semblait encore hésiter lorsqu'il disait, dans le même mémoire, qu'Artémidore et Agatharchide (*apud Müller*), géographes du 1^{er} et du 2^e siècle avant J.-C. « paraissaient ignorer le nom même d'Adoulis dans l'énumération des ports, des fortresses, des îles et des promontoires de la côte occidentale de la mer Rouge ». (*Journal asiatique*, oct. 1863, p. 350.)

La baie d'Adoulis était donc, à l'époque des Ptolémées, un de ces *loca ignobilia*, rendez-vous des grandes chasses. Plus tard, probablement un peu avant le 7^e siècle, cette baie vit naître une ville sur ses bords et ce nom d'Adoulis lui fut donné, soit parce qu'elle fut un port franc pour cette partie de l'empire gréco-égypto-romain, soit parce que des esclaves fugitifs avaient pu s'y réunir et s'y constituer en cité libre (*α-δουλος*), soit enfin du nom des pays voisins, Adel, Adal au pluriel.

Il serait étonnant, toutefois, que, pour établir le monument d'une partie, sinon de la totalité de ses victoires ou conquêtes, Ptolémée Évergète eût choisi un emplacement dépourvu de

notoriété et d'importance. Nous dirons, tout à l'heure, ce qu'il faut penser de l'unité morale de l'*Arabie* et du *Égypte* qui existaient sur les sables d'Adouïa, au temps de Cosmas. Constatons, en attendant, qu'au retour de ses expéditions fameuses, dans le nord et dans l'est de l'Asie jusqu'à l'Indus, Ptolémée aurait commis un véritable impair politique et géographique, en érigeant un témoignage de ses succès sur la plage en question, si ses conquêtes en Asie n'avaient en aucun rapport avec « les projets effectués ou à accomplir » du côté de l'Arabie et de l'Afrique orientale. Disons encore que si la baie d'Adouïa, par les nécessités de sa position entre le plateau du Tigre où existait déjà le grand marché d'Axonnet l'archipel d'Elles (Dalah), connu et fréquenté par le commerce maritime, n'avait pas revendiqué aux yeux du conquérant une importance capitale entre l'Éthiopie et l'Arabie, il n'y aurait pas eu de raison, pour lui, d'y graver son inscription fastueuse plutôt qu'à Ptolémaïs ou à Béréaïs, ports plus rapprochés de la Haute-Égypte.

L'historien Droysen, qui ne se préoccupait pas directement des questions soulevées par les pierres d'Adouïa, considère pourtant leur témoignage comme prépondérant en faveur des deux Ptolémées, Philadelphes et Évergètes. Il ne s'embarrasse ni des affirmations contraires de H. Salt, ni de celles de Vivien de Saint-Martin, et il écrit ce qui suit :

« C'est Ptolémée II qui a, le premier, découvert la côte des Troglodytes (Pline, 6, 29). On fonda une série d'établissements sur les côtes de la mer Rouge pour consolider cette conquête (*Hist. de Diodore*, 1, 37). Plus loin, au sud, on trouva des éléphants en grand nombre et Ptolémée II, le Philadelphes, commença à les faire prendre pour « en servir à la guerre. » Droysen ne dit pas qu'il emprunte ce détail à la première partie de l'inscription d'Adouïa. Disons-le pour lui : nous le prouverons tout à l'heure en apportant les textes entiers, et continuons à citer l'historien de l'Hellénisme et des successeurs d'Alexandre.

« L'expédition la plus remarquable est encore celle du Ptolémée Philadelphes dans l'intérieur de l'Éthiopie. » (*Diod., loc. cit.*)
 « Ce roi est le premier qui, avec une armée grecque, ait mar-

ché vers l'Éthiopie pour se renseigner sur toute cette région. »

Il nous semble probable que le Philadelphe ne dépassa pas avec son armée le sud de la Nubie. Des succès plus étendus semblent destinés à son fils Évergète, si la deuxième partie de l'inscription se rapporte à celui-ci autant que la première. Nous nous permettons cette observation en passant, pour établir avec soin la part du père et celle du fils : *num cuique*.

Droysen continue : « C'est en partant de ces contrées et des colonies de la côte que l'on retrouve les descendants de ces guerriers égyptiens qui, quatre siècles auparavant, avaient émigré (pour fuir leur roi Psammétique) et s'étaient fixés dans ce pays. C'est sur cette même côte que fut plus tard fondée Adoulis, où un moine de l'époque byzantine copia une inscription grecque destinée à éterniser le souvenir des immenses conquêtes de Ptolémée III. En un mot, les deux expéditions de Ptolémée Philadelphe (et celle de son fils) furent le point de départ de découvertes, de conquêtes et de nouvelles relations commerciales que nous connaissons imparfaitement, mais qui nous montrent quelle extension la puissance égyptienne avait prise de ce côté-là. » (Droysen, *Hist. de l'Hellén. et des successeurs d'Alexandre — Égypte*, t. III, p. 299 et seq. — E. Leroux, Paris, 1885.)

Droysen, en parlant d'Adoulis, dit qu'elle fut fondée plus tard. Rien n'empêche d'admettre que les commencements de ce port franc remontent à Ptolémée III, s'il est prouvé que ce prince fut l'auteur d'une expédition mémorable sur les deux rives méridionales de la mer Rouge.

Il est temps, enfin, d'arriver aux textes donnés par Cosmas. Nous avons tâché jusqu'à présent d'établir que ce moine « naïf » n'était pas loin de la vérité, lorsqu'il attribuait à Ptolémée III l'inscription tout entière qu'il a pris soin de nous transmettre.

C'est de la *Topographie chrétienne* composée par Cosmas, ouvrage dans lequel, à côté de rêveries et d'erreurs, l'on trouve aussi des notions exactes et des textes précieux, que nous extrayons nos citations principales.

Nous aurions voulu apporter, ici, les pages du manuscrit grec, telles que B. de Montfaucon les a données au public lettré, d'après

les *codices* du *Rome* et de *Florence*; mais la traduction du texte de *Cosmas* a été faite en latin, par *B. de Monfaucon*, d'une manière si exacte et si claire, que la version du saxon *bénédictin* paraîtra, sans doute, insuffisante à la plupart de nos lecteurs. Nous expliquerons d'ailleurs, s'il y a lieu, certaines expressions et remarques du traducteur.

Donnons donc, sans plus tarder, les textes qui se rapportent aux inscriptions gravées sur les pierres d'Adolle.

Cosmæ Indisoplectæ opus de mundo (lib. II, p. 140 et seq.). — *(Collectio veterum Patrum et script., etc. B. de Monfaucon, Paris. Eliens. Rigand, rue de la Harpe. 1706.)*

In Adula que Ehiopum urbe maritima duabus miliaribus a mari distans et Axomitarum portus est, in qua negotiari solent, Alexandriæ aut Eli præfecti (*Eliæ in Eliæ, ville principale du golfe éthiopique, au nord de la mer Rouge*) sella est marmorea ad urbem ingressam alta, versans occidentalem partem, quæ respiciit viam Axoniæ; estque unius ex Ptolemæis qui apud nos regnarunt, ex pretioso marmore albo, qualis sunt ea, ex quibus mensæ marmoreæ albæ conficiuntur, non autem ex Proconnesali; cetera basi quadrata cum quatuor columellis ad quatuor angulos, unaque in medio densiore, similibus lineis insculptâ. Super columnas sedes habetur, et pondè thronum labiis dorso reclinato; utraque latera totaque sella cum base, quinque columellis, sede et dorso, ex uno lapide insculpto, habet cubitos circiter duos cum dimidio, eâ formâ quâ pænes nos cathedra confecta sunt.

Pondè sellam marmor aliud ex basanite lapide erigitur, cubitorum circiter trium, quadrangulum, quasi statua cuius caput in acumen desinit et amplexus latera paulum declinant, ad figuram litteræ lambdæ; totum vero corpus quadrangulum est. Cæterum jam illa decedit pondè sellam, atque infima pars ejus contrasta patet; totum vero marmor semperque sella græcis litteris plena sunt.

Cum autem annis althiocplæ annis viginti quinque, sub initium principatus Justinî, Romæborum imperatoris, isis in locis adessent, Ehiathan tunc Axomitarum rex, bellicam suscepturus expeditionem contra Homeritas in adversa omnia ora positis, Adulis præfecto litteris mandavit, ut exemplum inscriptionis Ptolemæicæ sellæ, atque lapidis (marmor, id est) sibi transmitteret.

Tunc præfectus ille, nomine Asbes, ovocalum me et alium negotiatorem Menam dictum, qui postquam (æ. 2) Bathou monachus

fuit, laud ita pridem excessit à vivis, jussit loca petere et inscriptionem exsumere. Quam exscriptam perfecto dedimus, penes nos item apographum servantes, quod jam hic sponere visum, quis nullum conferat nobis ad locum, incolarum et interstitorum notitiam.

In posteriore sellæ parte sculptos reperimus Herculem et Mercurium...

Ici, Cosmas introduit entre Ménas et lui une courte et peu importante discussion concernant ces deux divinités antiques, et il termine ainsi :

Sellæ itaque, marmor et ipse Ptolemaeus ita se habent.

B. de Montfaucon applique le terme *sellæ* à Ptolémée lui-même — *ipse Ptolemaeus* — dans une note marginale. Cosmas n'avait pas encore donné à supposer que la statue de Ptolémée, ou son buste pour le moins, se trouvait dans le voisinage intime de la *sella* et de la pierre qu'il appelle aussi *marmor quadrangulum*. B. de Montfaucon incline à penser qu'effectivement se trouvaient là réunis la *sella*, le *marmor*, et la statue même de Ptolémée, puisque, dans les planches qui accompagnent sa traduction de l'ouvrage de Cosmas, il a fait représenter par son dessinateur la *sella*, le *marmor* et une statue de guerrier grec ou macédonien, tels que le récit de Cosmas les avait suggérés à son esprit. Nous reviendrons évidemment là-dessus, car le fond même de la question envisagée, dans cette étude, dépend en partie de la façon dont chaque portion du groupe entier doit être imaginée. Quoiqu'il en soit, quant à présent, il convient de suspendre toute décision hâtive et de donner la suite de la traduction latine :

Hæc porro (etiam) in statuâ scripta sunt :

Rex magnus Ptolemaeus, filius regis Ptolemæi et reginæ Arsinoes, decurum fratrum, regis Ptolemæi et reginæ Berenices, decurum ospitatorum nepos, ex patre quidem Hercule Jovis filio, ex matre autem flaccha item Jovis filio oriundus; acceptis à patre regno Egypti, Libyæ, Syriæ, Phœnicis, Cypri, Lyciæ, Caris et Cycladum insularum, bellum gessit in Asiâ, cum magnâ peditum equitumque multitudine, et cum nauticâ classe, atque elephantis Troglodytiâ

et Æthiopiis, quos pater ejus et ipse, prius, in his locis venatu cepit, et abductos in Ægyptum, bellico nutu assuefecerunt.

Cum autem regiones citra Euphratem omnes dilioni sue subdidisset, necnon Cilicium, Pamphyliam, Ioniæm, Hellespontum, Thraciam, tresque omnes totis in regionibus sitas atque elephantos indicos, omnesque locorum totorum monachas vestigales sibi dedisset, Euphratem fluvium transiit; ac cum Mesopotamiam, Babyloniæ, Susianam, Persidem, Mediam, ac reliquas omnes usque ad Bactrianam regiones subegisset, et perquisitis sacris rebus, quas cum Persæ ex Ægypto exportaverant, eas cum reliquis præcæ vitulis ex locis exactâ, retulisset in Ægyptum, per canales fluviorum manufactis copiis misit.....

Ici se termine la première partie de l'inscription. Cosmas continue :

Hæc in lapideâ illâ tabulâ scripta reperimus et servare licuit, sed pauca intercederunt : ex fractura enim nonnulli frustulum excederat.

Deinde, quasi unâ serie, hæc in seâ descripta erant :

et c'est ici que commence la deuxième partie de l'inscription.

Postea strenuus agens, jussu patris gentibus regno meo finitima, gentes mox enumerandas devici, ac bello militibusque. Gazam gentem (obellavi, deinde Agamen et Sagen, quibus devictis, eorum que præsidebant omnium dimidium accepimus. Ava, Temo, qui vocantur etiam Talamo, Gatabela et gentes ipsâ rivas (loquitur de populis trans Nilum positis) Zingsbene, Angato, Tiano, Alligato, Calas et Semena gentes trans Nilum in arvis et nivosis montibus sedes habentem; ubi semper pruinæ, glaciæ et nives profundissimæ, ita ut ad gentes usque vestigum imprimatur, transito flumine subjeci. Deinde vero Laris, Zas et Gataba, qui habitant in montibus calidis aquas emittentibus ac præruptis, Atalmo et Begg, ac cum his gentes istius tractus omnes. Tangillas qui usque ad terminos Ægypti pertingunt, cum subogiasem, pedestrem viam paravi a regni mei locis usque ad Ægyptum. Deinde vero gentes Annine et Mellis in præruptis montibus habitantes. Sesese populo bellum intuli, quos, cum in maximum et asperissimum montem ascendissent, posita circum custodiâ, illuc deduxi, ubique adlegi juvenis eorum, utresque item, pueros et virgines, una cum universis eorum facultatibus. Rancorum gentem mediterraneam Barbarorum Thurbæ regibus, maximas et iniquissimas planities incolentem, na-

hincque Solito subjecti : quos Josel maris oras praesidia tutare. Haec porro gentes omnes asperimus modibus sepias, non ipse praesens editis certaminibus subegimus, commisi atrox suis vicigales refutare. Imò etiam plurimae gentes sponte esse mihi velligibus obtulerant, sed etiam, missis exercitu nautico et pedestri trans mare Rubrum, Arabitas et Cinesioleptitas subegi, eorumque reges tributa pendere, pacata itinera et maria servare iussi. Gentes item a Vico albo neque ad Sabaeorum regionem deholavi.

Ceterum hasce omnes nationes, prima et sola, post accessores meos reges subjecti, quare maximo deo tuo Marti, qui me genui, gratias habeo, cujus ope gentes diffoni meae finitimas, ab oriente quidem usque ad Thuriferum regionem, ab occidentis vero usque ad Aethiopiam et ad Sam loca, mihi subdiles feci; cum ipse profectus, tum missis legatis victorum refueus; ac ubi totam diffonis meae terram peratam constanti, Adulam descendit sacrificatum Jovi, Marti et Neptuno pro navigantibus : accitis et in unum collectis hoc loco universis exercitibus meis, hancque assiam Marti dicavi, anno regni mei vigesimo septimo.

Cosmas ayant terminé sa transcription ajoute les réflexions suivantes.

Et haec quidem in sella scripta sunt. Porro, neque in praesentium diem, ante assiam huiusmodi res capitali potest efficiant. An vero a tempore usque Ptolemaei id miris obtineat, dicere non valeo. Haec autem apposui ut commemorarem ipsam Ptolemaeorum Sacrum et Barbariam, extrema Aethiopiam accuratè novisse, utpote qui universas illas gentes et regiones subegerit, quarum pluraeque vidimus : enteris tunc proximo venientes, quorundam narrata probe novimus. Atque manifestum maxime patet his et gentibus prodeunt, qui hodie apud nos qui ibi narraturam exerant, invenimus. (*Les choses n'ont guère changé sous ce rapport depuis le temps de Cosmas*) In Senemate vero, ubi glacies et silvas altissae dixit, rex Axouitarum exulatum misit eos quos exstit penat mulcet. Transmarinos autem Arabitas, Cinesioleptitas et Sabaeorum regionem vocat Roumritas. (Bera. de Montfaucon, *Collectio novae*, lib. II, p. 132, 140 et seq.)

Indépendamment des scolies et paragraphes fournis par Cosmas lui-même sur les noms des peuples inscrits que Montfaucon, Vireux de Saint-Martin, Paul de Lagarde, etc., ont recueillis ou discutés, et que nous donnerons ci-après, nous ne passerons pas

sous silence quelques lignes de ce vieux navigateur, d'autant plus qu'elles le montrent suffisamment versé dans l'histoire de son pays.

Est ilaque hic Ptolemæus unus ex illis qui regnarunt, sive Philometes, sive Evergetus secundus, sive is qui ante postremum Cleopatram regnavit. Diarysius dictus; nam si ultra viginti septem annos regnarent atque obnepotes sunt priorum regum Ptolemæorum, ut in marmoreâ tabulâ quam supra posuimus descriptum est. (*Loc. cit.*, p. 148.)

Cosmas avait tort, probablement, d'aller chercher au temps d'Évergète II ce que l'on peut trouver sous le règne d'Évergète I^{er}; ainsi Bernard de Montfaucon le lui dit sans hésiter, dans une note de la page 148. Mais Cosmas semble surtout préoccupé ici de la vingt-septième année du prince conquérant. Il ne supposait pas que Ptolémée Évergète eût été associé à l'empire, plusieurs années avant la mort de son père, Ptolémée Philadelphe; et peut-être n'avait-il pas trouvé, chez ses auteurs, des indications suffisantes à ce sujet.

Les incertitudes de Cosmas, au sujet du prince, auteur du monument de la baie d'Adouë, semblent n'avoir pas existé, en son esprit, par rapport à la souveraineté des Lagides sur tout le cours supérieur du Nil, sur les côtes orientales de la mer Rouge et du golfe d'Aden ainsi que sur la partie intérieure de l'Afrique, appelée « Soudan », que plusieurs ont fait dériver de Souttan.

Ce nom à lui seul, si l'on s'en rapporte à l'étymologie de Souttan, indiquerait une domination véritable, et c'est ainsi que les émirs, ayant trouvé cette partie du monde soumise, au moins comme vassale, à l'empire romain, après l'avoir été aux successeurs d'Alexandre, ont tenu à ne rien perdre des prétentions de l'Égypte grecque ou romaine, sur tout le sud, jusqu'aux sources du Nil.

N'est-ce pas la même idée de domination, non interrompue ou revendiquée à travers les siècles, qui poussait Méhomet-Ali à envoyer ses fils, vers l'année 1825, jusqu'au dâh de Khartoum et du Sennar, faire reconnaître son pouvoir aux antiques sujets des sultans d'Égypte? Les droits évoqués par l'Angleterre au

nom du khédive sur le Soudan découlent, probablement, des mêmes traditions historiques. Cosmas connaissait l'histoire politique de ces contrées et les tentatives diverses des Grecs et des Romains; c'est pourquoi la lecture du texte d'Adoulis n'a soulevé, chez lui, ni doute ni surprise.

II

J'ai donné les principaux documents fournis par Cosmas touchant l'inscription de la baie d'Adoulis. Le lecteur pourrait demander, tout d'abord, dans quel but Ptolémée Évergète serait venu inscrire ses campagnes et ses victoires de la Haute-Asie sur les côtes méridionales de la mer Rouge, si rien d'important ne l'avait appelé dans ces parages, et si le récit de ses hauts faits asiatiques n'avait pas dû être accompagné, voire rehaussé, par de nouvelles et glorieuses expéditions dans le sud du monde connu.

C'est déjà un préjugé favorable au sentiment de Cosmas, adopté par B. Montfaucon et Droysen. La plupart des auteurs auraient sans doute continué à le suivre, n'eût été l'hypothèse de Salt, dès son premier voyage en Abyssinie, vers l'an 1893, à la vue du bloc d'Axoum, hypothèse enrichie et développée par Vivien de Saint-Martin (*Journal asiatique*, 1893, *loc. cit.*). Je me sens donc obligé, en raison du respect et de la déférence que m'inspirent des hommes d'une grande valeur, de proposer mon opinion, qui est celle des anciens, avec beaucoup de mesure, et en m'appuyant sur les égards dus à des textes incontestables, à des documents du plus haut prix.

Si nous relisons, en effet, le commencement ou la première partie de l'inscription adoulitique, on voit qu'il y est déjà question des relations de Ptolémée Évergète avec l'Éthiopie; alors que son père régnait encore et qu'ils allaient, tous les deux, chasser les éléphants, moins pour le plaisir de la chasse que pour fortifier leur armée nouvelle, celle qui était destinée aux opérations militaires en Syrie et en Asie jusqu'aux bords de l'Indus. L'expression *πρῶτος*, le « premier », que nous retrouvons dans la seconde partie *πρῶτος καὶ ὀπίσθ*, le « premier et le seni », nous donne de

prime abord l'idée d'un prince très personnel, qui revendiquera, pour lui seul, tout ce qu'il n'est pas contraint de partager avec un autre.

Mais il y a plus et mieux. Le même Ptolémée affirme qu'il a fait passer en Égypte une grande partie, sinon la totalité des dépouilles de la Haute-Asie; quant à ses troupes, il les a raménées *per canales fluminum manufactos*, c'est-à-dire par les fleuves canalisés. Il s'agit donc, ici, du Tigre, de l'Euphrate et des branches les plus voisines. Personne n'a émis de doute à cet égard. C'est par ces fleuves et ces canaux que les flottes gréco-égyptiennes sont arrivées dans le golfe Persique où le gros de la troupe les attendait, pour les transporter dans la mer Rouge, en contournant la grande presqu'île arabique.

Ne semble-t-il pas très probable, déjà, que la brisure et les caractères disparus dont nous parle Cosmas, deux lignes plus bas, contenaient l'exposition rapide du voyage de cette armée et de son retour vers l'Égypte par le Bah-el-Mandeb? De cette façon, sans nous mettre en quête d'autre chose, nous nous retrouverions, avec le prince et son armée, aux environs du port d'Éla et du petit golfe Adalitique, où tous avaient besoin de prendre du repos, après tant de travaux et de combats sur terre et sur mer.

Cosmas revient sur cette « petite brisure » pour nous montrer qu'il ne faut pas lui donner une importance exagérée. Cette partie brisée était en réalité assez petite; elle ne devait contenir que peu de faits nouveaux en dehors de l'embarquement et du retour de l'armée. La principale et peut-être la seule difficulté en ce point, c'est que l'inscription ou sa première partie semble terminée ici, sur la table de marche ou sur l'image, à *et exco*, et que, sans s'arrêter à cette circonstance, Cosmas a cru trouver la suite de l'inscription sur la selle elle-même, qu'il appelle *diphros* et qui signifie surtout un siège, un fauteuil, et par extension un char, avec une place pour le maître et le conducteur.

Serrons donc la question de près et ne négligeons rien. Quand on a étudié, attentivement, la description du monument tout entier, telle que Cosmas nous l'a transmise, et qu'on a examiné

les planches jointes au texte et à la traduction latine de ce texte, dans l'édition de 1706 de B. de Montfaucon, on imagine assez naturellement que la *sella*, dont la base supérieure était supportée par quatre colonnettes, avec une cinquième au milieu, ornée de lignes sinuées et plus grosse que les autres, devait servir, à l'origine, de support ou de siège à cette table quadrangulaire qui pouvait être aussi bien une longue pierre carrée, terminée par une tête en pyramide ou surmontée d'un buste princier. La *sella* et la statue, pierre ou bronze, n'auraient formé qu'un tout, et l'inscription, commencée en haut de la longue pierre de base, aurait été continuée sur tout l'intérieur et sur le dossier de la *sella*. Cosmas l'a entendu ainsi, puisqu'après avoir mentionné la brisure, il ajoute aussitôt : « nous avons trouvé la suite écrite ou gravée sur le fasteul, et, sur le dossier, les images reproduites d'Hercule et de Mercure ».

Cosmas, qui semble avoir songé à tout et peut-être aussi à nos discussions actuelles, fait très bien remarquer que le *marmor*, pierre de basalte, statue ou icône, était tombée derrière le fasteul, char ou trône : « Or, maintenant, l'icône est tombée derrière le siège avec sa partie tout à fait inférieure, brisée et gâtée ». Dans sa pensée, l'icône devait donc reposer sur la *sella*, comme B. de Montfaucon l'a compris, tout d'abord, en donnant son idée et un plan au dessinateur, et comme nous l'avions pensé, nous aussi, après une lecture attentive et répétée du préambule de Cosmas.

Une difficulté, cependant, nous arrête, qui provient de la façon diverse d'entendre quelques-uns des termes de Cosmas. C'est ainsi que Montfaucon, dont le latin est souvent le mot à mot du grec original, après avoir dessiné la *sella* d'une manière aussi conforme que possible au texte, a donné au *marmor* le caractère d'un corps solide et quadrangulaire terminé par un triangle.

Cosmas dit, à la vérité, que le *pappas* se termine dans le haut sous la forme d'un lambda ; mais il semble également donner à ce morceau de basalte la forme originale et brute de la pierre de basalte. L'usage du mot *ciné* appliqué à cette pierre quadrangulaire, terminée en pointe pyramidale, achève d'embar-

ramer le lecteur peu familiarisé avec les expressions et les usages de la statuaire profane ou sacrée des anciens. Ce qui augmente le désarroi, c'est la fin du préambule : « Voici dans le siège et le marbre (de basalte) et Ptolémée lui-même ».

Or, que vient faire ici ce Ptolémée ? Est-ce que l'icône représentait la tête de ce prince ? Ce lambda terminal offrait-il, n'importe comment, une effigie du conquérant, ou était-il destiné à reproduire les formes de son buste ? B. de Montfaucon semble avoir été préoccupé de ces expressions : *αὐτὸς ἐν τῷ ἱερῷ*, puisque, dans ses planches, il a réuni un fauteuil et au-dessus de basalte une statue qui rappelle assez le type des guerriers macédoniens.

Convient-il de donner à cette difficulté de détail une importance majeure ? Faut-il oublier la situation du marbre sur le fauteuil pour ne plus songer qu'au lambda terminal et à l'expression *αὐτὸς*, expliquée peut-être par le *αὐτὸς ἱερὸς* ? Mais ces deux termes ne viennent-ils pas, à leur tour, embrouiller une question assez confuse ?

Nous croyons inutile de multiplier les obstacles. Le lambda, l'icône, l'inscription *Ptolémée* se querelleront ou feront un jour la paix : c'est affaire à eux. Ce qu'il nous faut retenir, surtout, dans la description de Cosmas — description si poëte ou si mal connue — c'est la position primitive du marbre et l'utilité de la cinquième colonnette qui, apparemment, n'avait pas été fixée pour rien sous la base du *dipteros* ou *cella*.

Par curiosité ou par conscience, Cosmas a voulu tout voir et tout dire : c'est à nous de choisir les pièces de résistance. En somme, le récit du marchand-navigateur nous laisse l'impression d'un siège d'honneur, d'un trône, supportant une pierre qui faisait l'office d'icône ; le tout rempli de caractères venus jusqu'à nous, par les ailes de Cosmas, sauf ceux qui avaient péri avant le *v^e* siècle avec la « petite brisure ». Cela nous paraît suffisant comme base de discussion scientifique.

On s'explique difficilement que H. Salt et ceux qui l'ont suivi aient négligé le préambule du navigateur alexandrin et se soient exagérée la valeur de cette « toute petite brisure », comme dit Cos-

mais, Nul, à première vue, ne devait recevoir l'impression d'un monument unique ou d'un agrégat de pièces et de morceaux, mis sur que le marchand gréco-égyptien, dont plusieurs pages de la *Topographie* démontrent un véritable savoir historique et une grande facilité d'observation.

Aux yeux de Cosmas, tout le monument doit être attribué à l'un des Ptolémées, qui *requirant apud nos*, comme traduit Montfaucon. Pour lui, il n'y a qu'une difficulté, celle de trouver lequel de ces princes a régné au moins vingt-sept ans; or, nous avons déjà dit comment et pourquoi Cosmas attribue au second Évergète ce qui peut et doit être l'ouvrage du premier.

Mais si l'on a le droit de faire ainsi des réserves étroites au sujet de la description du monument tout entier, que disons-nous, à plus forte raison, des particules unissant à la première partie de l'inscription celle qui va suivre et qui n'était séparée de la précédente que par une petite brisure: *παρ' ἡ ἐκπεσούσα, ποτεῖα στεναυή αἰών*? Ce *παρ'* suppose, n'est-il pas vrai? des choses antérieures; or, c'est cela qui aura péri totalement, ou qui se trouve contenu dans l'inscription gravée sur le *πίπλον*, placé ou posé sur le fauteuil, *ἐπέκει*. Dans le premier cas, nous demeurons hésitants devant un récit dont la partie — la principale peut-être — nous manque; dans le second, il faut y voir, comme nous l'avons déjà supposé, le récit fastueux d'un prince qui s'était promené dans une partie de l'Asie, et qui, de retour avec ses armées et ses saisisseurs dans la mer Rouge, a voulu conduire encore ses étendards vainqueurs sur une partie des territoires éthiopiens et homerites, pour consigner le tout sur les pierres d'Adoulis, avant de remonter au nord, soit vers le port de Bérénice, soit vers le golfe de Suar dit encore d'Héroopolis, plus voisin de Memphis et d'Alexandrie.

Nous apporterons plus loin les commentaires et explications de Cosmas, de Vivien de Saint-Martin et de P. de Lagarde sur les noms de pays contenus dans cette longue énumération du conquérant, qui ne nous semble pas exempt de vaine gloire. Nous avons entendu naguère un prince nègre, Behazin, roi du Dahomey, se vanter d'avoir soumis quarante-deux royaumes en quelques semaines. Était-ce ainsi, peut-être, qu'opérait le fils

de Philadelphe, et qu'à défaut de journaux, il rédigeait ses bulletins sur la pierre? Dans la crainte, d'ailleurs, que nous ne puissions le suivre dans ses marches triomphales à travers tant de contrées, de montagnes abruptes et de neiges éternelles, il prend soin de nous dire que tantôt il a marché en personne, et tantôt il a envoyé les autres combattre et se faire tuer pour lui. Il nous est permis de croire que le même *legatus* a été de beaucoup le plus usité de ses moyens militaires.

Quoi qu'il en soit de nos suppositions au sujet du plan tactique de ce conquérant, nous allons parcourir le texte entier, depuis *post hæc virtutes agens*, jusqu'à la fin du récit. Le commencement de l'inscription, c'est-à-dire la relation des victoires asiatiques nous a paru devoir être mise à part, sauf en ce qui regarde le caractère du style, et l'on verra, tout à l'heure, l'importance de cette réserve. Examinons donc, d'abord, si l'ensemble et les détails de la seconde partie s'opposent à ce qu'on l'attribue au Ptolémée, auteur incontesté de la première.

Le conquérant est dans la baie d'Adouïs. Or, cette baie, ainsi que celle d'Ela sa voisine, était un port connu des Grecs (Strabon, lib. XVI). C'était, en outre, comme Massanah aujourd'hui, le débouché naturel des habitants des plateaux intérieurs. C'est pourquoi la conquête commence par les gens de Gazé, d'Agané et de Sigom.

Pour le mot « Gazé », pas de difficulté. C'est le terme générique des populations Gôces. Ce mot veut dire libre et noble; il a toujours été revendiqué comme un titre légitime par les habitants du Tigre et par quelques tribus voisines du nord de l'Abyssinie.

Nous retrouvons ensuite des noms de peuples limitrophes du Tigre au sud et à l'ouest, Tiana, Agané, Athagaous, Semné, Angabé, Atalmo et Bega, peut-être Bogo; avec très peu de changements, ces noms sont parvenus jusqu'à nous. Il faudrait dire, cependant, que si Angabé est devenu Ankobar, le géographe de l'état-major gréco-égyptien aura tracé sa carte avec trop de hardiesse. Quelques-uns de ces termes géographiques placés en marge, tout d'abord, sont entrés dans le texte lui-même. B. de Montfaucon en avait fait la remarque avant P. de Lagarde (*loc.*

212, 141 et seq.). Mais nos explications de Coemba ou de quelques-une de ses copistes ne font pas tout au texte de l'inscription : on sent que tous, ils connaissent très bien cette partie de la géographie africaine, et qu'au besoin une faute commise par l'un eût été relevée par les autres.

Après les Bega, Bogos ou Bedjas, que nous retrouvons tout autour du Tigre et de l'Amharah, viennent les Tangattas. Un fait constant, c'est que les vieilles cartes nous parlent du pays de Tangs ou Takka, nom qui se retrouve encore sur celle de Gottberg, dressée en 1866, et dont la position est nettement indiquée sur le Marsh, au des affluents de l'Athara au nord du Tigre. Ces Takattas ou Tankattas étaient limithrophes de la Nubie, c'est-à-dire, de la grande Ile de Mérie, soumise de bonne heure au sceptre des Ptolémées, comme l'attestent les ruines de Ghendi et d'Assou, monuments incontestables d'une civilisation gréco-égyptienne. Nous comprenons très bien, alors, que le conquérant, dans le but de faire communiquer les populations du sud avec celles du nord, jusqu'au delà des cataractes, ait fait ouvrir des chemins pour les Tankattas et les autres : *pedestrum viam paravi a regni mei locis usque ad Egyptum*. L'empire de ce conquérant devait être autre chose, en effet, que l'Égypte et la Nubie, devenues de simples provinces, et soumises comme les autres à une viabilité qui probablement, sur deux ou trois lignes principales, n'est pas sortie de la tête des ingénieurs d'Évergote, pour s'appliquer sur les terrains arabes ou éthiopiens.

Mais d'où vient que le nom d'Axoum ne se trouve pas dans l'énumération fastueuse du vainqueur ? pour la raison toute simple qu'Axum ou Axum ou Axoum n'existait pas encore. Nous retrouvons, tout auprès de son emplacement, le nom d'Awa ou Awa devenue la moderne Adona, à cinq lieues environ de l'ancienne capitale du Tigre. La pierre d'Adoulis qui mentionne l'un aurait ainsi parlé de l'autre, si Axoum avait existé déjà comme cité. Nous savons seulement que Strabon (lib. XVI), connaissait un grand marché situé sur le plateau tigréen, auquel on accédait péniblement, en partant de la baie d'Adoulis; mais nous ignorons tout à fait si, dans le 1^{er} siècle, au temps de

Strabon, la ville d'Axoum était réellement fondée, ou si elle possédait un nom de quelque notoriété.

Continuons l'examen du texte, dans le but spécial qui a été dit ci-dessus. Après les Tankalies, viennent les gens ou les pays d'« Amminé et de Meliné ». On trouve, aujourd'hui, une localité du nom de « Méta » dans le Godjam, non loin du lac Dembea. Si l'on agit d'elle sur la pierre d'Adonis, il faut avouer que le descripteur passe un peu rapidement du Tigre au sud de l'Amharah, car le Godjam est par le 10° ou 11° de latitude nord. Il n'est pas impossible, cependant, que l'on ait omis, entre le 10° et le 11°, les pays ou localités situées dans les territoires si difficiles des Axoum et des tribus du Samène. Nous sommes décidément dans le sud de l'Éthiopie, puisque voici le pays de « Sésou ou Sasa », que la plupart des auteurs ont identifié avec le Shoa actuel.

Le pays des rarias de Ptolémée était celui de l'encaou et de l'or, terre des Semalis et des Kaffis, au sud et à l'est du Shoa. C'est pourquoi l'inscription nomme les Rhaouas, qui étaient peut-être les ancêtres des modernes Barrars, à moins qu'ils ne fussent les Agawa, Hagaraux eux-mêmes émigrés des bords de l'Athara, dans son cours moyen, jusqu'aux plateaux brûlants de l'Enaria et du pays des Gallas méridionaux, voisins des Somalis.

La moderne Zeilah se trouve nettement indiquée, si nous la faisons identique avec Sôlaté ou Zôlate, et nous sommes d'avis que les anciens géographes se rencontrent en ce point avec les modernes, puisque le conquérant charge les gens de ce pays de surveiller toute la région maritime. Ptolémée, le géographe, la place au même endroit (lib. I, c. vi). Mais, avant qu'il fut question de Sôlaté ou de Zeilah, il avait placé Rhaeda, qu'il semble localiser dans le pays des Rhaousôn, sur la côte occidentale (?) de la mer Rouge. Il est dans son droit, si cette Rhaeda, comme on le suppose, ne fait qu'une villa avec Hodeida; mais soyons circonspect, et ne traversons pas trop tôt la mer Érythrée.

La conquérant, d'ailleurs, nous indique très bien le passage de ses armées de la rive africaine à celle de l'Arabie, quand il cite les

Arabites et les Kinedocoptites, en même temps que les Sabéens bien que très éloignés de Lenkè-Kômè. Ce grand « village blanc » fut, assure-t-on, l'origine de la ville moderne d'Haoura, sur les bords maritimes du golfe, mais fort au-dessus de l'antique Saba ou Sjah, dont la capitale, à cette époque, était March, illustre par ses ruines splendides, où les voyageurs et les savants semblent devoir moissonner un jour à loisir. Quant aux Kinedocoptites, c'étaient les habitants d'une petite baie voisine d'Haoura que des cartographes modernes appellent Kindo-Kalb du nom de deux tribus. Une remarque facile à faire, c'est que, par l'effet des migrations communes aux uns et aux autres des riverains de la mer Rouge dans sa partie méridionale, le nom de Saba se retrouve dans plusieurs localités, chez Agatharchide et Ariémidore (Müller, *Geog. min.*). Une entre autres est mentionnée, non loin du port d'Elca et nous sommes ainsi fondé à conjecturer que l'ancienne Saba était devenue, dans les temps modernes, Sawah. Ajoutez la consonne de dérivation, et vous avez alors M'Sawah, qui serait le Massawah d'aujourd'hui; mais prenons garde de pousser trop loin les rapprochements de prononciation.

Après ces détails, l'auteur ou inspirateur de l'inscription rend grâce à Arès ou Mars, qu'il nomme son père, comme il le répètera vers la fin. H. Salt, qui a remarqué dans l'inscription d'Axoum les mêmes ambitions généalogiques, y trouve une raison plausible d'attribuer cette partie de la pierre d'Adoullà à quelque anêtre d'Asizmas, nommé en tête du grant d'Axoum, lequel revendiquait aussi pour lui-même la paternité de Mars. Nous n'en sommes pas aussi convaincu que l'illustre voyageur anglais. Les princes et conquérants d'origine hellénique s'attribuaient pour pères tous les dieux de l'Olympe, fils de Jupiter, et nous avons déjà vu que les Ptolémées, dans la première partie de l'inscription d'Adoullà, se flattaient de descendre du maître de l'Olympe par Hercule, Bacchus et les autres. Arès ou Mars était pour le moins un oncle authentique. En peu plus bas, Neptune (Poseidon) est nommé comme dieu tutélaire des marins, et c'est à lui, comme aux autres dieux, que le monument est élevé dans la baie de Zullah. Que faut-il de plus pour recon-

indire, ici, la main et les idées d'un Hellène, beaucoup plus que l'initiative d'un Barbare, lequel «*ait* habitude à peine des noms héroïques, mieux connus chez les Nubiens que chez les peuples du March et du Takazé, imbus depuis longtemps peut-être des idées semites, concurremment avec celles des félicistes des bords occidentaux du Nil, et du pays des Gallas ?

Pour qui sait distinguer une page grecque de la bonne époque d'avec une page de la décadence, surtout chez les voisins de l'ancien monde hellénique, le doute ne semble pas permis au sujet de l'identité complète du style, entre la seconde et la première partie de l'inscription d'Adouli. Le tour est le même : clair, élégant, classique, avec un peu d'emphase du commencement à la fin. On verra quelle différence existe, sous ce rapport, entre les textes copiés par Cosmas, en 520 ou 522, et ceux transcrits par Henri Salt, à deux reprises, dans les relations de son double voyage de 1863 et de 1866.

III

H. Salt, secrétaire à cette époque de lord Valentia, ne fait pas seulement la leçon à Cosmas ; il prend souvent à partie Bruce, son compatriote, et le blâme d'avoir lu le nom du «*roi Ptolémée* » sur la base d'une colonne, à Axoum, tandis que, d'après lui, H. Salt, les termes rapportés en grec par Bruce étaient simplement un groupe de caractères éthiopiens et homérites, presque impossibles à lire et à comprendre (vol. II, p. 178 et seq.). Quoi qu'il en soit de la querelle avec Bruce, souvent renouvelée par H. Salt, donnons, sans plus tarder, le texte de la pierre ou gravé d'Axoum.

C'est du grec lapidaire, à moitié fruste, que Henri Salt a lu, et non sans peine, sur la base d'Axoum. Il a dû revenir à plusieurs fois pour reconnaître la réalité et l'orthographe des mots et des caractères. Le temps avait usé la plus grande partie des lettres-chiffres que nous donnons néanmoins, d'après Salt, et que l'on peut remplacer, comme l'a fait Th. Lefèvre, par des points ou des étoiles. Nous transcrivons aussi en lettres grecques

capitales, les majuscules d'aspect un peu barbare que H. Salt nous a conservées dans l'atlas joint à ses volumes (Dahlo, G-brunn, quai des Augustins, 49, Paris, 1846).

Inscriptions de la pierre d'Azoum.

ΑΕΙΖΑΝΑΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΞΩΜΙΤΩΝ
 ΚΑΙ ΟΜΗΡΙΤΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥ ΡΑΙΔΑΝ ΚΑΙ ΑΙΘΙ-
 ΟΤΩΝ ΚΑΙ ΣΑΒΑΙΤΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥ ΣΙΑΗ ΚΑΙ ΤΟΥ
 ΤΙΑΜΩ ΚΑΙ ΒΟΥΓΑΕΙΤΩΝ Κ· ΤΟ ΚΑΕΟΥ
 ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΥΙΟΣ ΘΕΟΥ ΑΝΙΚΗΤΟΥ
 ΑΡΕΩΣ ΑΤΑΚΤΗΣΑΝΤΩΝ ΚΑΤΑ ΚΑΙΡΟΝ ΤΟΥ
 ΕΘΝΟΥΣ ΤΩΝ ΒΟΥΓΑΙΤΩΝ ΑΠΕΣΤΙΛΑΜΕΝ
 ΤΟΥΣ ΗΜΕΤΕΡΟΥΣ ΑΔΕΛΦΟΥΣ ΣΑΙΖΑΝΑ
 ΚΑΙ ΤΟΝ ΑΔΗΦΑΣ ΤΟΥΤΟΥΣ ΠΟΛΕΜΗΣΑΙ
 ΚΑΙ ΠΑΡΑΔΕΔΩΚΟΤΩΝ ΑΥΤΩΝ ΥΠΟΤΑ-
 ΞΑΝΤΕΣ ΑΥΤΟΥΣ ΗΓΑΓΟΝ ΠΡΟΣ ΗΜΑΣ
 ΜΕΤΑ ΚΑΙ ΤΩΝ ΘΡΕΜΜΑΤΩΝ ΑΥΤΩΝ
 ΒΟΩΝΤΕΣ ΡΙΒ ΚΑΙ ΠΡΟΒΑΤΩΝ ΣΚΑ ΚΑΙ
 ΚΤΗΝΩΝ ΝΩΤΟΦΟΡΩΝ ΘΡΕΨΑΝΤΕΣ ΑΥ-
 ΤΟΥΣ ΒΟΕΣΙΝ ΤΕ ΚΑΙ ΕΠΙ ΣΙΤΜΩ ΑΝΝΩΝ ΠΟ-
 ΤΙΖΟΝΤΕΣ ΑΥΤΟΥΣ ΖΥΤΩΤΕ ΚΑΙ ΟΙΝΩ ΚΑΙ
 ΥΔΡΕΥΜΑΣΙΝ ΠΑΝΤΑ ΕΙΣ ΧΟΡΤΑΣΙΑΝ ΟΙ-
 ΤΗΕΣ ΗΣΑΝ ΤΟΝ ΑΡΙΘΜΟΝ ΒΑΣΙΛΙΚΟΙ ΕΞ-
 ΣΥΝ ΤΩ ΟΧΛΩ ΑΥΤΩΝ ΤΟΝ ΑΡΙΘΜΟΝ
 ΧΣ ΑΝΝΩΝΕΥΟΜΕΝΟΙ ΚΑΘ ΕΚΑΣΤΗΝ
 ΗΜΕΡΑΝ ΑΡΤΟΥΣ ΣΙΤΙΝΟΥΣ ΜΒΒ Κ
 ΟΙΝΟΝ ΕΠΙ ΜΗΝΑΣ Υ ΑΧΡΕΙΣ ΟΥ ΑΓΑΘΟΥΣΙΝ
 ΑΥΤΟΥΣ ΠΡΟΣ ΗΜΑΣ ΤΟΥΣ ΟΥΚ
 ΔΩΡΗΣΑΜΕΝΟΙ ΑΥΤΟΙΣ ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΠΙ-
 ΤΗΔΙΑ Κ ΑΜΦΙΑΣΑΝΤΕΣ ΑΥΤΟΥΣ ΜΕΤΟΙ-
 ΚΗΣΑΜΕΝ Κ ΚΑΤΕΣΤΗΣΑΜΕΝ ΙΣ ΤΙΝΑ
 ΤΟΠΟΝ ΤΗΣ ΕΜΕΤΕΡΑΣ ΧΟΡΑΣ ΚΑΛΟΥ-
 ΜΕΝΟΝ ΜΙΤΤΙΑ Κ ΕΚΕΛΕΥΣΑΜΕΝ ΑΥ-
 ΤΟΥΣ ΠΑΛΙΝ ΑΝΝΩΝΕΥΕΘΑΙ ΠΑΡΑΣΧΟΜΕΝΟΙ
 ΤΟΙΣ ΕΞΑΣΙΝ ΒΑΣΙΛΕΥΣΚΟΙΣ ΒΟΑΣ ΜΣ ΥΠΕΡ-
 ΔΕ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ ΤΟΥ ΕΜΕ ΓΕΝΝΗΣΑΝ-
 ΤΟΣ ΑΝΙΚΗΤΟΥ ΑΡΕΩΣ ΑΝΕΘΗΚΑ ΑΥΤΩ
 ΑΝΔΡΙΑΝΤΑ ΧΡΥΣΟΥΝ (ΕΝΑ) Κ ΑΡΓΥΡΑ-
 ΙΟΝ ΕΝΑ Κ ΧΑΛΧΟΥΣ Γ ΕΠ ΑΓΑΘΩ.....

En examinant le fac-similé qui se trouve dans l'atlas et les planches de H. Salt, on voit que l'inscription a été mutilée vers la fin. C'est ici une nouvelle « brique », ainsi que dans le *monumens* de Cosmas ; mais, comme le texte gravé sur le granit d'Axomi est d'une seule pièce et ne permet pas de division, cette brique n'a d'autre inconvénient que de supprimer quelques expressions finales, dont la perte n'est peut-être pas aussi considérable qu'on l'imaginerait de prime abord.

Avant d'aborder certaines questions historiques et géographiques qui se rattachent au texte de la pierre d'Axomi, il nous semble utile et commode pour le lecteur, de lui donner la traduction de H. Salt lui-même, c'est-à-dire celle qui a été faite sur l'anglais de Salt par P.-F. Henry (vol. II, page 186).

(Nous) Anisanae, roi des Axomites et des Homérites et de Baoidan et des Ethiopiens et des Sabéens et de Zeyla et de Tiame et des Roja et des Chacem, roi des rois, fils du dieu, l'invincible Mars — s'étant révoltés en une occasion, la nation des Roja, nous avons envoyé nos frères, Salazana et Adophas pour faire la guerre contre eux, et à leur réduction, (nos frères) après les avoir soumis, nous les ont unies avec leurs familles, leurs boeufs^{***} et leurs moutons^{***} et leurs jêtes de somme. Les nourrissent avec la chair des bœufs et leur donnant une provision de pain et leur fournissant à boire de la bière et du vin et de l'eau en abondance. Eux (les prisonniers) étaient au nombre de six chefs, avec leur multitude au nombre de^{***} leur faisaient chaque jour du pain de gâteau de froment^{***} et leur donnant du vin pour des mois, jusqu'au temps où ils nous les amenèrent. En conséquence, leur fournissant toutes choses convenables et vêtements, nous les avons forcés à changer leur domicile et les avons envoyés en certain lieu de notre pays appelé Mairak ou Mitia (peut-être Méta), et nous avons ordonné qu'ils fassent pousser du pain, fournissant à leurs six chefs boeufs^{***}. En témoignage de reconnaissance, à celui qui m'a engendré, l'Invincible Mars, je lui ai dédié une statue d'or et une d'argent et trois d'airain pour le bien.....

On remarquera aisément que cette traduction est un mot à mot assez exact, mais peu précis. Les chiffres y sont omis et indiqués par des points ou des étoiles. Dans le fac-similé que

moins avant sous les yeux et qui est l'œuvre de H. Salt, nous lisons cependant quelques lettres numériques ; mais, somme toute, le traducteur a aussi bien fait de négliger des quantités impossibles à préciser. Le mot *achreis* semble avoir été passé, à moins qu'on ait lu *mechris* ; ce terme, probablement, indique une peuplade ou simplement la manière d'être de ces vaineux *achreis*, « inutiles » ; ce détail même peu qu'on s'y arrête. H. Salt avait lui-même, comme je l'ai dit, qu'une partie de l'inscription semble effacée, tout d'abord, et que c'est en y regardant de plus près, qu'on arrive à la lire telle qu'il l'a transcrite (*loc. cit.*, p. 184 et seq.). Nous avons remplacé le « Taguë » de la traduction Henry par « Chacou », qu'on peut aussi écrire Kacou, vu que dans le texte donné par Salt, il y a *too Kicou*.

Le voyageur anglais et ses compagnons aperçurent d'autres caractères sur la face postérieure du bloc de granit et n'essayèrent pas de les déchiffrer, car Salt nous assure qu'à première vue ils lui semblèrent être des caractères éthiopiens, bien qu'ils ne lui offissent aucun sens acceptable. Le missionnaire Sapeto et le voyageur Ruppel essayèrent plus tard de déchiffrer cette nouvelle inscription, mais sans beaucoup de succès. Ils réussirent mieux pour quelques autres et, notamment, pour celle qui nous parle du roi Taxéna, lequel se proclame « un homme d'Alen ». Peut-être voulait-il se donner pour un descendant plus ou moins bâtarde des Grecs égyptiens. Théophile Lefèvre nous fournit tous ces détails dans ses volumineux récits (*Voy. en Abyss.*, t. IV, p. 431 et seq.). C'est encore lui qui nous fait remarquer avec soin, que la pierre de H. Salt ne se trouve pas dans Axoum même, mais tout auprès et sur la route qui mène à Dâmo. On suppose que ce Dâmo est le nom moderne du Tiamo ou Tsiamo des inscriptions.

« Cette cité (Axoum), dit encore Th. Lefèvre (*loc. cit.*), est le seul point qui offre quelques traces du passage des Ptolémées dans cette partie de l'Afrique. » Le voyageur français aura été frappé, comme tant d'autres, du caractère gréco-égyptien des ruines axoumites, et c'est pourquoi il aura songé aux Ptolémées qui donnèrent un si grand essor à l'architecture et à la

statuaire, depuis l'île de Chypre et la Cyrénaïque, jusqu'à la Nubie et au Tigre. Lefèvre ne paraît pas avoir songé aux remarques de Bruce sur un certain soulèvement de colonnes où le célèbre voyageur écossais affirme avoir lu : *ἱεράματα παλαιά*. Il aura été impressionné par les dénégations de H. Salt, toujours empressé à contester ou à atténuer les découvertes de son prédécesseur. « Bruce a cru voir, mais il n'a rien vu, car moi, Henry Salt, j'ai couru sur ses traces et n'ai rien découvert » (H. Salt, *loc. cit.*, vol. II, p. 191 et seq.). On irait loin avec cette méthode et cette assurance de soi-même. Th. Lefèvre dit simplement : « Sur les côtés (du temple principal) sont plusieurs fragments épars, entre autres un ornement qui devait faire partie d'une frise de l'ancien temple, et deux tronçons de piliers tout à fait identiques à ceux que nous trouvâmes plus tard à Adoule. » H. Salt remarque, lui aussi, que la baie d'Adoule était pleine de ruines du même genre, qu'un habitant lettré de Massauah les lui avait signalées comme moins nombreuses qu'autrefois, et qu'en dépit des recherches les plus minutieuses, faites par ses compagnons, rien, parmi ces pierres, ne révéla la présence d'aucun du monument et des inscriptions attestées par Cornus. (H. Salt, *Voy. en Abyss.*, t. I, p. 178 et seq. Paris, Magimel, 1846.)

Il est temps de revenir à l'inscription grecque d'Axoum, pour savoir quel était ce prince Anzanas et apprécier la valeur historique de ses affirmations.

Nous savons, par une lettre de l'empereur Constance, datée de 336, et adressée aux rois Anzanas et Saizanas, en faveur de Théophile l'Éthiopien, missionnaire ardent de l'arianisme, que ces deux princes, ainsi que le troisième, Adéphas, nommé dans l'inscription, vivaient vers le milieu du iv^e siècle. Un premier missionnaire, saint Frumence, avait déjà passé par le Tigre et par l'Éthiopie du nord. C'était pour modifier sa prédication et atténuer l'influence de saint Athanasie, inspirateur de saint Frumence, que Théophile l'Éthiopien était envoyé et chaudement recommandé aux rois d'Axoum (voir Philostorge, II, 6. — Athanasie, *Apolog.*, n^o 31. — Baronius, *Ann.*, 338. — Pagin, *In Annal. Baran.* — Ledolf, *Comment.*, t. III, n^o 14 et seq.).

Si, comme le veut avec raison Lindolf, nous devons identifier Aizanas, Saizans et Adophas avec Abreha ou Alabaha et Atabeha, ou bien encore avec Elasan ou Elaisan de la grande chronique d'Axoum (voir encore V. de Saint-Martin, *Journal asiatique*, 1893, octobre), il nous faut accorder à l'un ou à l'autre de ces rois frères un règne assez long, divisé entre deux périodes principales : la première, dans laquelle, alliés des Gréco-Romains, ces princes n'auraient pas encore embrassé le christianisme; la seconde, dans laquelle, devenus chrétiens et baptisés à la suite de la prédication de saint Frumance, ils auraient été sollicités par Constance, fils de Constantin, d'accueillir Théophras (Indien, et d'écouter ses leçons. Nous pensons que le roi Aizanas fit graver l'inscription rapportée ci-dessus, plusieurs années avant de se convertir à la foi chrétienne, puisque, sur cette pierre de granit, il se proclame fils de Mars l'invincible, et déclare être redevable à ce dieu de ses nombreuses victoires.

Les noms des peuples cités n'ont rien de nouveau. Nous les connaissions déjà par la deuxième partie de l'inscription d'Abou-Ha, sauf celui de Kasa ou « Kasou », que nous avons déjà signalé et qui s'appliquerait peut-être au Choa, car l'énumération de ces peuples est donnée d'une façon rapide, sommaire, et l'on y passe du nord au sud en toute facilité.

Remarquons, toutefois, les dénominations différentes d'Axoumites et d'Homérites, usitées chez quelques auteurs du temps pour distinguer les Éthiopiens d'Afrique de ceux d'Arabie. Il y a donc ici comme un double emploi avec les termes d'Éthiopiens et de Sabéens qui suivent. Le roi victorieux voulait, apparemment, en faire bien comprendre des Grecs et des Romains, sans diminuer l'emphase de ses récits. Notons encore les trois noms : « Tiamo, Zeyla et Badja ». Si Tiamo est le même que Dämo dans le voisinage des ruines d'Axoum, on voit à quelle distance nous emporte le vainqueur quand il mentionne Zeyla, ville située sur le bord de la mer et qu'il nous faut revenir avec lui vers Boga ou Badja, soit dans le Tigré, soit aux environs du Begamot, près du lac Tsana ou Demben. Mais on sait très bien que les peuples d'Afrique, ainsi que plusieurs autres, ne se gênent

pas pour répéter le même nom dans les familles et les localités.

Tout nous oblige donc d'attribuer l'inscription d'Axoum au prince dont elle porte le nom dans son préambule, alors même que ce prince ne connaît pas encore saint Euménée, ou qu'il l'a déjà apprécié, mais sans vouloir quitter le paganisme et suivre ceux de ses sujets qui avaient demandé le baptême. La lettre de l'empereur Constance, dont Athanase nous est un solide témoin, atteste, à cette époque, les succès de la prédication de Euménée. (*Apologie*, n° 34. — Baronius, *Ann.*, 356.)

Nous n'insisterons pas sur le style qui est coïncidé d'une cour barbare, avec un léger vernis d'hellénisme. Quelle différence entre cette langue et celle de l'inscription d'Adonlis tout entière ! S'il fallait un terme de comparaison pour le texte attribué à Athanas, nous apporterions l'inscription en grec barbare trouvée, près de Chendi, par le voyageur Cailliaud, œuvre d'un prince nubien du vi^e siècle, appelé Silou, vainqueur des Blommyes et autres tribus de la montagne ou de la plaine. (Cailliaud, vol. III, p. 378. — Voir encore dans le *Journal des Savants*, 1825, les travaux de Lefebvre sur cette inscription de Silou. Cailliaud avait rencontré cette page lapidaire à Qualabché, non loin de l'antique Talmis. Nous sommes, ici, dans la Nubie voisins de l'Éthiopie tigréenne, et c'est là (c. xii) que notre voyageur a noté la situation d'une ville « Djambela », non loin de « Singué ou Signé », dénominations qui se trouvent être les mêmes que celles inscrites dans la deuxième partie de la pierre d'Adonlis. Disons enfin, pour ceux qui auraient oublié les travaux de Cailliaud et ses conclusions, quelle part il fait à d'Anville dans les progrès de la géographie moderne, et celle qu'il accorde aux Nubiens éthiopiens dans la civilisation qui fleurit chez eux, et qui fut distincte de l'apport fourni par les pharaons et les Ptolémées, pour le développement de la statuaire et de l'architecture.)

Ludolf, qui savait tant de choses, semble pourtant ignorer l'inscription de Salt et celle d'Adonlis. Son ami, le savant moine Grégoire, ne lui aura rien dit, très probablement. Ludolf note avec soin, toutefois, que Plin et Strabon n'ont pas prononcé le nom

d'Axoum ni celui des Axoumites, mais que Ptolémée en a fait mention dans son livre VI, chapitre vu (Ludolf, *Comment.*, lib. I, n° 24, p. 67 et 68).

Malgré le silence de Grégoire et des auteurs ou chroniqueurs éthiopiens que Ludolf connaissait aussi bien que nous, le secret anteur de l'*Histoire d'Éthiopie* et des *Commentaires* était trop familier avec les relations des missionnaires portugais pour passer sous silence la page de Mendez, le patriarche, sur Axoum et ses ruines encore splendides au xvi^e siècle. *Mili vixi aut, dit Alph. Mendez, mausolei antiquorum regum. Non procul abhinc erectum est castrum trihus cubitis latum, insculptum litteris partim graecis, partim latinis, sed temporis injuriâ exvixit.* On comprend mieux alors la peine que Salt se donna pour retrouver une partie de ces caractères rongés par le temps. Quant au mélange de ces lettres grecques et latines que note en passant Mendez, nous savons qu'en ce qui concerne les majuscules lapidaires, plusieurs de nos lettres ont été communes aux alphabets grecs et latins. (Voir Ludolf, p. 231 et 232, n° 46 et 47 de son *Commentaire*. Zunner et Jacquet, *Frankfurt-sur-le-Mein*. 1681-1693.)

Pour en finir avec ce nom d'Axoum, qui revient si souvent dans ces pages, nous avons recherché si, par hasard, l'étymologie du mot serait indifférente à l'histoire de la ville et du pays.

Brève, à la vérité, a trouvé quelques rapports entre Axoum et les Hyexes ou Hyexoua. Ce dernier terme signifiait pasteurs ou brigands armés; Axoum ou Hucoum se rapprocherait alors, comme pays ou localité, de la signification des bandes qui l'ont infesté ou conquis, à des époques mal déterminées.

Mais nous trouvons, chez les Berbères, un sens tout autre du mot Axoum. C'est « viande, bétail », que ce terme signifie. Or, nous savons très bien que la langue berbère a toujours eu des rapports intimes avec la langue copte et nubienne. Nous voici amenés alors aux festins homériques (*Il.*, I, 424) célébrés en Éthiopie, aux remarques de Strabon et d'Hérodote (III, 48), signalées plus haut et relatives aux marchés où les montagnards voisins d'Adoulis vendaient toute sorte de viandes aux étrangers. Le marché, qui fut plus tard Axoum, aurait été, dans ce cas, la

hucherie principale de ces contrées, et son origine se perdait, en toute vérité, dans la nuit des temps.

IV

Ceux qui s'en tiendraient encore, malgré le texte entier de Cosmas, au sentiment de H. Salt, qui est celui de V. de Saint-Martin et de plusieurs autres, ne seront pas fâchés de trouver, ici, une page ou deux du principal champion de l'Anglais Salt. Nous les tirons du *Journal asiatique* de 1863 et d'un autre travail du même V. de Saint-Martin sur l'*Histoire de la Géographie*, page 236, Paris, 1873.

Mais, auparavant, nous ferons observer que Salt et V. de Saint-Martin se sont privés d'un puissant moyen d'information et de contrôle, en paraissant ignorer ce que Cosmas nous a fait connaître de ses observations, en dehors de l'inscription elle-même. Cette omission a été sans doute involontaire; mais nous n'avons garde de la commettre, à notre tour, puisque nous nous serions privé, par là, de notre meilleure arme de discussion et de critique.

Voici comment s'exprime Vivien de Saint-Martin :

L'inscription d'Adulis est au nombre des monuments épigraphiques les plus célèbres et le plus souvent reproduits; mais l'importance qu'on y avait attachée n'a longtemps reposé que sur une erreur matérielle, alors que, trompés par l'assertion de Cosmas, les savants croyaient trouver dans l'inscription un témoignage formel de la conquête de l'Éthiopie par le troisième des Ptolémées. On sait par quelle heureuse inspiration, ou plutôt par quelle induction naturelle, après la découverte qu'il avait faite dans les ruines d'Axum d'une inscription grecque, tout à fait analogue à celle de Cosmas, Salt fut conduit à distinguer, dans le monument adoulique, deux parties qu'on avait jusqu'alors confondues et qui n'ont entre elles rien de commun que leur juxtaposition : une courte inscription commémorative des conquêtes de Ptolémée Évergète en Asie, et une inscription beaucoup plus longue, où sont racontées les expéditions d'un roi éthiopien au voisinage de ses propres États et de l'autre côté du golfe Arabique. Cette distinction, dont la justesse frappa tous les yeux dès qu'elle fut signalée, en même temps

qu'elle rend au monument son vrai caractère et qu'elle en fait disparaître les difformités historiques, lui donne aussi une importance toute nouvelle.

Avant l'heureuse distinction aperçue par Salt, on se trouvait forcé en peine de concilier l'époque relativement récente de la fondation d'Adoula avec celle que l'on était dans la nécessité d'attribuer à l'inscription de Comas; et cette difficulté était assez grave pour que des critiques eussent été jusqu'à nier l'authenticité même de l'inscription (tels que Buttmann et Niebuhr).

On a vu de quelle manière nous avons répondu à cette difficulté, en citant le passage de Strabon relatif aux *loca ignobilia*.

Artemidore et Agatharchide (Müller, *Geog. græc.*, III^e et IV^e siècle av. J.-C.) semblent ignorer le nom même d'Adoula dans l'énumération des ports, des forteresses, des îles et des promontoires de la côte occidentale.

Pline, Ptolémée et l'auteur du *Periple* (Müller), qui florissaient de 70 à 100, semblent être les premiers qui aient mentionné ce nom d'Adoula.

Mais ce nom, ignoré des géographes de la Grèce, devait être connu des riverains et cela suffit à notre thèse.

Voyons, maintenant, ce que dit V. de Saint-Martin au sujet de Comas, dans son *Histoire de la Géographie*, page 236 :

— Cosmas était un marchand égyptien qui avait fait, comme tel, dans le premier quart du VI^e siècle, un ou plusieurs voyages aux ports de l'Inde, mais qui embrassa plus tard la vie monastique, à ce qu'il paraît, et qui écrivit alors son *Livre des chrétiens*, comme il l'intitula, avec la ferveur du néophyte et la profonde ignorance d'un esprit laïque. Cosmas ne se contenta pas de repousser avec la plupart des Pères de l'Eglise, la doctrine des antipodes comme absurde et impossible; il ne se borna pas à représenter la terre comme une surface plane longue de 400 journées ou stations (*stations*, *peri*), chacune de 30 milles et large de 200 journées; il prétend expliquer la forme du monde par sa comparaison avec l'arche sainte de Moïse, et la cause de la succession des jours et des nuits par l'interposition d'une grande montagne derrière laquelle le soleil disparaît chaque soir. Et, cependant, il y a deux

hommes en Cosmas. Avant la même, il y a le voyageur. Le voyageur dit ce qu'il a vu et recueilli en Éthiopie et dans l'Inde jusqu'à Sclatêbe (Ceylan); et ses remarques sur les pays, les habitants et les productions sont souvent bonnes à recueillir. Ne lui devrait-on que la célèbre inscription d'Adulis, monument précieux pour l'histoire et la géographie du royaume d'Axom (l'Abyssinie actuelle), et que la copie qu'il en a faite a seule sauvé de l'oubli, cela suffisait pour le faire absoudre de sa *Topographie chrétienne*.

Voyez aussi le *Nord de l'Afrique dans l'antiquité*, du même auteur, page 224.

Nous ne voudrions pas revenir sur les observations capitales de Cosmas, au sujet du *παρρηος βαρβατος*, de sa bécoture si peu considérable, de la selle sur laquelle, d'après Cosmas, la langue pierre de basalte devait reposer et sur les lignes grecques qui allaient de l'une à l'autre, *αὐτὴ δὲ βαλάνος*. — *quant ex und serie*, traduit Montfaucon. Mais pourtant, quand on se nomme Vivien de Saint-Martin, a-t-on le droit d'ignorer cette page de Cosmas, ou de la négliger comme chose de peu d'importance?

Salz a rendu hommage, lui aussi, à la conscience et à l'étude perspicace de Cosmas, dont il cite en grec une page entière, dans le deuxième volume de son *Voyage en Abyssinie*. C'est à l'occasion du rhinocéros à deux cornes, animal traité de fabuleux jusqu'à la relation faite par Sparmann de son voyage au cap de Bonne-Espérance. Cosmas a très bien vu la bête et très bien entendu le nom que les Éthiopiens lui donnaient *ἄρως ἢ ἄρως* : et, par le fait, ce nom, presque le même, se trouve dans la langue ghèze : *aroucharis*, *arouchari*; *ἡ ἔθιμος ἄρως*, dit Cosmas. (II. Salz, loc. cit., p. 490 et la *Topographie chrétienne* de Cosmas, dans B. de Montfaucon, p. 334.)

Nous avons les grosses erreurs astronomiques et géographiques de Cosmas, qui étaient celles du temps. On avait oublié les travaux d'Hipparque, de Strabon, de Pompéius, de Ptolémée et des autres. On considérait la croyance aux antipodes, comme impossible et chimérique, surtout dans le monde chrétien. Vivien de Saint-Martin fait remarquer à cette occasion que, parmi les Pères de l'Église, saint Augustin est peut-être le seul qui n'ait pas

traité avec dédain, dans son ouvrage de *la Cité de Dieu*, livre XVI, chapitre ix, la question des antipodes habités¹. Mais, si Cosmas était trop de son époque, dans ses idées sur la non-sphéricité terrestre, il se rendait très bien compte de ce qu'il avait vu dans ses différents voyages, et nous ne craignons pas d'abuser de la patience de nos lecteurs, en donnant quelques extraits de ses excursions terrestres ou nautiques et de sa manière d'observer dans les passages suivants de la *Topographie chrétienne*. Nous lions pas, surtout, que le digne et savant homme a voyagé dans la mer des Indes, dans le golfe Persique et jusqu'à l'île Ceylan (Sisilédiba), à l'est; qu'il connaît très bien le pays Zing (Zanguebar) et le contour de la côte africaine, dans le sens du sud-ouest, ainsi que les tempêtes et les moussons de ces divers parages. Mais, laissons-le parler, dans une langue voisine de la sienne, c'est-à-dire dans le latin suffisamment correct de Bernard de Montfaucon.

Ex Cosm. Indicopleustis. — Christiani opus de mundo. Lib. II, 132 et seq., apud Montfaucon. — Collectio nova, etc., tome II.

— Arabibus sinus et Persicus, qui antea ex Zingio procedunt ad australes et orientales terre partes, a terra que Barbaria dicitur, que dicitur Ethiopia regio. Zingiom autem, ut norunt quotquot in Indico mari navigant, situm est extra thuriferam terram que Barbaria dicitur, quam circum Oceanus; in ambobus indè sinus influens. Illic porro sinus a ludato Dei viro constitutus, tam expertus ipse indicavi, quippe qui in illis sinibus mercaturæ causâ navigavit. in Arabico et in Persico, et cum ab incolis, tam a vectoribus secretis secretarum locorum notitiam percepi.

Cum autem aliquando ad interiorum Indiam navigarem, penè usque ad Barbariam transgressi, ultra quam Zingium situm est, non illi vocant Oceani ostium; cum ad dexteram declinarem, avium valentium multitudinem conspexi quas vocant Susps. Sani porro multis saltem duplò majores: magnamque in illis locis animaverit aëris intemperiam; ita ut omnes reformidarent: cunus quippè, tam nautæ quam vectores, periti rerum dicebant nos

¹ La vérité est que saint Augustin parle de la sphéricité terrestre comme d'une supposition et qu'il la rejette d'une façon péremptoire.

proximè Oceani esse, sique gubernatorem compellabant : « Anvere navem ad sinistram in sinem, ne fluctibus impetu in Oceanum deportati perierimus » Nam Oceanus in sinum erumpens ingentem fluctum ciebat, fluctusque ex sinu navem Oceanum versus deflebant : quod sane nobis erat spectaculum perquam horrendum; vehementique erumus timore correpti. Multitudo porro avium, Scyllæ dictarum supervolitans nos sequebatur. Quod aliquis erat vicinum esse Oceanum.

Ceux qui ont navigué dans ces parages, et nous sommes de ce nombre, ont remarqué la force des vagues qui viennent du sud, non moins que la quantité des oiseaux de mer.

Ceux-ci connaît aussi bien l'intérieur des terres que les côtes maritimes.

Est autem regio thurifera sita in extremis Æthiopie, quæ quidem Mediterranea est, sed Oceanum alterius habet studi qui Barbariam incolunt, ad Mediterranea utpote vicini, se conferunt indeque varia continentis exportant, thus, cassia, calamus et alla multa; quæ ipsi mari transeunt Adulem, in Humeritarum regionem, in interiorum Indiam et in Persidem (hic si allusio ad reginam Sabæ et Austri). Non enim admodum distat Homerites à Barbariis, mediante mari trajectus bidui; ultra quam Barbariam Oceanus est, qui Zingium ibi dicitur. Sævus item, ut vocant, Oceanus proxima est, ut etiam regioni thuriferæ propinquus Oceanus, quæ regio multa auri metalla habet. Alternis porro annis rex Axomitiarum per præfectos Agas illos homines mittit qui negotiantur aurum : quos comitantur etiam plurimi negotiatores, ita ut plus quam quingenti numero sint. Istos verò deportant boves, saltem et ferrum.

Ibi autem proxime regionem illam accesserunt, ibi quodam loco quiescunt, ex quo aggestis spinis sepiem magnam construnt, in eisque degunt; boves mactant, quorum frusta supra spinas collocant, ibique pariter saltem et ferrum exponunt.

Tum imbeciles accedunt ferentes quasi massulas auri, quod vocant *lancharum*; ac quisque unam aut duas aut tres massulas deponit supra fenestram bovis, aut supra saltem vel ferrum, pro lubito, extrinsecusque consistit. Tum is ad quem hoc pertinet, advenit, ac si contentus pretio sit, accipit aurum; illaque reulena, carcum sive saltem aut ferrum auferit, sin minus placeat, relinquit aurum, accedensque alius, ac non accepisse conspicuas, vel adjicit quidpiam, vel aurum sumit et abscedit.

Hujusmodi horum commercium geritur quia diversae linguae sunt ac interpretibus penes cersui..... — semestri spatio totum negotiationem, sive sumo, sive redeundo, perficiunt. In summo ramisibus ac lentius, ob ardua maxime iter agunt, resiliunt vero celerius abolvunt, ne hyems et pluviae intercipiantur in via. Nili quippe scaturigines (*Voir dans les Questions naturelles de Sénèque les rapports des centurions envoyés par Néron, touchant les mariages du Nil supérieur entre Khartoum et le 8^e parallèle*), penes illam terram sunt; hiemsque ex pluviarum vehementia multi fluvii viam occupant. Illius vero penes illos aestas est nobis, illius aut Epiphi menses, ut vocant Egypti, neque ad Theb., estque valde humido trimetribus pluvia, ita ut fluvios multos efficiat, qui omnes Nilum infundunt.

Les remarques de Cosmas sur le pays de Sams, Saso (la Shoa moderne, d'après l'avis du plus grand nombre), éveillent, d'abord, l'attention par leur précision et leur vérité. L'auteur était d'accord en ce point avec les modernes comme avec les anciens. Nous ignorons si le lecteur aura été frappé, comme nous, de ce qui est dû par Cosmas de la façon de trafiquer par les *tanchares* ou *maroules*. Hérodote semblait insinuer les mêmes coutumes, en parlant des tables du Soleil et des foires ou marchés qui avaient lieu autour de ces tables (Hér., III, xvii). Nos voyageurs modernes, tels que Achille Baffray, Th. Lefèvre, Gabriel Simon et les autres, ont euté les mêmes habitudes ou pen's'en fait. L'Afrique est le pays des conservateurs par excellence, et Cosmas avait bien observé les coutumes qui persévèrent encore de nos jours. (Comparez avec ce qui se trouve dans Hérodote, au sujet des Éthiopiens macrubiens, lib. III, c. xvi et xvii.)

Si quelque vestige authentique nous était demeuré des pierres d'Adonlis, nous nous mettrions moins en peine de la personne de Cosmas. Mais quelques pages de ce marchand sont pour nous les seuls restes du monument élevé dans la haine de l'antique Zullah. Obligés de nous en contenter, nous avons tous intérêt à connaître si, par son intelligence, son savoir et sa probité, Cosmas mérite que la postérité s'en rapporte à ses récits et transcriptions. Nous avons vu un historien moderne de grande valeur, Droysen, rattacher la seconde partie de l'inscription à la première, et affir-

mer toute une série de marches et de conquêtes des Ptolémées jusqu'au cap Guardafui et au pays de Kaffa. Nous pensons que Droysen était dans le vrai, car c'est bien jusque-là que s'étend le pays de l'encens et de l'or, *Libanotopharon*, dont parle Cosmas.

Pour nous rendre un compte tout à fait exact de la manière sérieuse et presque scientifique dont Cosmas a traité les questions qu'il a abordées, nous donnerons, ici, un échantillon de son exégèse appliquée à ces mêmes textes qu'il venait de transcrire par l'ordre du préfet d'Elesbaas, qui était, à la date de 522 ou 523, empereur de toute l'Éthiopie.

B. de Montfaucon se contente de faire précéder les notes explicatives de Cosmas de l'annonce ainsi conçue :

Cum ex totis in Ptolemaei inscriptionibus ex Vaticano codice.

Et tout de suite commence le commentaire :

« *Itandé Lariné, Zaa et Gabala* ». Hæ gentes hæc gentes de vocantur.

« *Sesæ gentem debellavi* ». Hic Barbaris gentes indicat.

« *Arabites et Cincodocolpitas* ». — Paragrapha — Similes quæ in Homerite sunt significant, id est Paliris Arabie populos.

« *A vico albo* ». — Paragrapha — In partibus Blennorum, vicius est nomen Leucogen.

« *Usque ad Sabæorum regionem* ». — Paragrapha — Sabæorum illam regionem in Homerite est.

« *Et ad Sæsi loca* ». — Paragrapha — Hæc Sæsi regio ultima Æthiopum est, ubi nullum auri reperitur, quod dicitur Tuncharæ. Ubiertus autem est Oseanus et regio Barbarootôn, qui thuris mercaturam exercent. »

Or, si l'on consulte l'étude de Vivien de Saint-Martin consacrée aux textes de Cosmas, on trouve (p. 324 et seq.) une confirmation entière des remarques, scolies et paragraphes de Cosmas. Même constat, si nous recourons à Ptolémée (IV, viii.). Mais reprenons le récit du marchand alexandrin pour mettre en évidence jusqu'au bout sa bonne foi et sa sagacité.

Et hæc quidem in cellâ scripta sunt. Porro usque in presentem

dium, nisi sellam hujusmodi reos capitall pœnâ adflicunt. Au verô à tempore usque Ptolemæ il mortis obtinebat, dicere non valeo. Bins autem apponi, ut demonstrarem ipsum Ptolemæum Sciam et Iberiam, extrema Æthiopia cœcutâ novissæ; utpote qui universas illas gentes et regiones enucleavit, quarum plerasque vidimus : ceteras tum proximè versantes, quarumdam narratu præbè notamus.

Atenim mansuorum maxima pars his ex gentibus proleunt : quæ hodie apud eos qui ibi mercaturam exercent, inveniuntur.

In Semœnan verò, ubi glacies et nives adesse dicit, rex Axomiturum exulatum misit eos, quæ eximii pœnâ multat Transmarinæ autem Arabitas, Cinescolopitas et Sabæorum regionem vocat Homerias.

Nous n'irons pas plus loin dans la citation, et, d'ailleurs, la fin de ce commentaire a été gâtée par une sortie de Cosmas contre l'existence des terres australes. Il y croyait la vie impossible à cause de l'ardeur du soleil. Il pensait aussi que la direction des terres du Zing (Zanzibar), courant toujours au sud-ouest, mettait fin au continent africain du côté de l'Océan Indien, de même qu'Hannan croyait avoir atteint le sud de l'Afrique du côté de l'Atlantique, quand il fut arrivé vers le 7° de latitude nord, et qu'il vit les côtes se diriger de plus en plus vers l'est, à partir de ce que nous nommons aujourd'hui les caps Vert et Sierra-Leone. Pomponius Mela avait soupçonné la vérité, en affirmant l'existence d'une Afrique australe, séparée de celle du nord par une sorte de mer (le Congo et les grands lacs) : *Favuit qui crederent Nilum apud autochthonas ortum, ubi subter vasta cœco alueo penetravit, in montes rursus emergere* (lib. I, c. iv). Mais Cosmas n'avait point fait attention à cette idée de Pomponius, à moins qu'il ne l'eût rangée, sans examen, parmi ce qu'il appelle *antiquæ fabulæ*. On voit par cette simple citation d'une hypothèse géographique chez les anciens, combien ils étaient hautes, et avec juste raison, par l'idée d'une énorme masse d'eau aux environs des sources du Nil.

On a soupçonné B. de Montfaucon d'avoir rangé, parmi les notes propres à Cosmas quelques notes marginales dues à d'autres copistes ou simples lecteurs. La chose ne serait pas

impossible, et H. de Montfaucon n'est pas entré dans cette discussion critique. Il a donné le texte et les notes de son manuscrit, celui du Vatican. Paul de Lagarde a voulu suppléer au travail du savant bénédictin, en comparant le *codex* du Vatican avec celui de Florence; il n'y a rien rencontré de nouveau et de spécial à nos recherches actuelles, touchant le ou les auteurs des deux parties de l'inscription d'Adoulis (*Kleine Mitt.*, loc. cit., p. 421 et seq.). Les remarques de P. de Lagarde concernant certains détails à la suite du *ἡρώεω* ou *ἡρώεω*, etc., ne seront pas ici l'objet de propos.

(Hier) nennt unser König zuerst die von Osten bis zum Weltmeere, dann die von Westen bis nach Aethiopien und dem Lande Saeos an sein Stammesgebiet grenzenden Völker. Da ich nicht wisse, wie weit seine Majestät griechisch verstanden hat, möchte ich aus der von ihr exakt angewandten Phrase *apo-mecheri* nichts schließen. Hier würden die Geographen uns das griechische verstehen helfen müssen, nicht wird das griechische der Inschrift Aufschluss über Probleme der Geographie geben. Der Ursprung ging vom Binnenlande aus. Die *Lithanotophoroi barbaroi*, von denen die Inschrift redet, wohnten in Afrika; Kenner der Pflanzengeographie und der Botanik müssen sagen wo dort die Weltreichthümer Vorkommen; dann werden wir auch wissen wo die genannten *Rhaucioi* gewohnt haben.

Les Rhaucoi sont, en effet, cités un peu plus haut, dans le voisinage de Soaté, que nous avons dit être la moderne Zeilah, située au-dessous du Bal-el-Mandeh. Vivien de Saint-Martin est également de cet avis. La difficulté pour P. de Lagarde vient de cette construction technique *ἡρώεω*, que B. de Montfaucon a rendu par *ab* tout seul, au lieu d'*ab usque*, qui lui a semblé trop dur et peut-être inutile pour la clarté de sa traduction.

Le savant professeur de Göttingue fait encore justement remarquer que le prince vainqueur des « Gaze », c'est-à-dire des Axoumites, devait venir de l'étranger. « Er mag, heißt es, ein Candotiere gewesen sein: der sich Akoums bemächtigte, und von da aus sich die Nachbarn dienstbar machte, so weit es für seine Pläne nöthig schien » loc. cit., p. 427.

P. de Lagarde s'occupe aussi de la date de l'inscription et semble pencher pour la période de guerres que les Romains de l'Empire firent aux Parthes ou aux Perses, comme s'ils conquérant inconnu avait voulu profiter de la querelle sanglante de deux puissants voisins, pour chercher à fonder sa puissance politique et commerciale sur les deux bords méridionaux de la mer Rouge. Nous préférons nous en tenir aux indications et aux opinions de Cosmas. Mais si l'on était obligé, par des faits nouveaux, d'attribuer la deuxième partie de l'inscription à un autre prince que le premier Évergète, on se résignerait peut-être à se ranger au sentiment de V. de Saint-Martin qui, frappé de la longueur des règnes d'El-Asguagna et d'El-Aomla, reconnaissait volontiers, dans l'un ou dans l'autre de ces négus contemporains de la fin du ^{er} siècle, l'auteur de la seconde partie de l'inscription d'Adoulis (V. de Saint-Martin, *loc. cit.*, p. 362).

Auguste Dillmann s'est occupé, avec la supériorité qu'on lui connaît, des textes retrouvés sur les pierres d'Adoulis et d'Axoum (*Zeit. deutsch. nory. Gesellschaft*, VII, 1853, p. 335 et seq.). Mais, comme la fait très bien remarquer P. de Lagarde (*loc. cit.*, p. 420), A. Dillmann ne semble pas s'être inquiété d'une étude spéciale du manuscrit de Cosmas au point de vue qui préoccupe le professeur de Gœttingue. Nous en disons autant de l'objet spécial que nous nous sommes proposé, et qui était un nouvel examen des documents, dans le but d'établir une discussion nouvelle de la question tout entière. Si Dillmann suppose que la brisure dont parle Cosmas, contenait le titre ou les titres d'un nouveau conquérant (*Abhandl. k. k.igl. Academie, Anfangs der Axum. Reiche* 195. Berlin, 1876), Dillmann nous fait supposer que son attention ne s'est pas suffisamment arrêtée sur cette brisure que Cosmas appelle « toute petite », ni sur les premiers mots de la seconde partie : *geb' d'abgougn...*

Vivien de Saint-Martin, lui-même, si compétent en tout ce qui regarde l'ancienne géographie, déclare (*Dict. de géogr.*, art. *Abyssinie*) que « la brisure existait au commencement de la deuxième inscription ». Or, Cosmas dit fort bien : « C'est au bas de la première pierre quadrangulaire et longue, que peu de mots man-

quaient », et il passe de la pierre longue, dans le fauleuil.
Eppoc.

Il y a mieux. Dillmann a lu et cité comme nous Draysen (*Anfänge...*, 188, 189). D'où vient alors que l'illustre savant n'a pas tenu compte du sentiment de Draysen, par rapport aux conquêtes de Ptolémée-Evergète, dans tout le sud de la Haute-Egypte?

On peut en dire autant du *Periplus*, cité par Dillmann (*Anfänge, loc. cit.*), lequel *Periplus*, mis à tort sous le nom d'Arrien, paraît dater de l'époque d'Hippalus, le pilote, qui connaissait à merveille le port adoulitique, son point de départ. Dillmann fait ce *Periplus* contemporain de Zoskalès (Ze-Héclé) dans la première moitié du 1^{er} siècle. Mais, si les termes *ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ* de la deuxième partie de l'inscription d'Adoulis semblent à Dillmann se rapporter à un conquérant antérieur à Zoskalès, nous sommes en droit de supposer l'existence d'Adoulis connue des navigateurs avant l'époque de Pline, et même avant le 1^{er} siècle (*Anfänge*, 192 et seq.). Dillmann affirme aussi que, pour lui, l'inscription d'Adoulis est plus ancienne que le *Periplus* accompli au temps de Zoskalès (*Anf.*, 195). Enfin, Glaser déclare qu'il lui répugne d'admettre que le conquérant, au nom duquel l'inscription d'Adoulis aurait été tracée, eût été un prince axoumite (*Säzeren*, voir H., 198), et nous sommes obligés de constater ici, que Glaser s'approche du sentiment de Cosmas, qui est aussi le nôtre. En un mot, les remarques ou objections de Dillmann, de Glaser, de Lagarde, présentent ou supposent une série d'hypothèses. Cosmas seul a vu, lu, copié, et il nous le dit simplement, mais sans hésitation, et c'est sa confiance qui nous a gagné.

Que le lecteur veuille bien nous pardonner cette longue enquête au sujet de textes dont il nous semblait utile de montrer l'importance historique, en appuyant sur l'origine la plus vraisemblable. Nous avons hâte d'en finir sur ce point, et de rechercher quelle pouvait être la religion de ces peuples, dont certains monuments attestent, chez les princes égyptiens ou nationaux, une croyance générale aux divinités de la Grèce et de Rome, vers les premiers siècles de l'ère vulgaire, et peut-être auparavant,

tandis que d'autres vestiges démontrent la persévérance, dans les mêmes contrées, des religions et des cultes de la Chaldée.

V

Les auteurs des inscriptions tracées sur les pierres d'Adoulis et d'Axoum ont affirmé leur intention d'honorer la divinité par l'érection de ces monuments. C'est ainsi que, dès le début, Ptolémée Évergète rappelle sa céleste généalogie, « Issu par son père d'Hercule fils de Zeus et par sa mère de Bacchus (Dionysos) également fils de Zeus ». Vers la fin, la même Ptolémée, si les deux parties de l'inscription doivent lui être attribuées, déclare qu'il est descendu à Adoulis, qu'il a sacrifié, en ce lieu, à Jupiter, à Mars et à Neptune, pour le salut des navigateurs et qu'il a dédié à Mars le *fantoul*, la *sella*, que Cosmas appelait *diphros*, un trône-char.

Il semble tout naturel qu'un prince d'origine macédonienne ait voulu faire honorer les dieux de la Grèce. Mais, si l'auteur de la deuxième partie de l'inscription était un prince éthiopien ou hunérite, il faudrait reconnaître que, dans le cours du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, et même auparavant, le polythéisme hellénique était devenu la religion officielle ou de surface des princes barbares établis sur l'un ou l'autre côté de la mer Rouge, aux environs du Bah el-Mandeh.

Or, nous retrouvons, sur la pierre d'Axoum, des affirmations religieuses presque identiques à celles du monument d'Adoulis : « roi des rois, fils de Mars, le dieu invincible ». — « J'ai dédié à Mars, par reconnaissance, une statue d'or, une d'argent, etc. »

Il est donc certain qu'au temps d'Alamas, c'est-à-dire dans la première moitié du iv^e siècle, la religion officielle des nègres éthiopiens était le culte des divinités de la Grèce, culte qui devait céder bientôt la place à celui du Dieu des chrétiens, sous les efforts persévérants de saint Frumence et des prédicateurs qui lui ont succédé jusqu'au ix^e siècle.

La religion officielle des princes était-elle celle des populations ? Le fait n'a pas été prouvé. Alors même que, par condescendance

pour leurs chefs et pour les maîtres grecs ou romains d'une partie du monde, les peuples de l'Afrique orientale et du sud-ouest de l'Arabie eussent introduit dans leur panthéon les divinités d'Athènes, pour admettre un changement complet de croyances, il faudrait prouver encore que les dieux du sahéisme, ceux du naturalisme cushite, originaires de la Babylonie ou venus du pays de Pount, c'est-à-dire de Phut, jusqu'aux plateaux de l'antique Abyssinie, avaient disparu pour faire place à d'autres divinités. Nous montrerons, ci-après, les traces profondes du polythéisme égyptien retrouvées parmi les monuments de la Nubie, dont parle le voyageur Cailland dans son deuxième volume, et dans les ruines d'Axoum. Nous tiendrons compte également des vestiges judaïques et des pratiques fétichistes retrouvées, çà et là, jusqu'au temps du négus Claudius et à des époques plus modernes. Mais la question du culte populaire le plus répandu, depuis le Tigre, au nord, jusqu'au Ghon et aux Gallas du sud, reste à peu près entière. Les documents nous font défaut, pour discuter à fond un fait de cette importance. Des hypothèses nous restent, plus ou moins plausibles, et nous ne mettrions pas la pied sur un terrain si instable si, au milieu de suppositions vagues et diverses, l'on ne rencontrait, de temps à autre, des points de repère qu'il n'est pas permis de négliger.

C'est ainsi que, parmi les ruines d'Axoum, Sapeto et Ruppell ont déchiffré quelques mots, en vertu desquels une sorte de syncrétisme religieux oriental se laisserait soupçonner vers la fin du III^e siècle après Jésus-Christ. Nous voulons parler de l'inscription toujours incomplète (Beck, *C. I. G.*) parce que le temps en a effacé une partie, dans laquelle Taxena, qualifié « d'homme ou d'amî des Grecs », mentionne sa croyance aux dieux « Samas et Astar ». Or, nous savons que ces deux termes s'appliquent à des divinités assyriennes, devenues celles des Chamanéens cushites et des populations du pays de Pount ou de Phut, nommées encore Pounni et Pumanit (Krall, *Studien, Land Pount*), d'où seraient sortis les *Puni* ou *Poni* (?). « Samas, Shame », c'est le soleil ; « Astar ou Istar » est une autre divinité astronomique dont le conjoint femelle ou parèdre n'est autre que

la célèbre Astoroth ou Astarté. Retrouver ces noms sur un monument de l'époque de Tadmor, ou du grand-père d'Aïmias, c'est obtenir l'assurance que le culte chaldéen, même par tant d'endroit au culte sabéen, persévérait encore dans une partie de l'ancienne Abyssinie à côté des dieux gréco-romains, identiques, et l'on en croit Hérodote (Voir ses livres II, III et IV sur Thèbes et la Nubie) et Diodore (l. III, c. m) aux divinités égyptiennes, bien que celles-ci fussent étrangement multipliées et que le symbolisme eût amené sur la terre de Misraïm des résultats qu'il n'est pas facile de retrouver dans les temples helléniques.

La permanence des cultes, issus de la Chaldée et du pays de Chus, chez les Éthiopiens du ^{vi}^e siècle de notre ère, n'est pas faite pour nous surprendre. Les Homérites ou Hymiarites de l'Arabie méridionale, aussi bien que tous les habitants de la côte occidentale, avaient gardé à la même époque leur religion astrale qui, sous bien des rapports, confère à la religion chaldéenne. Le dieu principal de la Mecque était Allat, forme féminine d'Allah, et qui semblait être la personnification du ciel ou du soleil. Il y avait encore Hurra et Mânât, dont la première représentait, chez les Arabes du sud et de l'ouest, l'Astarté euschite ou phénicienne, tandis que la seconde signifiait la pierre du sacrifice descendue du ciel. Ce culte, qui appropra et combattit, tour à tour, Mahomet (socrate lui) pouvait-il se maintenir sur une des côtes de la mer Rouge, sans que l'autre bord n'en prit également sa part ? (Voyez *Les Religions actuelles*, par Julien Vinson, Paris, A. Delahaye, 317.)

Nous ne devons pas négliger les moindres indices, et c'est pourquoi nous appelons l'attention du lecteur sur plusieurs noms des listes royales de l'ancienne Abyssinie. Que venient dire, en effet, ces qualificatifs donnés aux vieux péages et commençant par El ou Ela? Dillmann fait très bien voir (*Aufzuge der Azumit. Reiche*, 203 et seq.), que les expressions jointes à El ou Ela sont des préfixes, et que dans les mots *El-atscha*, *El-abcha*, *El-amda* ou *amda*, *atscha* signifie *lucrescere facit* | *abcha*, *illuminant*; *amda*, *stare facit*; mais que dire de ce El? Le professeur Halevy soupçonne que El, Ela. Bon ou le même sens, et qu'il faut dire alors : Dieu a illuminé le prince, Dieu a consolidé

sa puissance, etc. Nous retrouvons alors dans les traditions chaldéennes et sémites en général sur la croyance à un Dieu supérieur El ou Ilou, devenu plus tard Allah, lequel a résumé en lui la notion rigoureuse d'un seul Dieu éternel, infini (*Journal asiatique*).

Le même Dillmann fait aussi remarquer, à propos des pierres découvertes et lues en parties par Sapelo et Ruppell, que les auteurs de ces inscriptions nomment, sans cesse, le « maître du ciel » ou le « maître de la terre » (*Anfänge*, etc., 210). Or, l'une au moins de ces pierres a été érigée par Tarena, que Glaser lit ainsi : **sona* (*Skizzen*, vol. II, 324), et si Tarena a vécu, comme on le suppose, vers la fin du ^{iv} siècle, il y avait donc à cette époque, chez les nègres et autour d'eux, une grande persistance des idées religieuses propres aux Assyriens et aux Sémites.

Il est évident que l'Éthiopie n'a pu se soustraire à l'influence des religions astrales — et l'inscription de Tarena en est la preuve — et qu'elle n'a pas pu davantage éviter le contact des marchands ou des émigrants de la Judée, sans compter les autres Sémites du centre et du nord de la Syrie ou des lords voisins de l'Arabie.

La légende de la reine de Saba, que les Éthiopiens se sont appropriée d'assez bonne heure, ne l'a été, évidemment, que par l'effet d'une sorte d'orgueil national. Mais si la reine de Saba ne venait pas de la rive africaine de la mer Rouge, elle est partie, pour le moins, d'un pays méridional de l'Arabie. Les écrivains arabes ont trop parlé de la reine Balkis ou Bilkis, pour que des récits de ce genre ne supposent pas quelques faits analogues même en dehors de la Bible. Ce sont les relations commerciales des Arabes avec les Juifs qui ont donné naissance aux voyages d'Abraham vers la Kaaba bien avant celui de la reine Balkis vers Salomon. Des traditions juives ont donc pu traverser la mer Rouge avec les marchands et les autres émigrants partis de la Judée.

La richesse et la puissance des Sémites de l'Yemen nous sont révélées par les guerres d'Eleabans contre Dhu-nawaz, à la suite des massacres de Nedjran, dans le premier tiers du ^{vi} siècle.

La fidélité aux coutumes juvéniles et judéo-chrétiennes a duré jusqu'aux temps modernes, et nous voyons avec quel soin, dans sa profession de foi, le négus Claudius se défend de tout judaïsme et prétend expliquer, par les coutumes locales, africaines ou autres, l'attachement de ses peuples à la circoncision, à l'abstinence de certaines viandes et à l'observance de quelques rituels. (Voyez Ludoll, *Histoire de l'Éthiopie*, t. III, c. 1, II.)

Ce mélange de judaïsme n'a-t-il commencé qu'avec le christianisme dans les pays situés au sud de la Nubie vers les affluents du Nil? Nous ne le pensons pas. Le genre errant et traquant de la race d'Israël est un fait connu longtemps avant la prédication évangélique. L'Éthiopie devait donc avoir pris le contact des idées juives, plusieurs siècles avant la prédication de saint Frumencio.

Un fait aussi incontestable que l'influence lointaine ou prochaine des traditions juives et arabes en Abyssinie, c'est l'extension des cultes de l'Égypte, vers la Nubie et l'Éthiopie, à partir de la onzième et de la douzième dynastie.

Aménemhat I^{er} conquiert et pacifie tout le pays situé entre la deuxième cataracte et la sixième. Vers le même temps, les armées de Papé I^{er} s'étaient enfoncées encore plus au sud. Nous trouvons sur les monuments de leurs victoires, les noms de « Kaou » et de « Rhouncha », que nous avons déjà lus sur les pierres d'Adoulis et d'Assoum, en tenant compte toutefois des altérations phonétiques amenées par les invasions et le temps (voyez Maspero, *Histoire des anciens peuples de l'Orient*, p. 90, 94, 101).

On sait que les peuples vaincus donnaient souvent droit de cité, chez eux, aux dieux des peuples vainqueurs. Les ruines de Cheudy, d'Assour, d'Assoum, d'Adoua, visitées par les voyageurs depuis l'époque des Portugais jusqu'à nos jours, nous ont attesté la présence, jusqu'au delà de la sixième cataracte, des coutumes et des cultes de l'Égypte.

Diodore, frappé de tous ces témoignages, en avait conclu que les Nubiens et les Éthiopiens avaient conquis et civilisé l'Égypte (l. III, c. xvi). Nous savons, aujourd'hui, que la civilisation égyptienne n'est pas descendue vers le pays de Misraïm des han-

teurs de Mémé, mais qu'elle a remonté le Nil, depuis Memphis et Thèbes jusqu'au voisinage des sources du fleuve (Maspero, *loc. cit.*, 13).

C'est d'ailleurs à plusieurs reprises que les rois, les prêtres et les guerriers de l'Égypte, soit avant l'invasion des Pasteurs, soit après, ont repris les routes du Nil supérieur. Les conquêtes d'Aménémhat I^{er}, sous la douzième dynastie, sont recommencées et achevées sous Ramsès II et Ramsès III (dix-neuvième et vingtième dynastie). Les retours offensifs des Nubiens et des Éthiopiens ne viendront que longtemps après, sous les Sabacon. Mais déjà Ouiria, Harra, Iria, Ila, Patah et les autres divinités de Memphis et de Thèbes avaient établi leur règne jusqu'au delà du Nil blanc, où elles avaient rencontré les dieux des Koudites de la Chaldée et du pays de Pount ou Pounit (Maspero, p. 262, 263, etc.).

Avant l'arrivée des premiers apôtres chrétiens, dit Ludolf, les habitants de l'Éthiopie ou de l'Abyssinie étaient païens; *echinici erant* (voir Ludolf, *Comment.*, t. III, c. ii). Mais quel était le genre de paganisme le plus usité? C'est ici que le champ des hypothèses s'ouvre à l'infini, et l'on envisage surtout la religion des masses populaires africaines.

Ludolf interrogea son ami, le moine abyssin Grégoire, un savant de valeur, qui répondit à ses recherches, en lui citant les traditions de son pays sur le culte rendu aux serpents et au plus fameux d'entre eux, le dragon « Aroué-Moder » (*Histoire de l'Éthiopie*, t. II, c. ii). Grégoire assurait même que les antiques légendes se vantaient de descendre de cet Aroué, jusqu'à ce qu'une dynastie nouvelle fût commencée par Angâha, guerrier fameux, vainqueur du Dragon.

Le culte préhistorique du serpent, chez les Abyssins du Tigré et de l'Amhara, ne semble pas avoir pénétré chez les Gallas du voisinage, livrés aux sorciers et au culte des grands anthropoïdes; nous savons, pourtant, que la religion du Vaudou, si essentiellement africaine, consiste aujourd'hui dans le culte des serpents (Julien Vinson, *op. cit.* p., 45), qui aurait émigré de l'est à l'ouest de l'Afrique sous l'influence de causes variées.

Pour conclure et décider quelles étaient, en somme, aux envi-

rons de l'ère vulgaire les croyances des peuples situés au sud de la Nubie et du Tigre jusqu'au Choa et à l'Enarea, pays voisins de celui des Semâlis, nous dirons, sans crainte de trop nous éloigner de la réalité, que plusieurs religions avaient laissé leurs empreintes tout le long des contrées riveraines du Nil supérieur et de ses grands affluents du sud-est. Nous avons énuméré ces croyances ci-dessus, et nous avons constaté, à l'aide d'une pierre ruinée d'Axoum, que, vers la fin du *iv*^e siècle, le culte des astres se mariait encore au polythéisme grec, dans les familles des négus et, par conséquent, chez les principaux seigneurs et vassaux.

Le peuple était resté païen, selon l'affirmation de Lindolf et du moine Grégoire. Mais en paganisme, issu de l'adoration du serpent et des pratiques fétichistes des Africains, avait reçu les attraits des traditions sémitiques, juives ou arabes, à des époques différentes, d'après l'histoire générale résumant les récits des grandes invasions. C'est en vertu de ces faits considérables et certains que nous avons le droit d'affirmer dans l'Abyssinie ancienne, bien avant les Perses et les Grecs, jusqu'au temps de Frumence, de Théophile l'Indien et des missionnaires venus à leur suite, l'existence de plusieurs cultes nationaux ou étrangers, et comme un syncrétisme mal débrouillé des théogonies du nord, de l'orient et du sud.

VI

Le moment est venu, après cet essai rapide et nécessairement incomplet sur les religions de l'ancienne Abyssinie, de jeter un regard d'ensemble sur cette longue étude et d'en tirer nos conclusions.

Il a existé, autrefois, dans la haute d'Adoula, des monuments et des inscriptions dont les souvenirs documentés sont arrivés jusqu'à nous par l'intermédiaire de Cosmas, négociant et navigateur alexandrin du *vi*^e siècle de notre ère.

Ces monuments et ces inscriptions, placés dans une modeste haute de la mer Rouge remontaient à l'époque de Ptolémée Evergète,

puisque la première partie du texte conservé par Cosmas rappelle les chasses de Ptolémée Evergète en compagnie de son père, Ptolémée Philadelphe, et les victoires du fils dans la Haute-Asie jusqu'à l'Indus. Il y avait donc, dès le temps du premier Evergète (247-222 av. J.-C.), des relations de bon voisinage tout au moins, entre les Gréco-Égyptiens et les Éthiopiens des plateaux rapprochés de la mer. Si l'on se reporte à ce que nous avons emprunté à Cailliaud, à Lefèvre et à d'autres sur les vestiges nombreux rencontrés à Méroé, dans la Nubie du sud et au nord du Tigre, on est en droit de dire qu'une partie de l'Éthiopie se trouvait placée, à l'époque des Ptolémées, au nord et à l'est, sous l'influence de l'hellénisme alexandrin.

Nous voulions aller au delà, et c'est pourquoi, après avoir donné l'inscription tout entière d'Adouïs ainsi que les remarques et observations carénées de Cosmas, nous avons dit combien le sentiment du consciencieux copiste nous semblait probable, et que force nous était de considérer la deuxième partie de l'inscription comme faisant suite à la première, et relatant les succès de Ptolémée-Evergète, à l'est et à l'ouest de la mer Rouge, après l'exposé des victoires que ce prince avait remportées dans le nord-est de l'Asie.

Nous avons signalé, surtout, d'après Cosmas, les moindres détails des monuments, leurs positions relatives, les brisures de la pierre, etc., et comparé le style de l'inscription entière, qui est homogène et qui ne peut s'attribuer à des auteurs différents, bien qu'on ait essayé de lui faire naître à des siècles d'intervalle et sous l'influence de civilisations opposées.

Pour mettre sous les yeux des lecteurs toutes les pièces du procès, il convenait d'apporter les pages de V. de Saint-Martin, et nous l'avons fait sans atténuation ni diminution. Mais comme V. de Saint-Martin semble s'appuyer sur Henri Salt, en ce qui concerne l'inscription déchiffrée par ce voyageur anglais sur la pierre d'Axoum, nous avons donné cette page lapidaire d'après Salt lui-même.

Malgré l'opposition de Salt et de Vivion de Saint-Martin, au sentiment de Cosmas, à celui de B. de Montfaucon et des autres,

touchant l'unité de l'inscription entière, il demeure acquis :

1^o Qu'il y avait à Adoulis, vers l'entrée de la ville, un trône de marbre blanc, dont le siège était supporté par quatre colonnettes, plus une cinquième au milieu.

2^o Qu'à côté de ce trône se trouvait une pierre de basalte, quadrangulaire, en forme de statue ou d'icône, terminée en figure de « lambda » ; ce qui donne à penser que le sculpteur, selon les usages de son art, avait ménagé au sommet de cette pierre de quoi reproduire la tête et le buste du Ptolémée vainqueur, mais qu'il n'a pas eu le temps d'achever son œuvre.

3^o Que l'inscription gravée sur la statue (la pierre quadrangulaire), se continuait sur le fauteuil (*sedes*), unissant ainsi les conquêtes de la Haute-Asie avec les succès remportés des deux côtés de la mer Rouge. C'est ce qui ressort, vraisemblablement, des expressions du conquérant lui-même : « depuis l'Orient jusqu'au pays de l'encens; du côté de l'Occident jusqu'en Éthiopie et à la région de Sasi » ; l'Orient étant pris ici pour l'Asie, voisine de l'Indus, et l'Occident pour la Cyrénaïque, les îles grecques et la Thrace;

4^o Que le nom du prince vainqueur et auteur du monument d'Adoulis ne se trouve inscrit qu'une fois, en tête de l'inscription entière et que la petite brisure constatée par Cosmas, pas plus que les premiers mots de la seconde partie, « post hæc », ne permettent de supposer l'existence d'un nouveau titre développé en quelques lignes, selon l'usage des inscriptions de ce genre, antiques et modernes.

Ces constatations bien établies en ce qui regarde le monument d'Adoulis, reprenons la suite de notre résumé général.

Une étude géographique des inscriptions d'Adoulis et d'Axoum, a fait ressortir certaines différences de noms et de dates, et l'on a pu constater aussi que, parmi ces noms, la plupart sont demeurés jusqu'à nous, dans la place respective que leur ont assignée les premiers et les anciens rédacteurs. Il a fallu parler des princes dont les noms se trouvent inscrits sur la pierre d'Axoum, et, comme leur existence est notée dans l'histoire grecque et romaine, nous avons montré quel intervalle de temps — au point

de vue du style — a dû s'éconler entre l'érection des pierres d'Adoulis et celle de la masse granitique encore debout dans l'antique capitale du Tigre.

Les partisans de l'opinion embrassée et soutenue par Salt et Vivien de Saint-Martin ayant représenté Cosmas comme un moine ignorant imbu de préjugés et des plus grossières erreurs, nous sommes revenu sur son œuvre principale, qui est sa *Topographie chrétienne*, et nous avons montré qu'en dépit de ses hérésies en cosmographie et en astronomie, Cosmas était bon observateur, témoin consciencieux et initié aux choses d'Afrique, autant qu'on pouvait l'être, vers le commencement du vi^e siècle.

La valeur de Cosmas est, pour ainsi dire, la mineure de notre argumentation. Nous ne pouvions trop le faire connaître. Nous nous y sommes appliqués à diverses reprises, et ce qui semblait longueur ou inutilité à quelques-uns était pour nous une quasi-nécessité, puisque nous avions à défendre l'homme pour faire accepter la façon dont il avait présenté et compris des textes dont il est, malheureusement, le seul témoin.

Pour tout dire, et malgré l'estime qu'une étude attentive de ses écrits nous a données pour lui, nous eussions hésité à entreprendre ce travail sans l'autorité de B. de Montfaucon, éditeur de Cosmas, dans sa *Collectio nova* de 1704, et sans la notoriété de Droyen, qui attribue aux Ptolémées tout ce qui est écrit sur les pierres d'Adoulis. Paul de Lagarde, professeur à Göttingue, nous encourageait d'ailleurs à soumettre, comme il l'a fait, la question de Cosmas à une étude nouvelle, car, a-t-il dit (*Nachr., loc. cit.*) : « Die ganze Cosmas-Frage muss von neuem aufgeworfen werden. »

Nous n'avons peut-être pas réussi à faire passer nos convictions historiques dans l'esprit de tous nos lecteurs : mais nous estimons que notre labeur et notre temps n'auront pas été perdus, si cette étude, pour imparfaite qu'elle soit, inspire à quelque ami de la critique et de l'archéologie le désir d'examiner de nouveau la question de Cosmas, et, par là même, l'antiquité des rapports de l'Éthiopie avec le monde grec et romain.

J. DURANT.

LE HVAËTVADATHA

OU LE MARIAGE ENTRE CONSANGUINS CHEZ LES PARSI.

Le *Hvaëtvadatha*, ou *Khâtuk-das*, désigne aujourd'hui chez les Parsis le mariage entre cousins. Il est rare qu'un Parsi prenne femme ailleurs que dans sa famille; épouser une cousine est la chose convenable et la chose normale.

Le mot *hvaëtvadatha* paraît cinq fois dans l'Avesta* : la version pehlivie transcrit le mot sans le traduire, de sorte qu'on serait réduit, pour en déterminer le sens précis, aux lumières incertaines de l'étymologie. « Il n'était naturel de reporter au mot dans le passé le sens qu'il a dans le présent. Mais le témoignage concor-

1) Note de la Rédaction. — Les *Annales de l'École Française de l'Étude de l'Avesta*, avec sommaire historique et philologique, par M. J. de Goeje, dont le premier volume comprenant la partie liturgique doit paraître en janvier. L'auteur étudia dans de nombreux appendices les points les plus importants ou les plus obscurs de la doctrine. Il veut bien nous communiquer d'avance un de ses appendices qui trait du chapitre xvi du Yasna et relatif à la question si souvent débattue du mariage consanguin dans le Mazdéisme.

2) Dans l'Avesta le mot est un verbe au présent et désigne, non le mariage consanguin, mais la personne qui le pratique : dans le Yasna XII, 8 (éd. Geldner, Spiegel XIII), c'est une épithète du dieu Haurvatat qui préside au mariage; ailleurs c'est une épithète du jeune fidèle qui le pratique (Ys. III, 3, 10; Gâh IV, 8; Yt. XXIV, 10); dans un passage du Vendidad (VIII, 13, 35-36), il est qualifié, dans le même sens, de l'homme *hvaëtvadatha* et de la femme *hvaëtvadatha*. Le mot étant nécessairement composé de deux substantifs *hvaëta* et *datha*, ou plutôt qu'il puisse être soit composé de dépendance et substantif, soit composé par un verbe et un adjectif. — *hvaëta*, p. *hvaëta*, signifie « parent », *hvaëtvadatha* signifie littéralement « avec » ou « avec de parent », et « qui est avec » ou « qui est avec de parent ».

dant des historiens classiques et musulmans d'une part et de la littérature perséenne du haut moyen âge de l'autre, semblerait indiquer que le *khétadatha*, vulté et glorifié par l'Avesta, n'est point le mariage entre consanguins du second degré, mais l'union incestueuse entre ascendant et descendant ou entre frère et sœur.

Depuis que les Parsis sont en rapport avec les Européens, ils n'ont cessé de protester contre une accusation qui entache si gravement la pureté qui fait la gloire de leur religion. Ils récusent les témoignages étrangers, qui, en tout état de cause, ne doivent jamais être reçus qu'avec précaution : car l'ignorance et la médisance sont à la fois imaginatives et crédules, et une religion ne doit jamais être jugée que directement sur ses axiomes et ses œuvres propres : cependant les textes perséens, émanés de leurs ancêtres, confirment d'une façon trop frappante les témoignages classiques pour ne pas leur prêter une autorité à laquelle ils n'auraient point droit d'eux-mêmes. Mais la question n'est pas de celles auxquelles on peut répondre par un oui ou par un non : je crois que les Parsis ont raison dans leur protestation, quand elle se contente de couvrir l'Avesta, et qu'ils ont tort quand elle va au delà.

Un fait certain, c'est qu'aujourd'hui le mariage incestueux est inconnu, non seulement en fait, mais en droit, et que le *Khétadatha* n'a lieu qu'entre cousins. D'autre part, le *Khétadatha*, ainsi entendu, n'est point particulier aux religieux parsis : leurs compatriotes persans le connaissent également, quoique depuis l'abolition du Mazdéisme il ne soit plus fondé que sur les mœurs et non sur la religion, et que les révolutions sociales et ethniques, amenées par l'Islam et les invasions mongoles et turques, l'aient réduit considérablement. A l'heure présente, il n'est plus guère pratiqué que dans les provinces qui ont conservé, comme l'ont fait les Parsis, le régime patriarcal et l'unité de la famille, — par exemple dans l'Adarbaïjan, — ou chez les familles riches, auxquelles le recommandent d'accord l'orgueil de caste et l'intérêt ; car en même temps qu'il préserve la pureté du sang, telle qu'on l'entend là-bas, il empêche la dot et les ruseaux de noces d'aller à l'étranger. Le Persan de vieille roche peut dire qu'une cousine

est une fiancée donnée par la nature, et il y a un proverbe qui le dit à sa façon: *عروسی میان حموزاده در آسمان شده است* les mariages entre cousins sont faits au ciel ¹.

Il est clair que ce Khétuk-das sporadique de la Perse musulmane est un *survival* d'un état où il était général, comme il l'est à présent chez les Parse, et que la Perse zoroastrienne tout entière le pratiquait dans les mêmes termes, c'est-à-dire entre parents du second degré. Mais la littérature pehlevi contient des passages nombreux qui prouvent que le Khétuk-das pouvait être encore quelque chose d'autre et de plus étrange. M. West a réuni un nombre considérable de textes de ce genre ², et bien que sur l'interprétation de quelques-uns d'entre eux on puisse différer d'opinion, il en est d'une clarté et d'une précision qui ne laissent rien à désirer et devant laquelle ne tiennent pas les doutes que Darabji, le fils du grand prêtre Peshotanji Sanjana, a soulevés dans un habile essai de réfutation, où les observations ingénieuses ne manquent pas, mais dont la méthode n'est pas suffisamment rigoureuse ³. Le Dinkart contient entre autres un long passage, consacré à la défense du Khétuk-das contre les attaques d'un Juif. Une grande partie des arguments donnés par le Dinkart s'applique parfaitement aux mariages entre cousins : ce sont les arguments physiologiques du *breed in and in* et les arguments moraux que l'on dérive : sécurité des relations entre époux qui se sont connus de tous temps et ont grandi dans le même milieu et les mêmes mœurs. Mais l'auteur, sans ignorer le mariage entre cousins, met au premier rang, comme constituant les trois formes les plus parfaites du Khétuk-das, le mariage entre père et fille, le mariage entre mère et fils, le mariage entre frère et sœur. C'est à trois unions de ce genre que l'humanité doit et la vie et l'exemple même du Khétuk-das. Le premier de ces Khétuk-das, le plus sacré, est celui d'Auhrmazd avec sa fille Spendârmait (Spēnta-Armaiti),

1) Communication de M. Abnoud-Bey Agassif (de Chanda, Karabagh).

2) *The meaning of Khétuk-das* (dans les *Pahlavi Texts*, II, 389-430).

3) *Breed-of-kin marriages in old India*, by Darab Dastur Peshotan Sanjana, B. A., London, 1888, 189 p. in 12.

la Terre¹; de ce Khétók-das entre père et fille est né le premier homme, Gayómar (Gayó-Marstan). Quand Gayómar mourut, son sperme tomba dans le sein de la Terre, Spēntarmat², c'est-à-dire dans le sein de sa mère; et de là naquit le premier couple, Mashya et Mashyōi³; c'est la seconde sorte de Khétók-das, le mariage entre mère et fils. Mashya et Mashyōi s'unirent à leur tour et engendrèrent une série de couples qui suivirent leur exemple, de sorte que toute l'humanité est sortie du Khétók-das. Ce fut là la troisième sorte de Khétók-das, l'union entre frère et sœur⁴.

Darabji observe que ces trois exemples sont des exemples mythiques et ne prouvent point une pratique humaine concordante. L'observation est juste; mais la première question à résoudre n'est point de savoir si le Khétók-das incestueux a été normalement pratiqué, mais s'il est sanctifié et recommandé, et de cela le texte du Dinkart et nombre des textes recueillis par M. West ne permettent pas de douter. Je dois dire que ces textes ne prouvent que pour la période pehlevi et non pour l'Avesta, et il n'est pas permis d'en induire que le Hyaëtvadatha de l'Avesta soit le mariage incestueux. Il y a plutôt des raisons indirectes de croire le contraire, de sorte que l'inceste serait l'idéal des commentateurs et non celui du livre sacré. Les commentateurs ont cherché une allusion au Khétók-das, tels qu'ils l'entendent, dans un passage des Gāthas où paraît « Spēnta-Armaiti, fille d'Ahura » (Yauna XLV, 4); mais il suffit de se reporter au texte pour voir qu'il n'y a là qu'un jeu d'esprit de casuiste en quête de preuve scripturaire. Un fait plus grave, c'est que la légende ancienne de

1) Cf. ce passage du Rivāyat pehlevi (I. L., p. 415). Un jour Zoroastre se tenait devant Auramazd, les Anshaspands se tenaient autour de leur chef, mais Spēntarmat était près de lui, la main autour de son cou et Zoroastre lui demanda : Quelle est cette créature qui se tient près de toi et qui se sentie si si chère? tu ne détournes pas les yeux d'elle, ni elle de toi; tu ne lâches pas sa main, ni elle la lâche. Et Auramazd répondit : « C'est Spēntarmat, ma fille, ma maîtresse de maison, la mère des créatures (dōnd Spēntarmatēi bōrē afraēnēn) » (cf. Rivāyat, p. 415).

2) *Sanstava*, XV, 1; cf. *Ahura's Chronology*, p. 107.

3) West, I. L., 369-410; voir le texte dans l'édition Peshotan; cf. *Y.*, XXXII.

Zoroastre, c'est-à-dire de l'homme même à qui les apologistes du Khétûk-das en attribuent l'institution (*Déchart*, VII, dans *West*, p. 412), n'en offre pas d'exemple. Zoroastre épouse, non point sa mère, Dugdha, ni même une parente, mais une étrangère, la fille de Frashaoashtra, qui est de la famille des Hvogvus, tandis que lui-même est un Spitâma¹. Il donne sa fille Pourucista à un étranger, Jâmâspa, le frère de Frashaoashtra². S'il a prêché le Khétûk-das incestueux, il s'est gardé de le pratiquer.

Mais d'autre part si notre Avesta ignore le Khétûk-das incestueux, la pratique même de ce Khétûk-das, autorisée ou non par la religion, paraît dans l'Iran des plus époques anciennes. Hérodote attribue à Cambyse l'institution du Khétûk-das entre frère et sœur (III, 31); cela prouve à tout le moins qu'au temps d'Hérodote déjà, c'est-à-dire au V^e siècle avant notre ère, les Perses passaient pour la pratiquer. Clésias, cinquante ans plus tard, connaît le Khétûk-das entre mère et fils³; à la même date, Antisthène reproche à Alcibiade d'imiter les Perses avec sa mère, sa fille et sa sœur⁴, c'est-à-dire que dès le IV^e siècle, dix ou douze siècles avant le Dénkart, les trois formes impures de Khétûk-das leur étaient attribuées à l'étranger. A partir du IV^e siècle avant notre ère la série des témoignages devient continue. Je ne relèverai que deux des plus importants : l'un de Catulle, qui semble faire du Khétûk-das entre mère et fils un privilège ou une loi de la caste sacerdotale :

*Tom flagus ex matre et quito gignatur oportet,
Si vera est Phœnœum lingua religio;*

l'autre de Philon le Juif (I^{er} siècle), qui en fait un privilège de noblesse : « en Perse, les grands épousent leur mère et on regarde les enfants nés de ces unions comme les plus nobles et on dit qu'ils seraient dignes du trône »⁵.

(1) Gâthâ Vohukhsaôstret (V. LI), 17.

(2) Gâthâ Vohukhsaôstret (V. LIII), 3, 4.

(3) *Persas cum suis matribus inuicem Clésias refert* (Tertullien, *Apolog.*, IX).

(4) *Antisthenes cum suis matrem suam cum filia et sorore* (Antisthène, *de Hippias*, 110).

(5) *Philon, de legationibus, c. 112* (Philon, *de legationibus*, c. 112).

Dans quelle mesure le Khétak-das fut pratiqué et dans quelle mesure la religion le justifia, ce sont là deux questions indépendantes et sur lesquelles les données manquent également, pour la période ancienne. Les exemples particuliers que les classiques nous transmettent sont naturellement les exemples illustres, généralement des exemples royaux : Cambyse épousant ses deux sœurs ; Artaxerxès Mnémon épousant sa fille Atossa¹ ; au temps d'Alexandre le dynaste bactrien Sisimithrès épousant sa mère ; mais l'abondance des témoignages généraux et leur caractère affirmatif² mettent hors de doute que ces pratiques royales n'étaient point une chose isolée, la fantaisie de perversions individuelles et toutes-puissantes. L'histoire ancienne de la famille est partout trop obscure pour qu'il soit permis de nier *a priori* l'antiquité de la pratique en Iran.

Sur l'attitude des Mages à l'égard de cette pratique, nous n'avons aucune donnée. D'ailleurs, la religion de l'Avesta, à l'époque achéménide, était loin d'être toute-puissante dans la Perse propre et il est impossible d'affirmer que le clergé mazdaïen ait apporté la sanction religieuse à ces formes du Khétak-das, encore moins les ait encouragées. Mais si on arrive à des époques plus récentes, le Dinkart et la littérature pehlevie, qui représentent l'esprit sassanide, prouvent que, dans les premiers siècles de notre ère, le mariage incestueux était devenu un sacrement, trop rare, mais d'autant plus méritoire. Le mariage du grand roi Yima avec sa sœur Yimak devint l'idéal du Khétak-das³. Les exemples historiques sont, il est vrai, moins nombreux

mêmes représentés : nul pour, est parvenu, les services de l'époux, d'après (De specialibus legibus ; ed. 1640, p. 778). Voir les textes recueillis par Brissson, De regis Persarum perpetuitate, II, ed. 1710, pp. 493 suite.

1) Le Bahman Dînâ-dâst (Bahman Longue-Main) de la légende, père et époux de Humâ : « elle faisait dans le monde la joie de son père, dit le Bâhâ Dînâ, et il l'épousa à cause de sa beauté, conformément à la religion dite pehlivie » (c'est-à-dire à la religion de la Perse ancienne).

2) Strabon, XV, 735 : καὶ οὕτως ἐκ τῆς ἀρχαίας περὶ τῆς βασιλείας ἀρχαίας.

3) West, Fakhri Texts, II, 448, et Bâhâ, XXIII. — Le bel hymne védique, où Yama repousse au nom de la morale sa sœur Yami, qui l'exorte à l'inceste, semble être une protestation soit contre le Khétak-das iranien, soit contre une forme ancienne de ce Khétak-das dans l'Inde (Ormazd et Ahura, p. 106).

sous les Sassanides que sous les Achéménides : le seul, à ma connaissance, est celui de Qohad (148-531), épousant sa fille, Sambyos (Agathias, II). Mais vers la même époque, les invectives d'Enig, accusant Zoroastre d'avoir inventé des mythes incestueux « afin qu'en voyant cela, sa nation se livrât aux mêmes turpitudes »¹, prennent une valeur particulière de leur concordance singulière avec les théories du Dinkart. Parmi les martyrs qui souffrirent sous Khosroës Parviz en 614, se trouve un certain Mhrangushnasp qui, avant sa conversion au Christianisme, avait épousé sa sœur « selon la coutume scandaleuse que ces mécréants tiennent pour légitime »². Enfin, deux siècles plus tard, un siècle ou deux avant la rédaction finale du Dinkart, paraît un Zoroastrien, Bab Afrid, réformateur du Magisme, qui, entre autres réformes, interdit à ses adhérents le mariage avec mères, filles, sœurs et nièces³.

Mais en fait, par la nature même des choses, ces unions durent être infiniment rares et nous rencontrons nombre de faits qui prouvent que le mariage usuellement recommandé était bien le Khéthik-das des Parsis modernes. Le fondateur de la dynastie sassanide, celui qui fait du Zoroastrisme la religion de l'État, Ardashir (226-241), recommande le Khéthik-das à ses officiers, mais en termes généraux qui font penser à celui des Parsis modernes plus qu'à tout autre : « Épouser vos proches parentes, afin de resserrer les liens de la famille »⁴. Le patriarche arménien, Narsès (iv^e siècle), interdit en Arménie les mariages entre parents jusqu'au cinquième degré, parce que, dit son historien, les Arméniens païens épousaient leurs parentes pour préserver

n^o 2 : Caumont, *What was Kéthik-das*, p. 8). — La légende de Misoube présente un cas étrange de Khéthik-das entre père et fille : Gay ayant été assassiné par ses frères et ne laissant qu'une fille, son père Faridûn, pour lui venger son meurtre, épousa sa fille, puis la fille vint de suite au monde, et ainsi de suite jusqu'à la septième génération (Megouh, II, 145; *Études arméniennes*, II, 247 sq.).

1) *Réputation des actes des pères*, (2. Le Vaillant du Fortval, p. 94.

2) Hoffmann, *Antiquité des grecques Akas persienne Martyrs*.

3) Allirani, *Chronologie*, 194; *Shahenshal*, (2. Hachemker, II, 284.

4) Megouh, II, 165.

la pureté du sang et maintenir l'héritage dans la famille¹ : rien n'indique là que l'on dépassât les bornes du Khétak-das moderne des riches Parsis et des Parsis. Les règlements sur le mariage, promulgués dans des circonstances analogues par le patriarche des Nestoriens de Perse, Timothée, interdisent au père et au fils d'épouser les deux sœurs, « parce que c'est la coutume des pères et des Mages » (*quia iste Ethnarchus et Magorum mos est*) ; ils interdisent à l'oncle d'épouser la femme de son neveu « ce qui est une coutume des Mages » ; dans les articles prohibant les mariages incestueux, Timothée ne prononce point le nom de Mages, ce qu'il n'eût point manqué de faire si la pratique eût été courante².

Par quelles associations d'idées le Magisme se trouvait-il conduit, soit à accepter, soit à encourager l'extrême Khétak-das ? — Je crois que la *thésaurie* du Khétak-das incestueux naquit, par outrage de raisonnement, de la pratique du Khétak-das normal.

Le Khétak-das entre cousins existait sans doute du temps immémorial : il était né tout naturellement des nécessités, des préjugés et des intérêts de la vie patriarcale, des causes mêmes qui le maintiennent encore aujourd'hui dans une partie de la Perse musulmane. Cette coutume laïque offrait au conservatisme religieux des avantages qui la rendaient éminemment recommandable. Les mariages mixtes sont dangereux pour le fanatisme religieux et l'exclusivisme national³. A ces unions impies qui mêlent religions, castes et races et altèrent l'idéal moral et physique du Zoroastrien, les docteurs se trouvant amenés à opposer, avec un enthousiasme croissant, la pureté et l'unité réalisées par des unions qui mêlent comme le même sang et la même âme. Mais l'union entre cousins ne réalise qu'à moitié cette unité parfaite : il y a loin déjà de la source commune et la diversité s'est introduite : le produit sera plus pur et plus homogène, si l'époux et l'épouse sont certis du même sein, et plus encore, si l'époux est né de l'épouse ou l'épouse de l'époux.

¹) Hildebrand, *Ueber die persische Verwandschaftslehre* (ZDMG., 1889, 306-312).

²) Dismasius, *Manichœismus*, I, 186.

Le sang s'altère en s'alliant à un autre sang : il n'est plus que de moitié dans le produit qu'il engendre ; pour se conserver, il faut qu'il se mêle à lui-même : le fils qu'un père engendre de sa fille lui doit son être tout entier et s'il s'agit de dons divins à transmettre, comme le droit royal ou la sainteté suprême, la légitimité de la transmission résulte de l'identité absolue du léguant et du recevant.

Les spéculations cosmogoniques conduisaient à des conclusions analogues. Tout raisonnement sur les origines de l'humanité conduait nécessairement à un inceste de frère et sœur : mais, tout commencement est une exception, et la plupart des cosmogonies, en posant l'inceste initial, ne font pas de l'exception du début la loi ou l'idéal de la suite. Les docteurs mazdéens eurent le tort de raisonner, et les accidents de la vieille mythologie naturaliste les amenèrent à mettre entre le Créateur et le premier inceste fraternel une nouvelle série incestueuse. Le mariage d'Ahura et de Spenta-Armanî, n'était à l'origine que la reproduction du vieil hymen cosmogonique entre le Ciel et la Terre, entre Dyans et Prithivi, Ouranos et Ga, Jupiter Pluvius et Tellus¹ : mais le monothéisme zoroastrien avait fait de Prithivi une création, une fille de Dyans, et par là leur innocente union se trouvait transformée en inceste.

Si ces inductions sont justes, la *théorie* du Khétak-das incestueux n'aura été qu'une création de logiciens poursuivant l'idéal impossible de l'unité du sang. Mais par là même, le droit à l'inceste n'a jamais dû être que le droit des très nobles ou des très saints : la chose ressort presque textuellement des termes de *Catalle* et de *Philon* : on n'est qu'à un sang par et sacré qu'il importe de se renouveler en s'alimentant à sa propre source. L'exaltation avec laquelle les Docteurs glorifient le Khétak-das incestueux montre combien il était rare et peut-être répugnant à la conscience nationale. Il semble parfois que leur objet, en vantant ce Khétak-das extrême, soit simplement de faire respecter l'autre et de faire ressortir plus violemment l'horreur du mariage entre étrangers. Tout le mal dans l'humanité est venu, dit un Rivayat pehlvi, de ce que les hommes n'ont pas suivi l'exem-

plu donné par les ancêtres de la race. Maahya et Mashyôl, et de ce qu'ils vont prendre femmes dans d'autres maisons, d'autres villes, d'autres pays. Il cite un mot d'Auhrmand à Zoroastre, que parmi les quatre plus belles œuvres qui soient, est le Khâtâk-das avec mère, fille ou sœur, et il annonce qu'à l'arrivée de Sôshyans, toute l'humanité pratiquera le Khâtâk-das¹. Le Khâtâk-das simple était au fond sans doute tout ce qu'il demandait. Les religions encore mal établies, ou menacées, ont de ces excès de doctrine qui demandent le plus pour obtenir le moins : nous en verrons dans la législation du Vendidad des exemples exorbitants qu'il serait naïf de prendre au sérieux, et pour beaucoup de docteurs, ces mots « l'idéal serait d'épouser sa fille », signifiaient simplement : « mariez-vous dans la famille ».

JAMES DARMESTETER.

¹) West, *Pahlavi Texts*, II, 418.

LE PAPYRUS BRUCE

RÉPONSE AUX *Göttingische gelehrte Anzeigen*¹⁾

Quiconque veut servir le Seigneur, a dit l'auteur de l'imitation, doit s'attendre à la tentation. De même : quiconque s'adonne à la science doit s'attendre à la critique. Aussi l'attendais-je, tout étonné qu'elle mit si longtemps à se faire jour. Elle est enfin venue, vile, lente, et même, je crois, quelque peu injuste. Je n'aurais jamais pensé à répondre à ce *factum* émané d'un jeune homme, si je n'avais déjà éprouvé combien les meilleures intentions d'un auteur peuvent être travesties et si je ne tenais avant tout à conserver le bon renom de la science française, pour ce qui me regarde personnellement.

Vers le commencement de l'année qui s'achève, au mois de février, je crois, je reçus une carte postale signée Schmidt, où l'on me demandait si je consentirais à laisser publier le papyrus Bruce que j'avais copié à Oxford en 1881. Je répondis que volontiers je laissais libre quiconque voudrait publier ce papyrus; mais je prévenais mon correspondant que j'avais remis en 1880 un mémoire que l'Académie des inscriptions et belles-lettres me faisait l'honneur de publier. Quelques jours après, nouvelle carte où j'étais prié de dire quand paraîtrait une publication. Comme je ne le savais pas, je n'ai pu le dire. De là la première cause de la critique qui est tombée sur moi, avec le dessein avoué de me réduire en si piteux état, que je ne puisse jamais m'en relever. Je comprends très bien que M. Schmidt n'ait pas été content de voir son travail devancé : mais je ne pouvais rien à cela, puisque, quand j'ai appris son intention de publier et de traduire le papyrus, mon mémoire était imprimé plus qu'aux deux tiers.

M. Schmidt, pour sa critique, s'est servi des trois étapes²⁾ qu'avait

1) Dans le n° du 15 août dernier.

2) *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1882. — *Bernes de l'Histoire des religions*, 1880, tome XXI, p. 176 et 241. — *Notices sur le papyrus Bruce* dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, tome XXIX, 1^{re} partie.

parcourus ma pensée; il a mis en regard des textes qu'il regardé comme contradictoires, il s'en est moqué et a tiré des conclusions comme celle-ci : L'auteur qui, après tant de travaux, en est arrivé à de pareils résultats négatifs, a lui-même jugé son œuvre¹. » Je ne prétends pas que ma pensée n'ait pas progressé, je suis même sûr du contraire; mais dans ma naïve imagination, je me figurais que l'auteur qui a étudié avec toute la conscience dont il est capable un ouvrage dont certaines parties lui ont paru douteuses ou inexplicables, devait avoir assez de respect de soi-même et de ses lecteurs pour avvertir ceux-ci que la traduction, ou que le texte, ou que l'interprétation, n'étaient pas certains. Il paraît que ce procédé est le contraire de la méthode, selon M. Schmidt, et que l'auteur qui l'emploie se condamne lui-même. L'avoue que sa démonstration ne m'a pas convaincu et, qu'en risque de lui paraître arrière, je conserverai encore, le cas échéant, le même manque de méthode.

Un autre reproche que me fait M. Schmidt, c'est de ne pas connaître la question du gnosticisme. Cela se peut, je n'ai pas la prétention de tout connaître; mais cependant je croyais avoir donné la preuve que je l'avais tout au moins étudiée et que j'en avais même saisi certains côtés qui avaient jusqu'à été laissés dans l'ombre. Il me reproche de n'avoir pas dans un passage songé à étudier les systèmes de Carpocrate, d'Illéracien et de Colarhase, de m'être contenté de ceux de Valentin et de Basilide. Ces systèmes, je dois le dire, ne me sont pas inconnus; mais M. Schmidt les connaît sans doute mieux que je ne le fais, puisqu'il y voit des choses que je n'y ai pas vues, et qu'il peut à coup sûr déterminer à quel système appartient tel ou tel traité gnostique. Mais je me rappelle qu'à l'apparition de la *Pierre-Sophie*, la science allemande bâtit force systèmes sur ce livre, que ces pauvres systèmes tombèrent tous comme de simples châteaux de cartes et qu'il n'en est rien resté. Le système de M. Schmidt ressemblerait-il à ceux-là? Pour moi, un principe plus haut m'a guidé. Il ne suffit pas de rencontrer dans un texte nouveau un mot qui se trouve déjà dans l'analyse de tel ou tel système pour prononcer avec autorité que l'ouvrage en question relève de ce système-ci et non de cet autre; mais il faut, je crois, s'empêcher des grandes ou des principales idées du système, autant qu'il est possible, et se prononcer ensuite pour tel système particulier qui semble avoir le plus de rapports avec le texte nouveau. Ce n'est pas, je le sais, la méthode de M. Schmidt qui, à cause de la pré-

1) *Philosophische Arbeiten*, Ascalon, 15 vol., p. 615.

source du mot *Sitakos* dans le papyrus Brucé, affirme aussitôt que le papyrus contient des ouvrages se rapportant à la secte des Séthites¹. Je le demande avec pleine confiance maintenant : de quel côté est la méthode? chez le critique, ou chez le critiqué? En général, M. Schmidt semble attacher une trop grande importance aux analyses faites des systèmes gnostiques par les Pères de l'Eglise : il ne faut pas oublier que ces analyses étaient des analyses de combat et non la froide analyse que nous recherchons aujourd'hui.

Un troisième point que me reproche M. Schmidt, c'est de ne pas connaître les contours de mon sujet et il apprend à ses lecteurs qu'il a fait, lui, une grande découverte dans la *Vie de Plotin* par Porphyre. Il s'agit d'une correction d'ablatif que j'ai faite au texte : j'avais complété et corrigé la leçon qui me semblait fautive par une leçon que je faisais suivre d'un point d'interrogation. Mon critique montre mon ignorance à ses lecteurs et leur apprend qu'il faut restituer dans le passage en question le nom de Nikothée qui est le nom de l'un des gnostiques combattus par Plotin. Apprendrai-je à M. Schmidt que la *Vie de Plotin* par Porphyre n'est pas un livre inconnu sur les bords de la Seine, qu'il s'en trouve en France quelques éditions et que je me suis moi-même risqué jusqu'à lire cet ouvrage? Donc, si je n'ai pas songé au nom de Nikothée pour compléter le texte dans ce passage, c'est pour une raison toute simple : c'est que je n'ai pas cru possible de mettre dans la bouche du Christ, même ressuscité, le nom d'un auteur du III^e siècle. Et maintenant M. Schmidt peut rire de mon ignorance à ce sujet et présenter Phésilaüs comme un auteur inconnu, je n'en continuerai pas moins le regarder comme un mon, surtout en me rappelant que tous les ouvrages gnostiques connus, la *Pistis Sophia*, comme le *Livre du Logos en chaque mystère*, ou le papyrus Brucé, sont tous donnés comme des révélations faites par le Christ à ses apôtres après sa résurrection.

En outre, mon critique traite de *faute fantaisie* les rapports que j'ai trouvés entre les doctrines de l'ancienne Egypte et les doctrines gnostiques. Libre à lui de fermer les yeux à l'évidence; car on la ressemblance entre les doctrines est si grande qu'on serait parfois

1) Schmidt, *Ueber die in ägyptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalwerke*, p. 8.

2) C'est bien ainsi qu'il faut traduire, par suite de la présence du mot grec *καὶ*. Cette préposition est toujours suivie, dans ce cas, du nom sans article, comme dans *καὶ τὰς τῶν αἰώνων* « et chaque éon ». Si M. Schmidt a une nouvelle manière de traduire, il n'a qu'à la produire.

tente de la nommer partie, je crois qu'elle est évidente. Si j'ai eu ma part en faisant obscurcir cette ressemblance, ce n'a pas été d'avoir voulu trop prouver : ça s'étoit de ne pas citer la dixième partie des textes que je pourrais citer actuellement. Notamment j'aurais pu montrer que l'usage gnostique où l'on ne peut pénétrer qu'en passant les maïs de passe, en tenant le sceau et en écartant les ardeurs, ressemblait terriblement à ces cercles de l'hémisphère inférieur ou les âmes qui veulent suivre la course du soleil dans le monde souterrain font usage des mêmes procédés pour arriver aux mêmes fins. Pour fermer hermétiquement les yeux à la lumière, il faut réunir un certain nombre de qualités négatives qu'il n'est pas donné à tout le monde de posséder; je ne les envie pas, et je ne dirai jamais : *Beati possidentes*.

Il paraît aussi qu'en me trouvant en présence de deux commencements du même manuscrit, complètement identiques, dont l'un s'arrête tout à coup, et dont l'autre continue, et qu'en les corrigeant l'un par l'autre j'ai commis un crime horrible contre les règles de la sainte méthode, représentée par M. Schmidt. Ce n'est pas le seul exemple d'un pareil cas, et le second traité dont j'ai entreteint les lecteurs de cette *Revue* en offre un autre exemple. Je crois que tout éditeur sérieux aurait agi comme je l'ai fait. Je ne peux en effet voir deux ouvrages commençant exactement de la même manière, et cela pendant quatre pages : M. Schmidt préfère au contraire voir deux ouvrages distincts; il est libre, mais qu'il me laisse jouir de la même liberté.

Enfin, mon jeune critique m'accuse d'avoir da propos délibéré dénigré Wolff en disant que sa copie était fautive, quand je suis moi-même loin d'être aussi sûr que cet homme illustre. Ce n'est pas habitude pour moi de dénigrer qui que ce soit. Je laisse ce soin à d'autres. Quant à Wolff en particulier, j'ai la plus grande estime pour ses travaux, et j'ai eu soin d'indiquer qu'un grand nombre des fautes de sa copie sont imputables à l'état du papyrus. Mais ce qu'il y a de piquant dans l'argumentation de M. Schmidt c'est qu'après m'avoir reproché d'avoir corrigé Wolff, il me reproche ensuite de ne l'avoir pas fait. Je prendrai soin aussi de répondre.

1) Cf. pages 652 et 656. Tout l'article est écrit dans un ton que je ne qualifierai pas, mais qui n'est pas de mon style habituel. Avant je suis prêt à laisser passer les choses peu aimables et peu conformes à la vérité, lorsqu'elles sont dites spirituellement, avant je pardonne les mêmes choses dites brutalement, et sans aucun soupçon de ces formules de politesse banales que tout homme bien élevé se doit à lui-même d'employer.

à la question qu'il m'a fait : j'ai bien vérifié la copie de Weidn sur les parties qui restent du papyrus, et ce serait ici le cas de demander à M. Schmidt et non plus à M. Amelineau, s'il en fait autant. Cependant la critique de M. Schmidt trouve ici un réel point d'attaque. La publication que j'ai faite ne contient que très peu de notes, et les notes qui semblent le plus indispensables en sont absentes, comme celles qui nécessiteraient les changements apportés au texte copié par Weidn. Je mets tout le premier à la responsabilité; mais s'il en est ainsi, ce n'est pas à moi qu'il faut l'imputer. J'y ai été forcé. Aussi entre deux manières contraires de choisir le moindre, j'ai préféré donner un texte compréhensible, plutôt que donner un texte incompréhensible. De dire ici comment et pourquoi j'ai fait ainsi, ce n'est pas le lieu; mais je puis affirmer qu'il en a été ainsi. C'est là la partie attaquable de mon mémoire, et ce n'est pas sur moi qu'il en faut faire retomber la responsabilité. D'ailleurs M. Schmidt n'a pas tant trouvé à reprendre, qu'il semble vouloir le dire.

Quant à la traduction, j'attends avec confiance celle de M. Schmidt. Il ne suffit pas de placer après chaque mot des points d'exclamation pour montrer la fausseté d'une traduction; ce serait vraiment trop facile. Quand la traduction de M. Schmidt aura paru, nous pourrons comparer, et je trouverai sans doute qu'il a été forcé de conserver la même dans beaucoup, dans le plus grand nombre des cas, quoiqu'à son dire j'ignore la langue. En outre, je ne parle pas des signes abrégatifs si fréquents dans le papyrus, si difficiles à reconnaître scientifiquement et qui m'ont demandé tant de travail. Je suis arrivé à les expliquer, sauf deux. M. Schmidt devra me savoir gré de lui avoir ainsi facilité sa tâche.

Cela suffit, j'espère, pour montrer que la critique de M. Schmidt n'a rien de commun avec la critique scientifique. Il a eu l'occasion favorable de se tailler à mes dépens une réputation de fait en version copée; ce serait à merveille, s'il n'eût par mégarde très laissé passer le bout de l'oreille. En finissant, je me permettrai de recommander à M. Schmidt d'apprendre la langue française : il ne m'aura plus de choses qu'il n'a comprises, mais que je n'ai pas dites.

E. AMELINEAU.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — M. Albert Riville a repris le 7 décembre son cours d'Histoire des Religions au Collège de France. Il étudie cette année : Le Judaïsme pendant les quatre derniers siècles avant l'ère chrétienne, les lundi et les jeudi, à trois heures.

Voici le programme des conférences qui se font à l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses :

I. *Religions des peuples non chrétiens.* Maître du conférences, M. L. Martillet : Le Tabou mission, les lundi, à cinq heures et demie. — Les Légendes hindoues et les Contes de la Nouvelle-Zélande, les mercredi, à cinq heures.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* Directeur adjoint, M. Léon de Rosny, professeur à l'École des Langues orientales vivantes : Ethnographie religieuse de l'Extrême-Orient : les grands sociologues de l'Antiquité asiatique. — Religions de l'Amérique : les aberrations du culte des quakers Mormons, les lundi, à deux heures et quart. — Philologie et explication de textes religieux chinois, japonais, siamois et maya. Interprétation de l'écriture de l'ancien Mexique ; le Tonaltematl, les jeudi, à deux heures et quart.

III. *Religions de l'Inde.* Maître de conférences, M. Sylvain Lévi, chargé de cours à la Faculté des lettres : Étude des manuscrits bouddhiques écrits en sanscrit. — Les Upanishads, les mardi et les vendredi à quatre heures et demie.

IV. *Religions de l'Égypte.* Maître de conférences, M. Amélineau : Explication de textes hiéroglyphes relatifs au livre de l'Égyptien inférieur, les vendredi, à deux heures. — Explication de textes coptes relatifs à l'histoire religieuse de l'Égypte chrétienne, les mercredi, à deux heures.

V. *Religions des peuples sémitiques.* — I^{re} Séances et Séances postérieures. Directeur adjoint, M. Maurice Verny. Recherches sur l'ancienne religion des Israélites : les noms divins ; la question du polythéisme primitif, les vendredi, à trois heures et demie. — Explication de la suite de Moïse, roi de Moab. Comparaison de son contenu avec les données bibliques relatives au pays de Moab, les mercredi, à quatre heures et demie.

VI. *Islamisme et religions de l'Arabie.* Directeur adjoint, M. Hartwig Derenbourg, professeur à l'École des Langues orientales vivantes : Explication du Coran avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Bozeler, d'après l'a-

dit de M. Fleischer, les livres à cinq heures. — Etude et classification des dialectes de l'Arabe méridionale, d'après les inscriptions arabiques et hébraïques, les manuscrits, à quatre heures.

VI. *Religion de la Grèce et de Rome*. Maître de conférences, M. André Berthélot. Religion de l'époque homérique et classique, les manuscrits et les inscriptions, à deux heures.

VII. *Littérature chrétienne*. Directeur adjoint, M. A. Sabatier, professeur à la Faculté de théologie : Etude des textes relatifs à l'origine et à l'évolution des croyances chrétiennes concernant le séjour et les conditions des âmes après la mort, les poésies, à neuf heures et à dix heures.

Maître de conférences, M. L. Abouléga, professeur adjoint à la Faculté de théologie : Philon le Juif. Rapparts des livres du Nouveau Testament avec ses sources, les manuscrits, à dix heures.

VIII. *Histoire des Dogmes*. Directeur d'études, M. Albert Réville, professeur au Collège de France : Histoire des dogmes de la chute et de la rédemption, les manuscrits et les poésies, à quatre heures et demie.

Maître de conférences, M. F. Picoté : L'Antiquité indienne et grecque dans la philosophie, la théologie, la science et les arts, depuis la renaissance carolingienne jusqu'à la renaissance humanitaire, les poésies, à une heure. — Comparaison du XII^e livre de la Métaphysique d'Aristote avec les scolastiques et les commentateurs du moyen âge et spécialement avec les écrits d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, les poésies, à trois heures un quart.

IX. *Histoire de l'Eglise chrétienne*. Maître de conférences, M. Jean Réville : Les rapports de l'Eglise chrétienne et de l'Etat romain pendant le IV^e siècle. Les grandes persécutions, les manuscrits, à quatre heures et demie. — Etude comparative des divers types de la réforme du XI^e siècle, les manuscrits, à quatre heures et demie.

X. *Histoire du Droit Canon*. Directeur adjoint, M. Esmein, professeur à la Faculté de droit : Le pape à l'égard du droit canonique, la postérité de l'empereur et ses conséquences, les manuscrits, à trois heures et demie. — Le droit canonique dans les œuvres de Grégoire de Tours, les manuscrits, à trois heures et demie.

En vertu de l'article 12 de son règlement intérieur et avec l'approbation de M. le Ministre de l'Instruction publique, la Section des Sciences religieuses a autorisé deux docteurs en théologie à faire dans ses locaux des conférences sur des sujets qui ne figurent pas dans son plan d'études officiels. Elles porteront le titre de « Cours libres ». Voici leur programme :

M. J. Berouge : Histoire religieuse de l'Abyssinie à partir du XVI^e siècle jusqu'à nos jours. Explication de la Chronique de Zara Jambé, les manuscrits et les poésies, à deux heures.

M. A. Quentin : Les traditions assyriennes : la création, le déluge, l'invasion de l'Assyrie. Explication des documents, les poésies, à trois heures un quart et les manuscrits, à une heure.

À la Collège de France, en dehors du cours spécialement consacré par M. Albert Réville à l'histoire des religions, divers professeurs traitent des sujets qui touchent à l'histoire religieuse : M. H. Lefèvre étudie l'histoire des arts à Rome sous la seconde moitié du xv^e siècle; — M. Cagnat parle des Documents relatifs à la sépulture et aux usages funéraires chez les Romains; — M. Fournier traite des *Mystères d'Eleusis*; — M. Chevreul-Gosselin interprète les plus anciens textes épigraphiques d'origine inscrite; — M. Maury continue l'étude des Textes des Pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte; — M. Demus fait la critique des Légendes relatives à Moïse et explique le livre d'Isaïe; — M. Jarry Desveretier explique les textes grecs, latins et arabs relatifs à la légende de Djemshid et des Doudaïdiers; — M. Pissone, le septième livre des Lame de Manou et la Lame-Venus; — M. Charles Lévêque expose les doctrines sur Dieu des philosophes grecs; — M. Mourriem traite les principales Théories modernes de l'âme et la seconde partie du traité de Spinoza « De Deo et homine »; — M. Gaston Paris explique la Vie de saint Alexis (texte du x^e siècle).

À la Faculté de théologie protestante les cours consacrés à l'histoire religieuse sont les suivants : M. Philippe Berger expose l'histoire des églises religieuses chez les Juifs; M. René Maury fait l'histoire de la Religion en Allemagne et en Angleterre et résume la vie des principaux missionnaires catholiques et protestants; M. Samuel Bergès occupe l'histoire de l'Église de Constantin et saint Grégoire le Grand; M. L. Marchetier étudie les Apocryphes du Nouveau Testament et explique plusieurs traités de Tertullien; M. Vaucher reprend l'histoire de la constitution de l'église; M. R. Auzan traite de l'histoire du papauté romaine. Enfin M. Paul de Witte donne un cours libre sur la Discipline et la vie intérieure des anciennes églises réformées de France.

À la Faculté des lettres nous remarquons aussi quelques cours de conférences qui se rapportent à nos études. M. Luchaire traite des Institutions ecclésiastiques de la France dans la période des Capétiens directs; M. F. Henry explique divers textes visigoths; M. Brechart expose les systèmes de Spinoza et de Méthaphysique.

À l'École des Hautes-Études, Section des Sciences humaines et philologiques, nous osons à signaler les conférences suivantes : celles de M. Roy sur l'Administration des monastères de l'ordre de Cluny, de M. Fabre Duchaux sur les Institutions religieuses de l'Empire d'Orient jusqu'à Justinien, et sur l'Épigraphie ecclésiastique de l'Asie Mineure et de la Thrace; de M. Carrière sur le douzième livre des Bala; de M. Chevreul-Gosselin sur les Antiquités criminelles de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie et sur l'Archéologie hébraïque.

Si nous jugeons cette énumération déjà importante les cours en sont étendus les langues orientales indispensables pour une partie des études d'histoire religieuse, nous osons en avoir de reporter une fois de plus que l'art offre des sources aussi abondantes que variées à tous ceux qui veulent étudier l'histoire des religions, et que l'on en trouverait également ailleurs de plus nombreuses.

Publications récentes. — 1° *Lehrer Frey, Avesta-Çanda* (Paris, Leroux; in-4° de xxviii et 496 pages; prix: 10 francs). M. Léon Frey, de la Bibliothèque impériale, vient de publier dans les « *Annales du Musée asiatique* » (tome XVIII) la traduction française de l'*Avesta-Çanda*, un recueil de cent légendes bouddhiques, remontant à plusieurs reprises par Eugène Burnouf dans son *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* et qui a été l'objet de nombreuses imitations ou reproductions dans l'Inde. La traduction de M. Frey était connue depuis dix ans; les études qu'il fit à ce propos lui ont inspiré la série d'articles publiés de 1881 à 1884 dans le *Journal asiatique* sur les enseignements que le recueil nous faisait relativement au Bouddhisme. C'est la première traduction française de ce document. Les légendes sont des instructions destinées à montrer le bon qui, au point de vue bouddhique, régit les événements de la vie présente aux âmes accomplis dans les existences antérieures. Comme le dit M. Frey, « tout ardent en disputes essentiellement de deux sortes: le sentiment d'un événement actuel, — le récit d'un événement passé qui l'a déterminé. Ce second récit, qui exige une connaissance complète des choses d'autrefois, ne peut être fait que le premier soit. Il n'y a que le Bouddha incarnement qui puisse évoquer de son souvenir; et comme ce Bouddha est essentiellement un docteur, l'explication qu'il donne est nécessairement suivie d'une leçon, d'une précepte, d'une instruction appropriée qui s'ajoute à la morale de son fable ».

L'*Avesta-Çanda* d'est « la centaine d'Avestans ». Le recueil est divisé en dix parties. La traduction de M. Frey a été faite d'après le manuscrit conservé de la Bibliothèque nationale avec le contrôle de la traduction tibétaine du Kandyen. Le traducteur nous affirme, au bout de son introduction, qu'il n'a entendu en aucune façon servir la propagande bouddhique dont on entend grand bruit depuis quelque temps. Il était vraiment surpris de trouver cette assurance à ceux qui avaient le courage de lire ses légendes. Monnaies, plates, dessins de toutes sortes, tendant surtout à montrer les institutions réservées à ceux qui font de bien à ce Bouddha ou à des bonheurs, elles offrent sans doute un véritable intérêt pour l'histoire du Bouddhisme, mais elles doivent être non moins embarrassantes pour les apôtres modernes de cette religion dans notre société européenne que les réclames des droits de dévotion confessionnelle pour les apôtres du christianisme évangélique.

Trois index — des noms propres, des mots sacrés et des principaux sujets traités — rendent de précieux services aux chercheurs qui voudront consulter le recueil.

— 2° *Maurice Vernes, Du prébende polythéisme des Hébreux*, t. II (Paris, Leroux; 27 in-8 de 416 p.). Nous nous bornerons à annoncer ici la publication du second et dernier volume que M. Maurice Vernes a consacré, dans la « Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses », à l'exposé de sa conception critique du développement religieux du peuple d'Israël.

De ses collaborations données plus tard en résumé et une appréciation de ceux morts qui ont été de graves objections, mais qui représentent le plus vigoureux effort pour concilier les résultats de l'étude scientifique moderne dans l'histoire d'Irène, d'un point de vue qui ne soit pas le point de vue conservateur traditionnel. Dans ce deuxième volume M. Vernes traite la question proprement dite qui a inspiré le titre de l'ouvrage entier, la question du polythéisme primitif et de l'évolution religieuse d'Irène. Il s'efforce d'établir que sur le domaine de l'histoire irénienne, il n'y a point de événements historiques certains, point de traditions antiques, « mais seulement un procédé par lequel des doctrines qui appartiennent aux temps de la Renaissance ont été projetées dans un passé récent sous la forme d'événements réels ». Mais la partie la plus importante, c'est l'appendice qui contient un examen de l'authenticité des écrits prophétiques. Tout le système de M. Vernes s'écroule, en effet, si les conseils des prophètes ne sont pas des écrits pseudépiques postérieurs à la Renaissance. Et cette partie de sa thèse nous paraît justement insaisissable. Mais on ne pourrait juger en quelques lignes un ouvrage aussi remarquable. La Revue y reviendra.

— *Dr. Bertrand. Aux origines. 1. La Gaule avant les Gaulois* (Paris, Lethoux, 1904). L'émminent directeur du Musée de Saint-Germain a fait paraître enfin le premier volume de la nouvelle édition, annoncée depuis si longtemps, de « La Gaule avant les Gaulois ». Il est vrai que nous avons ici plus qu'une édition revisée. L'ouvrage a été complètement remanié, remanié et mis au courant des travaux récents. Il faut avouer hardiment pour notre l'honneur d'un époque à proprement parler antérieure à l'histoire. M. Bertrand a eu cette audace, mais il a eu aussi la pondération du jugement qui manque trop souvent aux esprits aventureux, éblouis par leurs hypothèses jusqu'à les prendre pour des réalités.

L'histoire des religions n'a pas grand-chose à apprendre dans ce volume. Nous y gagnerons seulement la description et la carte qui nous font connaître la distribution et les variétés des dolmens sur la surface de la Gaule. La valeur de l'ouvrage est surtout ethnographique. M. Bertrand, tout en admettant la possibilité de l'homme tertiaire, insiste que jusqu'à présent il n'y a aucune preuve de son existence. Il parle ensuite de l'homme quaternaire, des instruments néolithiques, des premières races humaines, de l'introduction des métaux et notamment de bronze dans les sites humains. Plus loin il traite la difficile question des Ibères et des Ligures. Ces derniers, d'après lui, sont une population maritime, vivant des côtes de la Belgique et représentant comme une première édition de ce que fut tout des siècles plus tard l'invasion des Normands. Il se refuse à y voir des Indo-Européens et leur développement plus volontiers que origines indiennes. Le dernier chapitre nous montre les Gaulois s'éloignant vers la Gaule par la voie du Danube.

— *Dr. Rahm-Bonal. Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jus-*

avec la première édition. M. Hubert Dural publia dans le *Journal asiatique* Galliot-Lacé et se consacra le même, surtout par l'Académie des inscriptions (parc Hurin, 1891), sur un sujet qui avait été, jusqu'à présent, complètement négligé. L'histoire de l'Orient et d'Édessa, par Hayy, outre qu'elle date du commencement du siècle dernier, laisse complètement de côté l'histoire religieuse et littéraire de cette ville. De nos jours de nombreux travaux et de nombreux textes syriaques ont donné des points de détail de cette histoire (travaux de MM. Guidé, Noldke, Gutschmidt), mais on attendait depuis longtemps un travail d'ensemble. M. Hubert Dural doit surtout à cette tâche par ses études syriaques et par l'habitude de la méthode scientifique rigoureuse. Après avoir décrit la topographie de la ville, il raconte les légendes relatives à la fondation d'Édessa, raconte l'histoire du christianisme édesséen depuis 318 avant J.-C. autant que les doctes des historiens grecs et latins et les indications fournies par les manuscrits permettant de le faire en l'absence presque complète de renseignements sérieux chez les auteurs syriaques, et décrit ensuite le paganisme profane à Édessa. Il n'y avait pas de dieu national comme le Jahué des Israélites, le culte régnant était celui des astres comme en Babylonie et en Syrie. Le dieu du Soleil, Schamsch, y avait un temple; il avait encore une divinité humaine. Peut-être le culte militaire s'y répandit-il de bonne heure. Des Génies, considérés comme des intermédiaires entre les hommes et les dieux, étaient adorés ou conjurés sur les toits des maisons. Édessa se trouvant sur une des routes les plus fréquentées de l'Orient, d'autres divinités telles que l'Adirgath syriaque s'y introduisirent certainement. Mais l'histoire de ce paganisme édesséen est pleine d'obscurités à cause de la pauvreté des documents. M. Hubert Dural qui n'a pas les hypothèses aventureuses et qui se défie des entraînements de style, se borne à énumérer les renseignements solides qu'il est possible de donner.

Avec l'étude de la Légende d'Algar l'auteur arrive à la période chrétienne d'Édessa, sur laquelle on est mieux renseigné. Déjà M. Tixeront dans un livre que nous avons signalé en son temps, *Les origines de l'église d'Édessa et la légende d'Algar* (Paris, 1886) et M. Lapeyre dans *Des Églises de l'Asie Mineure* (1895) avaient traité le sujet (cf. *Revue*, t. XVI, p. 269-283, art. de M. Bonafant-Maurry). M. Hubert Dural y joint l'étude d'autres légendes connexes, en indiquant successivement les lieux qui lui fournissent les matériaux les uns aux autres. Le même chapitre de son ouvrage est consacré aux légendes judéo-chrétiennes qui ont donné naissance à cette légende où les Juifs y étaient multiples et où l'on discutait à coups de légendes plutôt qu'avec des arguments raisonnables.

Les légendes sont d'ailleurs, l'auteur expose l'histoire positive de christianisme et de la littérature chrétienne à Édessa. Il traite successivement de l'origine juéo-chrétienne des premiers chrétiens, de la *Passio*, la vieillesse syriaque de l'Ancien Testament écrite vers le milieu du 1^{er} siècle, du *Diatribe* de Tatian, de la *Passio* du Nouveau Testament, des gnostiques et spécialement

du grecque évangéliste Bardeasane, sur les idées duquel nous aurons ainsi écrit un peu plus de douzelle. Avec la Peshito et Bardeasane la langue hilitaire atteint à Bileese son complet développement, trinitaire, d'une part, de la «*religion*» chaldéenne, d'autre part, de l'influence syrienne.

La suite du mémoire de M. Hénric Dural n'a pas encore paru. Malgré une certaine sécheresse qui tient à la réserve critique de l'auteur et quelques, sur tous des points controversés, la discussion est indiquée plutôt que développée, un amoncellement de témoignages en un travail aussi méritoire et qui semble une véritable lueur de notre littérature historique.

— 5^e. A. Carrière. *Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales* (Paris, Cerf; petit in-8 de 48 p.) C'est un Arménien que nous transmet M. Carrière, professeur à l'École des Langues orientales, dans la jolie plaquette dédiée à M. Joseph Derembourg (voir plus bas), mais comme M. R. Dural à Edesse, c'est pour démentir l'histoire d'un certain nombre d'assertions légendaires qui ont germé, mille fois, dans l'esprit d'un historien honnête par ses multiples et utiles attributions de la plus haute science. M. Carrière montre clairement que Moïse de Khoren, auteur de la célèbre «*Histoire d'Arménie*» dans la seconde moitié du 10^e siècle, poussé par le désir de constituer à son peuple, entièrement dépourvu d'histoire, des titres de noblesse dans le passé, a eu recours à un document fictif, l'histoire des ancêtres de Mar Abas Kallin et qu'il a composé de toutes pièces les généalogies patriarcales destinées à faire remonter jusqu'à Japhet les ascendances d'Israël et de son Dieu. L'étude de ces généalogies prouve justement que le prétendu Mar Abas Kallin ne peut être que Moïse de Khoren lui-même. Il ne semble pas que cette conclusion puisse être contestée par des arguments scientifiques.

— 5^e. A. Carrière et S. Berger. *La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens* (Paris, Fischbacher). C'est encore à M. Carrière, mais cette fois avec le concours de M. Samuel Berger, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, que nous devons, dans la «*Bibliothèque de théologie et de philosophie*», de Louvain, et en trois tomes à part, une étude sur deux lettres apocryphes qui auraient été échangées entre l'apôtre Paul et les chrétiens de Corinthe. Le texte, jusqu'à présent, n'existait qu'en arménien. M. Carrière nous raconte comment il a trouvé place dans presque tous les exemplaires manuscrits de la Bible arménienne et quels sont les travaux originaux les deux lettres ont donné lieu, depuis le commentaire de saint Eusèbe jusqu'aux études récentes de MM. Vailhé et Loise en Allemagne. Le premier de ces deux critiques attribue à la correspondance apocryphe une origine syriaque, le second à une autre patrie grec. Le deuxième d'une très ancienne traduction latine, par M. Samuel Berger, dans un manuscrit de la Bible originale d'une vallée alpestre du Tessin, devant probablement du 10^e siècle et antérieur à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, permet de prouver que le texte original a dû être grec. M. Berger publie cette traduction latine, extraite de la version française du texte arménien par M. Carrière.

Le caractère apocryphe de cette correspondance est absolument certain. Mais l'apocryphe paraît d'origine inconnue. Les deux lettres sont surtout dirigées contre les doctes qui croient la réalité de l'incarnation et de la vie humaine du Christ. On aurait ainsi avec l'avis des éditeurs sur l'hypothèse de La Caze, ce prise par M. Zahn, d'après laquelle nous aurions ici un fragment des *Acta Pauli* mentionnés par Origène et perdus depuis très longtemps.

— F. L. Compain, *Étude de l'histoire de Vendôme* (Paris, Hachette, in-8 de xvi et 220 p.). La Bibliothèque de la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études a récemment consacré l'excellent étude de son ancien élève, M. Luc Compain, qu'une mort imprévue a enlevé dès l'âge de vingt-cinq ans, au début d'une carrière où il promettait de faire beaucoup à la science historique française. M. Compain savait rattacher les études de détail de l'histoire médiévale à des vues d'ensemble sur l'histoire de la société en moyen âge et rester impartial à l'égard d'une période, où la glorification passionnée de l'Église fautive le jugement des uns comme le dénigrement de partit prise envers le moyen âge prive les spécialisations des autres. Le livre qu'il a laissé est moins la biographie proprement dite d'un abbé dont la vie, au point de vue diplomatique, est mal connue, que l'étude, consacrée sur un personnage particulier, d'un phénomène général, savoir du rôle important des agents ecclésiastiques, notamment des congrégations exemptes, dans l'établissement de la théorie pontificale de pouvoir souverain et absolu des papes dans l'Église. M. Compain résume l'histoire de l'abbaye de la Trinité de Vendôme jusqu'à la fin du xvi^e siècle. Il nous introduit ensuite dans l'abbaye et nous montre l'abbé qui se faisait chef de la communauté, de la dignité abbatiale et de la mission de l'Église. L'esprit envahissant, insensé et autoritaire des congrégations exemptes se reflète dans les statuts de l'abbaye avec la même virulence et, plus vivement encore, dans sa conduite à l'égard des prélats les plus remarquables de l'Église ecclésiastique. L'abbé de Vendôme est un esprit de petites méditations, un homme d'action et d'obéissance. M. Compain nous fait bien que c'est l'intérêt de sa congrégation qui pousse l'abbé à faire valoir le pouvoir souverain de la cour de Rome, comme c'est l'intérêt des papes de s'appuyer sur les congrégations exemptes. Même ceux qui ne sont pas des médiocrités de premier ordre ne tirent avec plaisir et avec profit. Il a pu se faire beaucoup de bien et les congrégations exemptes, résistant à la contagion moderne de transcrire les documents, nous forcent leur contenu médiéval à peine d'être résumé en quelques lignes.

— Dr A. Semmler, *Officer Mithras, la religion et son temps* (Tübingen, 1901, in-8). Une histoire vraie de la religion dans les divers pays de la chrétienté avant l'ère des sciences les plus abondantes pour l'histoire générale de la civilisation et des sciences. À côté des éléments permanents de la prédication qu'on voit que la perpétuelle réminiscence des commandements fondamentaux de la morale chrétienne. Il y a dans les sermons, et surtout dans ceux qui

summit des prédicateurs populaires, une préoccupation, constante aussi, des élites, des sentiments et des dispositions morales, politiques ou sociales qui agitent leurs auditeurs. Sans doute, l'un fait jamais perdre de vue que le prédicateur, comme tout orateur qui s'adresse à la foule, doit frapper la note pour se faire entendre et que, pour avoir la vérité sur la situation morale de la nation où il parle, il faut valoir de ses orfèvres comme de ses pathéticiens. Mais le prédicateur est obligé, pour tendre son auditoire, de l'intéresser de ce qui l'attriste, de ce qui le passionne : delà vient que le sermon est essentiellement actuel et que, malgré le fond commun à la prédication chrétienne de tous les temps, rien ne peut plus être que le sermon vraiment poète de son temps.

M. l'abbé Samouillan a donc eu raison de recommencer dans la prédication du recteur Olivier Maillard les éléments d'une peinture de la société du *xv^e* siècle en France. Le mot est grand; sa prédication, selon notre goût moderne, manque de rigueur; mais il est évident que ses auditeurs s'en jugeaient pas ainsi, puisqu'ils se pressaient en grand nombre pour l'entendre et certainement contribuaient à nous la faire connaître. Il faut avouer que la description de la société du *xv^e* siècle, que M. l'abbé Samouillan nous présente d'après les cinq cents sermons d'Olivier Maillard qui nous ont été conservés, n'est rien moins que bâtarde. L'honnête homme avait dû être de faire le travail de rédaction que nous commentons et dresse. Même avec ses imperfections il en reste cependant assez pour montrer à quel point les demandes de réforme religieuse et sociale-hygiéniques formulées depuis près de deux siècles étaient légitimes et saines; par conséquent, la réforme du *xv^e* siècle était nécessaire. On s'étonne de voir que M. Samouillan aboutit, par ce dernier point, à une conclusion diamétralement contraire.

— 9^e *Frank Parker. Histoire de l'établissement des protestants français en Suède* (Paris, Fischbacher; vol. de ix et 212 p.; 5 fr.). M. F. Parker, directeur de la *Acadé chrétienne* et ancien pasteur de la communauté française réformée de Stockholm, a retracé dans ce livre l'histoire modeste des Français réfugiés en Suède pour cause de religion. Cette histoire n'avait pas encore été écrite et M. Parker, qui a eu à sa disposition les documents nécessaires, a écrit une page intéressante à l'histoire de plus en plus complète du Refuge. La raison pour laquelle le nombre des réfugiés français réfugiés en Suède fut si minime, n'est pas seulement l'éloignement de ce pays et la difficulté des communications avec la France, mais encore l'incertitude des lois suédoises qui d'autorisait pas la suite réformée à côté du culte luthérien. Il faut signaler pour mémoire qu'une exception fut faite en faveur des réfugiés français.

— 10^e Les publications dédiées à M. Joseph Derembourg à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire. Le maître vénéré de la science du judaïsme dans notre pays, M. Joseph Derembourg, a fini le 21 août de cette année son quatre-vingtième anniversaire. A cette occasion les disciples et amis du vieux professeur, dont l'esprit et le cœur ont gardé toute la fraîcheur et la rigueur de la jeunesse,

lui ont dédié une série de plaquettes ou d'écrits, pour la plupart relatifs à l'histoire du judaïsme. L'énumération suivante des auteurs et des titres de leurs écrits suffit à faire apprécier la valeur de l'hommage qui lui a été rendu : W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I; Philippe Berger, *Inscription punique d'Allibon*; Bréfiner, *Extraits des lettres de M. Joseph Derenbourg*; A. Corrége, *Missa de Khorez et les généalogies patriarcales* (voir plus haut); Henri Cordier, *Les Juifs en Chine*; James Darmesteter, *Une prière yédo-perzane*; Harveng Derenbourg, *Les monuments sabéens et élamites de la Bibliothèque nationale*; *System, Casuistique de R. Moyses Calonymos* (textes hébreux); Friedländer, *Les socialistes dans le Judaïsme* (en allemand); Esther Geiger, *Aus Leopold Jonas Trachten* (pièces inédites); M. Guttmann, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin par rapport au rabbinisme*; M. H. Isidore, *Transposed sinim in talmudic, hebrew and chaldæan*; Isidore Isidore, *Les Juifs en l'Inquisition dans la France méridionale*; Isidore Isidore, *La vie des métaphores dans la Bible*; Ad. Neubauer, *Une grammaire hébraïque du Yémen* (texte arabe en caractères hébraïques); Sur-Romani, *Un épisode de la vie des Juifs polonais au xvi^e siècle*; Isaac Schwaab, *Deux sares juifs-babyloniens avec inscriptions magiques*; Semmelmüller, *Les traductions arabes d'œuvres de rabbins grecs*; Stelchid, *Sur un psaume*; Victor Wiesel, *Mémoires de son histoire algérienne*; Henri Weil, *Les Hémérologes et le peuple d'Athènes*. Les travaux annoncés par MM. E. Harkavy, de Saint-Petersbourg, Ad. Jellinek, de Vienne, et Oppert, de Paris, ne nous ont pas encore connus. Enfin la *Revue des Études Juives*, dans sa dernière livraison, contient une notice biographique de M. Joseph Derenbourg, par M. le grand rabbin Salomon Kahn, avec un complément de M. Isidore Isidore, et un bon portrait en lithographie.

— II. Nous n'avons rien à dire de deux ouvrages qui nous ont été envoyés : *Cune d'air sur les étiologies et les médiums du xix^e siècle*, par M. C. Baudouin (Paris, Lenoir; 1 vol. de xv et 340 p.) et *La Bible traversée par Homère*, de M. Valère Poiret (Paris, Roger et Chervin; 1^{re} édit. in-8 de xix et 158 p.). Le premier, écrit par un fervent adepte du système pythagoricien, M. Croisade, a pour objet de justifier et d'expliquer les visions, extases et apparitions de Marie de Mont, Innocent Lazzari et Palun Matarrelli et nous semble appartenir au petit bon danger aux théories du spirisme anglais. Quant au second, on y sentirait volontiers une mauvaise plaisanterie, si l'exemple de M. Gladstone ne prouvait pas qu'en matière d'histoire religieuse, les hommes les plus intelligents sont capables des plus graves aberrations de jugement.

Concours de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — L'Académie des inscriptions et belles-lettres a tenu sa séance publique annuelle le 5 novembre, sous la présidence de M. Oppert. Après lecture, par M. E. Le Blant, d'un mémoire sur « l'antique égypte et les moyens secrets de dater la terre », le Président a prononcé les prix décernés en 1891. Plusieurs de ces prix ont été obtenus pour des travaux relatifs à l'histoire religieuse : dans la somme de six

les Antiquités de France, M. Victor Moret a obtenu une deuxième mention pour son « *Maurice de Sens, évêque de Paris (1180-1190)* » ; M. Jules de Labrousse pour « *L'église Saint-Nicolas, cathédrale de Toulouse* » ; M. Joseph Roux pour son « *Histoire de l'abbaye de Saint-Amand-en-Artois* ».

Le second prix Gobert a été décerné à M. Ulricz Robert, auteur du « *Bullaire du pape Calixte II (1119-1124)* » et d'une « *Histoire du pape Calixte II* » ; l'un des prix Duran à M. Samuel Berger, pour son « *Étude sur les travaux entrepris à l'époque carolingienne pour établir et revoir le texte latin de la Bible* » ; un autre prix Barthe à M. Adrien David, pour son mémoire sur « *L'histoire politique, religieuse et littéraire d'Édessa jusqu'à la première croisade* » (voir plus haut).

Parmi les sujets mis au concours pour les années suivantes nous signalons : En 1893, pour le prix ordinaire : « *Étude comparative du rituel brahmanique dans les Brâhmanes et dans les Sâstras. Les commentateurs devront s'attacher à instituer une comparaison précise entre deux ouvrages caractéristiques de l'un et de l'autre école, et à dégager de cette étude les conclusions historiques et religieuses qui paraîtront s'en déduire.* » — En 1894, pour le prix Bordet : « *Étude, d'après les données découvertes, la géographie et la paléographie égyptiennes et assyriennes de la période antique jusqu'au temps de la conquête arabe.* »

Nouvelles diverses. — 1° *Les Vandales.* M. Alexandre Bertrand, docteur en droit, subvint de procureur général à Grenoble, en proposant de publier sous Valfleur Fischbacher (33, rue de Seine, Paris) une brochure populaire générale des Vandales, avec reproduction des gravures de l'« *Histoire des églises vandales* », par Léger. Le prix de souscription est de 12 fr. 30.

— 2° *Le Heron biblique.* Sous ce titre, l'éditeur Lethellieux, de Paris, fait paraître, à partir du 20 décembre, une revue spécialement consacrée à l'histoire des Heros sacrés, à l'archéologie biblique, à la philologie et à l'étude des langues sémitiques. La nouvelle publication donne aussi un résumé des événements qui se passent en Orient, et ce semble même devoir être par là qu'elle répondra à un besoin réel; car, pour les autres sujets, il ne manque pas de périodiques autorisés. Les fondateurs de la Heron sont les Pères dominicains, qui ont créé à Jérusalem l'École pratique des Études bibliques. Ce patronage ainsi que les noms des principaux collaborateurs (MM. l'abbé Baillet, le P. Hilan, l'abbé Fillon, l'abbé Hyeremut, le P. Schell, l'abbé Vigouroux, etc.) disent assez dans quel esprit elle sera dirigée. La Heron paraîtra tous les trois mois.

— 3° *Leçon d'ouverture de la Faculté de théologie de Paris.* La librairie Fischbacher a publié les discours prononcés le mardi, 3 novembre, à la séance d'ouverture de la Faculté de théologie protestante de Paris. M. le doyen Luthi teuberg a rendu un hommage chaleureux à la science de M. le professeur Vigue. Nous signalons à nos lecteurs la remarquable leçon faite par M. Stapfer sur « *L'autorité de la Bible et la critique* ».

Nécrologie. — Nous avons le regret d'annoncer à nos lecteurs la mort d'un de nos plus vaillants collaborateurs, M. Pierre Victor Courdaveaux, né à Paris, le 26 novembre, à l'âge de soixante-deux ans. M. Courdaveaux avait été récemment en relation comme professeur de la Faculté des lettres de Lille. Il avait tenu à Paris, où il se proposait de continuer les dernières années de sa vie d'élève à l'enseignement de l'histoire religieuse, la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études avait accueilli favorablement la proposition qu'il lui avait faite d'ouvrir dans ses locaux la Section de cours libre sur l'Église chrétienne d'Alexandrie. L'administration ministérielle, sollicitée par la Section, ne parvint à son président le lendemain même de la mort de l'illustre professeur. M. Courdaveaux se proposait aussi de faire paraître l'œuvre posthume en volume sur l'Histoire de la théologie chrétienne primitive, dont deux fragments existaient et dont les autres ont été insérés dans cette Revue et dont nous publierons prochainement un autre chapitre important sur Clément d'Alexandrie. En 1886, il avait fait paraître chez Fischbacher un petit volume : *Saint Paul d'après sa lettre critique au Romain* (voir Revue, t. XV, p. 112 et suiv.).

M. Courdaveaux avait commencé l'étude du christianisme primitif avec le désir d'y trouver des arguments à l'appui des thèses philosophiques ou politiques dont il s'était fait l'apologiste d'usage. Mais, de plus en plus, il avait cessé de travailler en partisan pour se livrer à un examen consciencieux et libre de principes, des documents de l'antiquité chrétienne. Son esprit clair, son talent pour rendre accessible aux hommes cultivés les résultats de la critique scientifique, lui permettant de faire une œuvre utile qui a été malheureusement interrompue trop tôt. Il a été un professeur très apprécié de ses élèves et il a eu le mérite de comprendre l'importance de ses études sur les origines du christianisme qui sont si généralement négligées dans nos Facultés des lettres. Il a eu le courage de ses opinions et même ses plus ardents adversaires ne pouvaient pas lui refuser l'intégrité.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *Hand-Buch Meyer. Germanische Mythologie* (I, I de la Collection des « *Lehr- und Hand-Bücher der germanischen Philologie* », — Berlin, Mayer et Müller; in-8 de 354 p.). M. Meyer vient de rendre un grand service à ses élèves en publiant un *Handbuch* de la Mythologie germanique que l'auteur de la science, complétement transformée dans ces quinze dernières années, rendait tout à fait nécessaire. La charpente du livre est originale et neuve et montre à quel point le progrès réel des études de mythologie en général et de mythologie germanique en particulier. L'auteur décrit d'abord la base mythologique (Scandinave, Nornique, Netherlandic), avant d'aborder les

mythes plus étendus (*Höherer Germanismus, Völkergeschichte*). Ce serait venir du maître de ceux mêmes qui se dissuade ou même simplement du fait connaitre les initiatives l'ensemble et de détail que M. M. veut se développer dans ce livre. Nous pourrions revenir. Au surplus, l'auteur n'a pas voulu faire un volume à diminuer, mais un livre à consulter, même ceux où l'on ne serait pas de soi-même, un bon manuel devant connaître sur chaque point l'état de la science et, à ce point de vue, il a pleinement réussi. Ce *Handbuch* est admirable d'information; grâce à une rigueur très complète, il n'est pas de détail sur lequel on ne puisse consulter à l'instant ce que pensent M. M. ou les autres avec toutes les références aux travaux antérieurs. C'est un livre désormais indispensable à tous ceux qui s'occupent d'études dans lesquelles la connaissance de la mythologie germanique peut intervenir, folklore, histoire religieuse ou histoire littéraire. (Communication de M. E. M.)

Dr F. Schmidt: *Wort des Wortschatzes in der Gegenwart* (Leipzig, A. Neumann, in-8 de 50 pages). Ce petit écrit est un essai de vulgarisation fort bien conçu et surtout intéressant en ce que l'on sait actuellement du Wortschatz germanique. L'auteur s'a développé aucun thème nouveau; il s'est borné à publier une synthèse. Son livre est, en effet, la reproduction d'une matière faite dans un cercle allemand sur des travaux peu accessibles au grand public. On ne peut lui reprocher que d'avoir trop bien imité ses modèles. Ainsi, il abuse vraiment des répétitions néologismes (ex. p. 22 à propos des yeux de Frédéric Barthelemy de la légende du Ky (Hohen)). La brochure, imprimée cette année, paraît avoir été écrite il y a dix ans, à en juger par l'absence de mention d'ouvrages récents et par l'erreur de la page 1. Demandez livres de Dietrich, à corriger d'après Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, et Diefenbach. Malgré ses légères défauts, le petit traité de M. S. doit être bien accueilli. Elle a une grande qualité, de plus ce petit livre chez les auteurs d'aujourd'hui, elle se laisse lire; grâce à elle, on se rend compte en une heure de l'ensemble du sujet et l'on peut alors remonter plus aisément à tous les travaux de première main. Rien certainement, si l'auteur en passant la conclusion, il arriverait, surtout en prenant pour guide, on se qui amène le fond de sujet. Particulier ouvrage de M. Meyer dont nous venons de parler, à propos, sur la mythologie germanique, un livre de vulgarisation qui ne serait pas inutile en Allemagne et paraît certainement bien venu au dehors. (Communication de M. E. M.)

Dr A. Beer: *Heilige Helden der alten Germanen und Römer* (Vienne; Koenigsmann; in-8 de x et 86 p., 2 m.). L'auteur s'est proposé d'apporter un complément à l'ouvrage de M. von Armin sur le culte des héros allemands les mythes épiques, en groupant ce que nous savons de ce même culte chez les Grecs et les Romains. A cet effet il a compilé les mythologies et encyclopédies, notamment le *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, publiés sous la direction de M. Hübner, et il a utilisé ses notes à la suite les uns des autres. Ce travail, dans d'originalité, n'est sans doute pas moins utile à ceux qui voudraient se

faire une idée d'ensemble sur le culte des hauts lieux chez les peuples de l'antiquité classique. En ce sens il convient de le signaler, après l'ouvrage de M. van Andriën, aux théologiens et aux érudits qui traitent ce culte chez les peuples sémitiques.

— P. F. Wendland. *Verbreitete Fragmente Philon* (Berlin, Reimer, 1894). 1 vol. in-8 de xi et 152 pages, (5 m.). C'est une vérité acquise aujourd'hui que l'étude des œuvres de Philon d'Alexandrie est l'interprétation indispensable à l'histoire de l'enseignement chrétien pendant les deux premiers siècles. De là le renouvellement des études sur Philon pendant les vingt dernières années. Malheureusement l'état du texte philonien laisse encore beaucoup à désirer. L'édition Mangey, la meilleure jusqu'à présent, date de 1742. Elle est incomplète et ne répond plus aux exigences de la critique moderne. Mais c'est une grave entorse d'éditer une œuvre aussi copieuse que celle du grand docteur juif d'Alexandrie. Jusqu'à présent les plus courageux avaient reculé devant une telle tâche. L'ouvrage de M. Wendland, que nous annonçons ici, nous apporte la bonne nouvelle de la préparation de cette édition critique et désirable. Et nous savons en outre qu'il y travaille de concert avec M. Léopold Cohn, qu'il a déjà dépouillé un grand nombre de manuscrits dans les bibliothèques italiennes, mais de plus il nous offre les prémisses, des premières fort réjouissantes, de la riche matière qu'il a recueillie au cours de ses recherches.

Dans les six mémoires qui composent cet ouvrage, il nous révèle, à côté des nombreux fragments déjà retrouvés par un recueil anglais, M. Harris, de nombreux morceaux d'œuvres philoniennes, qui jusqu'à présent étaient restés perdus dans les manuscrits : un fragment du *De victimis*, du traité sur l'Éros, et surtout il établit de la façon la plus décisive que le Commentaire de Prümpe de Gen sur le Pentateuque renferme tantôt des citations complètes, tantôt des extraits fort nombreux des Questions et solutions qui nous ne possédons, en leur entier, que sous une traduction arabe. Ailleurs il établit que la plus grande partie du *De meritis meretricis* appartient au traité *De sacrificiis Abelis et Cain*. Ces découvertes ont bien de valeur à nous donner les meilleures espérances relativement à l'édition des Œuvres de Philon que M. Wendland nous donnera dans un avenir pas trop éloigné.

— Dr H. Laible. *Jesus Christus im Talmud* (Berlin, Reuther; in-8 de vi, 95 et 19 p., 2 m. 40.). L'auteur de ce petit volume, qui forme la dixième fascicule des *Acta de l'Institutum Judaicum* de Berlin, a étudié tous les passages du Talmud où il est fait mention de Jésus-Christ, et M. Dalman lui a prêté son concours pour la publication du texte original authentique, d'autant plus précieux que ses parties du texte ont subi, plus que d'autres, de regrettables altérations dans les éditions usuelles du Talmud. Si l'on veut bien se rappeler à quels éperons contraires ces passages talmudiques relatifs au Christ ont donné naissance, on comprendra l'intérêt de l'œuvre entreprise par M. Laible et à lui par où il est bien permis d'annoncer, et le succès d'avance pas douteux.

servent la raison en ses matières, par une reconstitution soignée des textes sur lesquels on discute depuis si longtemps.

— 6^e *E. Krumbacher*, *Geschichte der byzantinischen Literatur* (Münch. Beck; in-8 de xx et 456 p.; 8 m. 20). — L'histoire de la littérature byzantine de M. Krumbacher (t. IX du « *Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft* » de [von von Müller]) n'appartient pas, à proprement parler, à la catégorie des ouvrages d'histoire religieuse. L'auteur, de parti pris, a laissé de côté les théologues byzantins, sous prétexte qu'ils échappaient à sa compétence. Que dirait-on d'une histoire littéraire du moyen âge occidental dont les ouvrages théologiques seraient exclus ? Quelque M. Krumbacher ait ainsi mutilé volontairement son œuvre, l'historien ecclésiastique le consulera néanmoins avec fruit; car il y trouvera une connaissance approfondie et une appréciation, par ailleurs moins juste et plus mesurée, de cette littérature byzantine que nous négligeons en général de connaître, parce que nous ne la connaissons pas plus que ceux qui nous ont appris à la dédaigner. Les livres où nous puissions nous orienter dans l'histoire de la littérature byzantine sont en nombre rares. A beaucoup d'égards M. Krumbacher n'a pas eu de prédécesseurs. Il nous rendra sans doute de grands services. Son point d'arrivée à Justinien et s'arrête à la chute de l'Empire d'Orient (527-1453); mais, pour lui, la véritable littérature byzantine ne commence qu'au ix^e siècle; les écrivains du vi^e et du vii^e siècle se rattachent encore à la littérature antique et le xiv^e siècle est absolument stérile. Nous signalons particulièrement les chapitres consacrés à la littérature populaire et à la poésie religieuse byzantine, où il y a de vraies révélations pour les profanes.

— 7^e *P. Loef*, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche* (Leipzig, Hinrichs) in-8 de 217 p.). Les écrivains ecclésiastiques byzantins que M. Krumbacher exclut de parti pris, ne sont cependant pas complètement abandonnés en Allemagne. Outre M. Draseko, voit M. Loef qui se voue à l'étude critique et à la réhabilitation historique de leurs œuvres. La présente étude qui forme les fasc. 1 et 2 du troisième volume des « *Texte und Untersuchungen* » de MM. von Gebhardt et Harnack a pour objet le frange des œuvres de Leontius de Byzance parmi les nombreux écrits attribués à un auteur du nom de Leontius. En même temps il étudie le rôle de cet auteur dans les controverses théologiques du iv^e et v^e siècle, où il tient le parti de la théologie impériale de Justinien.

— 8^e *A. Röhricht*, *Bibliotheca geographica Palaestinae* (Berlin, Hertz) in-8 de xx et 744 p.; 25 m.). Huit cents pages de bibliographie des travaux publiés sur la géographie de la Palestine de l'an 333 à l'an 1876 ! C'est là une merveille bibliographique. Mais la bibliographie développée à ce point ne devient-elle pas une œuvre d'évaluation stérile ? A force d'être complète elle doit par perdre le nombre restreint des publications ayant une valeur réelle et durable dans la liste des écrits qui n'ont jamais eu de valeur ou qui n'en ont eu que pour un

temps. Heureusement que le gros volume de M. Hirschl est composé avec beaucoup de méthode et sans d'excellents index.

Nouvelles diverses. — 1° *Edmund Reuss, L'Ancien Testament*. Tout le monde, en France, connaît la traduction française de la Bible, avec commentaires, par lui le professeur Edmund Reuss, de Strasbourg. Pendant les dernières années de sa très vieille vie, M. Reuss a fait une œuvre analogue pour l'Ancien Testament à l'attention du public allemand. L'éditeur Schwetschke, à Neudamm, met en souscription la traduction allemande, avec introductions et commentaires, qui paraîtra en 40 ou 45 livraisons à 1 mark, sous la surveillance de M. Eichmann et de notre collaborateur allemand, M. L. Herl.

— 2° *Grundlehren der theologischen Wissenschaften*. Sous ce titre l'éditeur Mohr, de Fribourg-en-Brisgau, publie une collection de manuels, destinés à suppléer les *Theologische Lehrbücher* dont nous avons maintes fois fait l'éloge dans nos Chroniques, mais qui, en raison même de leur portée scientifique, dépassent singulièrement le niveau et les proportions de simples manuels destinés aux étudiants. Cette fois en sous presse le vrai manuel à l'usage des jeunes gens. Le seul volume déjà publié est la *Einführung in das Alte Testament*, par M. C. H. Cornill, professeur à Kœnigsberg. L'histoire des religions sera traitée par M. Reuschle, de Stuttgart.

Nécrologie. — H. Graetz, le maître de l'histoire générale du Judaïsme, est mort à Breslau, à l'âge de soixante-quatre ans. Trois ans qu'il se sent atteints d'infirmités juives emmenaient sa *Geschichte der Juden* en deux volumes, commencée en 1852, achevée en 1876. M. Graetz ne reniait pas devant les hypothèses hardies, notamment dans ses deux premiers volumes — publiés après les autres — en faveur du Judaïsme biblique. Ce qui caractérise ses volumes, c'est une grande indépendance à l'égard de la tradition rabbinique aussi bien qu'à l'égard de la théologie critique des catholiques protestants. Dans son ensemble l'histoire des Juifs de Graetz n'en reste pas moins le monument le plus complet que nous possédions sur les vicissitudes de ce peuple unique dans les annales de l'humanité. M. Graetz a écrit en outre un très grand nombre d'articles dans le *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, qui a paru de 1861 à 1887, des commentaires bibliques, etc. Il préparait, au moment de sa mort, une édition critique de l'Ancien Testament en quatre volumes. On annonce que M. le professeur Bacher, du séminaire rabbinique de Budapesth, s'est chargé d'en surveiller la publication.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° H. H. Codrington. *The Melancton, Studies in their anthropology and folk-lore* (Oxford, Clarendon Press). M. Codrington est missionnaire, mais il a l'esprit scientifique. Ses livres, publiés par la Clarendon Press, méritent d'être pris en considération par tous ceux qui étudient les reli-

gions des peuples non civilisés. De 1851 à 1887 il a été occupé personnellement avec les renseignements qu'il a recueillis de la bouche même des habitants de la Malaisie, aux îles Salomon, aux îles de Santa-Cruz, aux Nouvelles-Hébrides, à la Nouvelle-Guinée et aux îles de la Loyauté. Le résultat de ses investigations, qui règne en général au état social monarchique, a été l'objet de la publication d'une première édition de l'ouvrage. Nous nous proposons de revenir sur ces ouvrages.

— 2° Un excellent journal anglais, *l'Expository Times*, qui a pour but de propager en Angleterre l'étude scientifique des questions religieuses et spécialement de l'histoire biblique, a commencé dernièrement sa deuxième publication d'une série d'articles de l'assyriologue bien connu, M. Pinches, du Musée Britannique, sur les rapports des inscriptions assyriennes et de l'Ancien Testament. L'auteur se propose de compléter et, sur certains points, de rectifier l'ouvrage abondant de H. Schrader sur les inscriptions assyriennes et l'Ancien Testament.

— 3° Le docteur John Murray annonce la publication du *Dictionary of Hellenic Biography* du Dr. John Julian, un volume d'environ 1000 pages. L'auteur ne s'est proposé rien moins que de embrasser ses lecteurs sur l'origine et l'histoire des idées religieuses chrétiennes de tous les peuples et de tous les âges; toutefois les figures anglaises ont été étudiées avec préférence. M. Julian donne même des notices biographiques sur les auteurs des hymnes.

— 4° La Cambridge University Press offre en ce moment une double parution du *Bible*, avec traduction anglaise et commentaire par M. E. G. Brown, professeur du grec à Cambridge. Cette Bible a été rédigée d'après les instructions du docteur des docteurs du Collège de la Bible et elle n'offre pas moins qu'une dictionnaire en grec de l'histoire, abondamment du grec et expose d'une des doctrines de la Bible. Le second volume, qui contient la traduction et le commentaire, est venu séparément.

Nouvelles diverses. — 1° Notre collaborateur, M. S. Arthur Strong, de St-John's College, a été chargé de faire pendant le semestre d'hiver, à Cambridge, une série de conférences sur l'Assyrie.

— 2° University Hall. Les études chrétiennes religieuses, à un point scientifique indépendant des intérêts ecclésiastiques, se développent de plus en plus à University Hall, à Londres, sous la direction de M. Ph. H. Wicksted. Le docteur lui-même a fait une série de conférences sur David, en traitant sur le rôle religieux et moral de l'œuvre du grand poète du moyen âge français. Pendant ce mois de décembre M. R. G. Moulton fait un cours sur l'Étude littéraires de la Bible.

ITALIE

— M. A. Labruni. *Carthago nulli innoxia* (Rome, Loescher; in-8 de 291 p.; à D.). A côté d'une « Histoire du christianisme d'après l'art

réunion », pour laquelle M. Lahaux ne peut pas trouver d'éditeur à cause des nombreuses illustrations qu'elle comporte, il nous offre lui un chapitre détaché de cette histoire, sur Charlemagne dans l'art chrétien. M. Lahaux veut, en effet, que les représentations figurées, les monuments et leurs inscriptions, ajoutent quelques choses aux renseignements que nous fournissent les documents écrits. Il s'en tient, à la condition que ces monuments figurent aussi contemporains des événements auxquels ils se rapportent et que l'on ne prétende pas trouver des données historiques sur les rapports de Charlemagne avec le Saint-Siège dans des tableaux composés au commencement du xiv^e siècle. Le tout de M. Lahaux est entièrement consacré aux rapports de Charlemagne avec les papes Adrien I^{er} et Léon III. L'auteur nous montre l'épithèse de l'empereur dans l'Eglise du moyen âge et parsons son histoire de nombreuses remarques sur les variations des rapports de l'Eglise et de l'Etat à travers les siècles. Notre compatriote, M. E. Müntz, a consacré un chapitre de ses « *Etudes iconographiques sur le moyen âge* » à ce même sujet : « *La légende de Charlemagne dans l'art du moyen âge* ». L'Eglise a été reconnaissante envers le restaurateur de l'empire d'Occident; l'histoire de l'art en offre la preuve. Mais, après avoir lu l'intéressante étude de M. Lahaux, nous nous demandons encore si les monuments artistiques ajoutent quelque chose à ce que nous pouvons savoir, par les documents littéraires, sur les relations de Charlemagne avec les papes de son temps, et nous sommes surtout reconnaissant à M. Lahaux de nous avoir fait profiter des résultats de ses lectures très variées et très nombreuses.

BELGIQUE

Fr. Dumort, *Solais ou un temple mithriaque d'Asie*. (Gand, Cloem; in-8, de 23 p. et 2 pl.) — M. Fr. Dumort, dont nous avons déjà signalé plusieurs études relatives au culte de Mithra, nous offre, comme 4^e fascicule du « *Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres de Gand* », un mémoire très intéressant sur le temple mithriaque découvert en 1855-1856 à Gésin. Grâce à sa connaissance approfondie des textes relatifs au mithraïsme, l'auteur fait brièvement les descriptions de M. Insula dans les « *Notiae dei Scari* » et de M. Schierberg dans les « *Bonae Jéhovah* ». A noter surtout les indications péremptives qu'il relève à l'appui de l'antériorité et de l'exclusion des femmes dans le culte de Mithra.

— Cf. Robert, *El-Shaddai et Jéhovah* (tirage à part d'un article du « *Muséon* »). A propos d'Ézéchiel, II, 3, M. Ch. Robert passe en revue tous les passages de l'Ancien Testament, où l'on rencontre le nom divin Shaddai, sur le sens duquel les hébraïstes ne sont pas d'accord. Sa conclusion est que Shaddai vient de Shadd, profusion, abondance (il ou shaddaim = manières) et que El-Shaddai signifie donc Dieu fécondateur. Dans les Psalmes et les écrits des prophètes le sens primitif s'est perdu, mais dans la Genèse et dans le livre de Job il s'im-

pres. M. Robert en soulève les réels de la Genèse qui constituent sa summa, devant être considérés comme d'une haute antiquité, à savoir, au contraire, c'est l'Ebreu par excellence et conséquemment le Maître du monde.

HOLLANDE

Publications récentes. — 1° C. P. Tiele, *Geschiedenis van den goddelijken geloof* (ou *de confidit tot op Alexander des Groten*, t. 1 (Amsterdam, van Kampen; in-8 de viii et 311 p.). L'édition originale hollandaise du « *Manuel de l'histoire des Religions* », de M. Tiele, traduit en français par M. Maurice Vernes, était depuis longtemps épuisée. L'auteur a puéssé ne pas se donner une réédition, même largement révisée et complétée, parce que l'expérience lui a appris, d'une part, que ce manuel était trop résumé, d'autre part, qu'il n'était à proprement parler ni une description des religions dans l'antiquité, ni une histoire de la religion dans l'antiquité. Il a donc pris la décision de refaire un manuel entièrement nouveau qui soit une histoire de la religion dans le monde antique. La première moitié du premier volume qui a paru est autonome et consacrée à la religion en Egypte, en Babylone et en Assyrie. La seconde moitié, annoncée pour les premiers mois de 1892, contiendra la religion dans l'Asie antérieure et une bibliographie raisonnée des sujets traités dans l'ensemble du premier volume. Un second volume traitera de la religion chez les Hindous et les Iranians, et un troisième sera consacré aux Grecs et aux Romains. Un de nos collaborateurs s'occupera bientôt d'une façon plus détaillée de l'ouvrage que nous annonçons aujourd'hui et qui constituera un nouveau et signalé service rendu par M. Tiele à la science des religions.

— 2° H. J. Elhorst, *De Profetie van Micha*. (Arnhem, Van der Zande, in-8 de 173 p.). — Le livre du prophète Michée présente plusieurs raisons que la philologie hébraïque des derniers temps a constatées et qu'elle a tâché de résoudre. M. Elhorst, après les avoir exposées et critiquées, prétend reconnaître ce livre, non en admettant des interpolations tendancieuses qu'il élimine, mais par la transposition des parties et la correction de plusieurs passages. La confusion qui règne dans ces prophéties serait due à quatre copistes, à chacun desquels M. Elhorst s'applique à faire sa part. Il n'y a d'inauthentique que iv, 9-14; v, 8; ces morceaux appartenant à un auteur postérieur. Après avoir ainsi débarrassé son terrain, le jeune docteur donne un texte amendé accompagné d'une traduction et de notes explicatives. C'est une thèse de docteur très soignée qui veut donner des bases nouvelles à la critique de la prophétie de Michée.

Nécrologie. — L'éthnographie et la science des religions ont fait une perte très sensible en la personne de M. H.-A. Wilken, professeur d'éthnologie à l'Université de Leyde, décédé en cette ville à la fin du mois d'août. Notamment, avant la haute estime que nous professons pour les travaux de M. Wilken. Les *Chroniques* publiées dans cette Revue pendant les dernières années renferment

de nombreuses notions sur les mœurs, les coutumes, les usages des populations indiennes, mais religieuses, malheureusement, dans une langue dont l'usage n'est pas général, et isolées, pour la plupart, dans une revue qui n'est répandue que dans un milieu technique fort restreint, les « *Bydragen tot het kennelijk instellings van de Indisch-Nederlandsche Volkskunde* ». C'est que M. Wilken n'était pas seulement l'homme qui comprenait le mieux les indigènes des colonies hollandaises, si curieux à étudier à cause des survivances de la civilisation primitive et des restes d'influences ethnographiques ou religieuses qui ont agi sur elles; il était, en outre, un maître de principes, de rigueur, d'information abondante, de bonne méthode, dans un domaine où la méthode fait souvent défaut. Le seul défaut qui lui échappât, c'était le style et voilà pourquoi, même dans son propre pays, il n'était apprécié à sa juste valeur que par la minorité scientifique.

M. D. A. Wilken, né en 1847 dans le Minstree, fils d'un instituteur missionnaire, a fait sa carrière dans les Indes hollandaises comme fonctionnaire du gouvernement colonial. C'est là qu'il a vécu dans l'intimité des indigènes, dont il connaissait les dialectes, parlait à leurs familles, gagnait leurs sympathies, dénotant les faiblesses d'extrêmes qu'ils lui confiaient sans réserve parce qu'ils reconnaissaient l'intérêt sincère qu'il y portait. Travaillant surtout, des études de droit et d'économie faites à l'université de Leyde pendant un stage de deux années, avaient complété sa formation scientifique. Aussi lorsque le professeur Yers fut atteint par la fièvre d'âge en 1885, M. Wilken fut-il choisi pour lui succéder, bien qu'en 1884, l'université de Leyde lui avait décerné le titre de docteur honoris causa. Elle l'Académie des sciences de Hollande l'admettait au nombre de ses membres. Mais on savait bien que par un travail disproportionné à ses forces. Il est mort avant d'avoir achevé ses travaux, avant d'avoir écrit le livre d'ensemble sur les populations de l'archipel indien, que lui seul pouvait écrire.

Comme les nombreuses œuvres de M. Wilken sont peu accessibles, nous en donnons la liste abrégée d'après un article bibliographique de M. Pigeat, directeur du Musée d'ethnographie à Amsterdam : *Contributions à la connaissance des Alfours de l'île de Burau* (1875); *De Volksstelling der eeren chez les Alfours du Minakuan*; *De la propriété coloniale dans le Minakuan*; *De l'attribution des noms propres chez les Alfours*; *Des formes primitives du mariage et de l'origine de la famille* (1887); *semblés en* (1888); *De droit matrimonial et de succession chez les peuples de l'archipel indien* (pour tant un complément relatif au sud de Sumatra); *De droit pénal chez les peuples de race malaise*; *L'animisme chez les peuples de l'archipel indien* (1888) dans le « *Indische Gids* », le plus important travail de M. Wilken sur l'histoire religieuse; *Le matérialisme chez les anciens Arabes à propos du Traité du professeur de Goeje*; *L'histoire de l'étude de l'éthnologie pour la science du droit comparé* (jeune inaugurale de son cours à l'université de Leyde); *La civilisation chez les peuples de l'archipel indien*;

Cérémonies de mariage aux fiançailles et aux nocesses chez les peuples, etc. ; L'usage de compter par unités chez les peuples de race autochthone ; De la signification des emblèmes idéologiques chez les peuples de l'archipel indien ; Les Foyers de la balle du Pérou ; Du sacrifice de la jeunesse et de quelques autres pratiques de l'Inde chez les peuples, etc. (dans le « *Revue coloniale internationale* », en allemand) ; Les nations orientales et occidentales du droit ; Le mariage à Samara ; La constitution des droits ; Le droit hypothécaire chez les peuples, etc. ; Les coutumes chez, etc. ; Le droit dans les croyances populaires des Malais-Polynésiens ; Le régime de Samara ; L'origine des sacrifices (contre Robertson Smith).

Combien il serait désirable qu'un jour ou un autre de M. Wilken traduisit en français, en allemand ou en anglais et réunit en volumes ses nombreux articles qui, dans l'état actuel, risquent d'être peu lus, et qui sont à la disposition de tous les hommes instruits de documents et de renseignements ! Ce serait le plus bel hommage à rendre au défunt.

Nous apprenons trop tard, pour pouvoir lui rendre l'hommage qui lui est dû, la mort de M. Knaen. La prochaine livraison contiendra une notice nécrologique consacrée à ce savant du plus grand mérite.

INDES ANGLAISES

L'émulation a été une portée énorme en la personne du Dr. Agastha Lala Mitra, décédé à l'âge de cinquante-sept ans, à Calcutta, l'un des derniers jours de mois de juillet. L'ancien bibliothécaire de l'Agastha Lala Mitra est notamment l'un de ceux de la Société asiatique de Calcutta, dont il devint le bibliothécaire en 1865. Le *Journal* et les *Proceedings* de la Société contiennent depuis cette époque un très grand nombre de notices ou de notices courtes de lui et qui témoignent de sa haute culture scientifique. Dans la *Bibliothèque Indica* il a publié, entre autres livres : *Chakravya Bhawan* du Rig-Veda ; le *Pratishakya* du Yajur Veda avec une traduction ; les *Yoga Sutra* de Patanjali avec une notice et traduction anglaise ; les *Upanishads* d'Agastya et de Vya, etc. Parmi ses ouvrages publiés en volume, il faut surtout citer ses *Antiquities of Orissa*, en deux volumes, une notice sur les temples de Chakravya-Mitra, notice : *South Gaya*, une « Notice sur les monastères bouddhistes » et une notice sur la Littérature bouddhiste du Népal.

— *The Spirit of India*, sous un titre en latinisation anglaise, disciple de Mohanand, a publié récemment un ouvrage très intéressant l'éditeur Allen, à Londres. Il s'agit de résumer ses connaissances et ses idées avec la civilisation moderne, en montrant que l'hindouisme n'est pas du tout ce qu'on veut le peindre et que les adversaires comme les adversaires de cette religion l'ont trop souvent mal compris. La publication de M. R. Agastya est une contribution à la connaissance scientifique de l'hindouisme que le symptôme d'une disposition, malheureusement rare chez les auteurs hindous et dans l'œuvre hindoue de l'hindouisme aux Indes et ailleurs rendait le vœu d'être.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 31 juillet et du 7 août* : M. Mommsen expose les diverses méthodes suivies jusqu'ici pour le déchiffrement des inscriptions hittites et fait connaître celle qu'il pratique lui-même. Il fait partir de l'inscription lointaine de Tarkondamoon. Il a dressé ensuite, conformément à un principe d'Auguste Barraud, la liste générale des signes de l'écriture hittite. Cette liste comprend 148 caractères au moins. M. Mommsen estime pouvoir fixer la valeur de plusieurs de ces caractères d'après la position qu'ils occupent dans les textes. Telle est la méthode appliquée par lui au déchiffrement de la belle inscription découverte en Asie Mineure par MM. Hamman et Hogarth, dans les défilés du Balgès-Maden. Après l'énumération des titres d'un prince, encore inconnu, elle contient une invocation aux divinités protectrices de son royaume et se termine par une glorification de ces mêmes divinités. Le corps même de l'inscription est encore incompréhensible.

M. Le Blout décrit une grosse pièce d'argent conservée à la Bibliothèque nationale, du temps de Charles VII. Elle porte les noms des trois rois magas et le mot cabalistique, déjà signalé ailleurs, *Ausséapée*. C'est sans doute un talisman.

M. Henry entretient l'Académie de la figurine en terre cuite, recueillie en 1815, à Athènes, par l'architecte Auguste Tietze et remise dans le pays de la danseuse volée. M. Cavailès en avait hérité; il vient de la donner au Musée de Louvre. M. Henry rappelle que dans la sculpture grecque les danseuses volées figurent le plus souvent la danse nocturne des nymphes des sources ou celle des Bacchantes, des Menades, telle que la représentant les femmes d'Athènes dans les chœurs sacrés. La célèbre figurine, dont tout le monde connaît les reproductions, a été découverte par Tietze auprès de l'Acropole. Sur un fragment découvert en avant des Propylées on voit un type de danseuse tout pareil pour de vant le dieu Pan. La figurine du Louvre doit donc avoir été un ex-voto offert à l'un des sanctuaires ruaiques situés dans les environs autour de l'Acropole.

1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

M. Soudreau Brion a lu une inscription grecque, copiée par un antiquaire de Smyrne et provenant d'une grotte consacrée aux Nélades. C'est un poème où la *Schylle* raconte son histoire : elle est née à Erythrée, d'un *Nélade* et d'une certaine *Theodora* ; pendant tout son existence elle a parcouru la terre, elle se repose des fois auprès de la pierre où elle a rendu ses oracles, jouissant de la fraîcheur des eaux et se hâtant de voir prochainement la réalisation d'une de ses prophéties, annonçant l'arrivée d'un nouvel Erythros qui ramènerait la prospérité dans sa chère Erythrée. M. Brion suppose que le personnage ainsi désigné doit être un empereur romain, peut-être Lucius Verus. Le but de l'inscription est de corroborer les droits d'Erythrée comme lieu de naissance de la Sibylle, droits qui lui étaient disputés par Marmara.

— Séance du 14 août : M. Monod continue la lecture de ses mémoires sur les inscriptions titulaires. Il est parvenu à identifier les noms de trois dieux : *Tarhu*, *Sanda* et *Kamos* et à dégager l'idéogramme du dieu Soleil, représenté sous forme symbolique. Il a été moins heureux dans le déchiffrement des noms de déesses : il propose d'interpréter le symbole du foin d'entre elles par le nom *Asharati*, ou même l'*Ashar* syrienne ou la *Cybele* de l'Asie Mineure.

— Séance du 11 septembre : M. Le Blant signale une inscription latine trouvée à Coligny, près de Narbonne, et conservée dans le musée de cette ville ; on y relève une liste de noms de martyrs chrétiens. L'inscription paraît dater du 4^e siècle.

— Séance du 18 septembre : Dans une étude sur le serment *gastol*, M. d'Arbois de Jubainville reproduit une formule qu'il a trouvée dans un texte irlandais du 12^e siècle. C'est le serment prononcé dans une circonstance solennelle par le roi Concomhar ou Concor et dont les éléments essentiels étaient déjà connus des Grecs au 1^{er} siècle, ainsi qu'il résulte de l'*» Ritique à Anomaque »* (III, 2) et d'une citation faite par Strabon. En voici le tenor : « Le ciel est au nous, la terre au-dessous de nous, l'océan autour de nous, tout au cercle. Si le ciel ne tombe pas, jetaut de nos hautes fortresses une plume d'étalier, sur la face de la terre ; si une meroune aérienne ne frise pas la terre elle-même ; si l'océan aux salitudes blanches ne s'élève pas sur le front chassé des rivières vivants, moi, par la violence dans la guerre, les combats et les batailles, je ramènerai à l'étalier et au bercail les vaches, et au logis les femmes enlevées par l'ennemi. »

— Séance du 15 octobre : M. Fabia Dackens maintient contre M. Mommsen l'exactitude du renseignement qui mentionne au commencement de l'ère chrétienne des querelles entre quelques gallo-romains, en 400, et se refuse à admettre que les empereurs aient confondu l'art avec l'agriculture. A cette époque les évêques des Gaules remontrant une grande autorité à l'évêque de Milan et ne pouvant par se formaliser de ne qu'un évêque occupé par les évêques s'occupât de leurs affaires.

— Séance du 10 octobre : M. Schumacher présente un fragment du pied de gauche du saint Akindynos, martyr à Nicomédie sous Dioclétien. Cette relique,

ment d'une plaque d'argent qui en indiqua l'origine, fut transportée de l'église des Saints-Comm-et-Denis, de Constantinople, à l'abbaye de Fleury, dans la Loire, après le pillage de la sainte hypocauste par les ennemis en 1204. Perdue en 1794, elle a été retrouvée récemment par M. l'abbé l'abbé d'Orléans dans ses archives.

M. Aristide Marie montre que les noms des mois chez les Malgaches des provinces sont entièrement indépendants des noms d'origine arabe employés par les Indes. Ils proviennent de l'union silencieuse indigène qui était analogue à celui des espèces javanaises. Cette découverte confirme la commission à laquelle la commission du langage malgache avec le Javanais et les dialectes malais avaient déjà confié l'histoire, avant que l'expédition malgache à Madagascar ait été envoyée à l'expédition de l'expédition à Java.

— Séance du 15 novembre. — Deuxième séance annuelle dans laquelle M. H. Le Gaulle a lu son mémoire sur l'ancienne érudition à des moyens connus de l'histoire la lecture (environ quatre cents de la séance de 20 pages). — Les vers illustrés de nos ouvrages d'histoire religieuse sont maintenant plus nombreux que jamais.

— Séance du 22 novembre. M. Maspéro présente, au nom d'un membre de la Mission archéologique française du Caire, M. Hippolyte Roussier, architecte, une suite de dessins et croquis qui reproduisent l'architecture et les peintures d'un tombeau thébain de la XVIII^e dynastie, le tombeau d'Ama, grand dignitaire des rois Thoutmose I^{er}, Thoutmose II, de la reine Hatshepsout et de son second Thoutmose III. Ce tombeau est un chef-d'œuvre de l'architecture égyptienne, un modèle de la sculpture des statues particulières égyptiennes au début des grandes dynasties thébaines. Il se compose de quatre piliers, surmontés par la statue, d'un lion du mort pourvu d'un corps quand il lui plaisait la ville de son corps sans tête. Outre la chambre funéraire, il contenait une galerie de statues du mort et de sa famille, et des peintures d'un pharaon d'élite, d'une couleur vive et pure, où se voit des scènes de pêche, de chasse et d'agriculture, le jardin du mort, avec ses plantes rares et ses lacs d'eau vive, de longues processions de serviteurs apportant des offrandes et accomplissant des sacrifices. Le tombeau était la maison du mort, où son âme vivait, d'où la mort n'était que des offrandes personnelles, ou qu'on y voyait point sur les murs avait pour objet de lui assurer à perpétuité la jouissance des biens nécessaires à la vie. En regardant ses murs la figure des pains, de la viande et des liqueurs qu'il désirait, il s'en faisait le réel bénéficiaire, et l'âme des objets représentés avait une existence suffisante à son usage.

M. Roussier, ajoute M. Maspéro, a copié d'autres tombeaux de même époque que celui-ci, et l'espère, l'histoire de l'égypte à l'Académie Française. La publication des descriptions thébaines est une des tâches que j'ai imposées, avec l'appui de M. Charrier, à l'activité des membres de notre Mission française. Nous avons déjà livré au public celles que M. Virey avait copées : outre

M. Bressan, MM. Bourin, Jéonille, Améon, et moi-même avons travaillé et travaillé encore à cette œuvre, l'espérant qu'une centaine d'années auront passées pour éprouver la météorologie italienne. C'est sans préjudice de l'importance générale des monuments que nous avons entrepris. L'effort de M. de Bonisconi n'a pas été vain, ainsi que le Mithras-Habon de M. Bonisconi et le Lauro de M. Goyat. MM. Bonisconi et Baillet ont repris en entier le temple de Philon, et on n'est pas tenté, malheureusement nous les pouvons publier aussi vite que nous espérons, et il faudra des années avant que nous puissions donner au public tout ce que les membres de la Mission ont recueilli au cours de leurs laborieuses campagnes. (Extrait de la « Revue italique ».)

— *Somma da à dicembre*: M. Gelfing écrit de Rome que l'on a retiré du Tibre à l'endroit où se trouvait le pont construit de 364 à 367, sous Valentinien et Valens, un pilastre avec l'inscription: « *Venerata Augusta aemulæ decoravit macturam* ». Les fragments de la statue de la Vierge qui reposait sur ce pilastre ont été retrouvés également dans le Tibre. — Au Forum de à travers un sige avec une inscription gravée par décret du peuple et l'annonce d'une prêtresse qui s'est consacrée à la déesse: « *Julia legum chorone datus* ». — Enfin M. Gelfing annonce que le sénateur de M. Mommsen sur les deux inscriptions relatives au pont Scabellum, récemment découvertes, a paru dans le troisième fascicule des « *Monumenti Inedita* » publiés par l'Académie des Lincei.

M. Myllesop, malin et pressant l'inscription éolienne de Bassoulon au Darin d'elles avait rebâti les déesses religieuses (Agonisti) demandés par les images et la prière d'Héraclès au son d'un instrument d'elles que le culte pur se comportait pas de l'impie. L'artefact à montrer d'abord que le culte du son d'un instrument d'elles était aussi une chose, par conséquent des monuments religieux. Il s'agit sur des textes romains de l'Académie, sur les monuments éolienne, sur deux passages très vus de Strabon et de Pausanias et sur la tradition et le plan du d'après — les legs — des d'elles. D'autre part, il rappelle le culte des not et les d'elles qu'il a été de se dévouer au mot «*son*» employé par Héraclès, et il montre qu'il s'agit d'une même note d'antique entre le culte du temple grec caractérisé par le d'elles de la statue, les d'elles à d'elles, les immolationes éolienne, la publication des monuments et le d'elles de la statue, d'elles d'elles aux d'elles les plus purs, où on se trouve pas d'antel de d'elles et dans le d'elles de laquelle on ne peut même imaginer des d'elles.

II. Revue historique. — *Septembre-octobre*: P. Bressan. La légende des Pygmées et les mines de l'Afrique équatoriale. — G. Bonit-Matry. Le testament de Héraclès de Prusse, d'elles du Forum (suite et fin).

III. Journal asiatique. — *Septembre-octobre*: Héraclès Bonit, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edessa (la suite au 2^e livr., voir plus haut notre Chronique). — J. Baillet. La correspondance d'Antiochus III et d'Antiochus IV (suite).

IV. Mélanges. — *Septembre-octobre*: H. Bonit. La pierre de serpent. —

I. Teutmann. La fascination. — **H. Gaidon.** Crayons et pastels des rhénans.

V. Revue chrétienne. — Août : **Thury.** Le premier évêque de la Gaule (voir n° suiv.). — **F. Proux.** La Eglise et la conversion de l'Édit de Nantes (voir ci-dessus).

VI. Revue philosophique. — Juillet : **Reymond.** Les sources de la philosophie de l'Inde.

VII. L'Anthropologie. — II, 4 : **Maisner.** Les fragments d'Horus. — **Vallet.** Rites et usages mystiques en Égypte.

VIII. Revue archéologique. — Septembre-octobre : **H. Leclerc.** Les multiplicités du culte de l'Amour et d'Aphrodite. — **Paul Girard.** Un merveilleux papyrus du Koubion. — **G. Bage.** Études sur les Mystères au moyen âge.

IX. Journal des Savants. — Septembre : **G. Paris.** L'Épino arctique en Italie. — Octobre : **Berthelmy Saint-Hilaire.** Les traites du Vinaya.

X. Revue des Études grecques. — N° 13 : **R. de Tschudi.** Les ruines romaines en Attique. — **Splendy Léon.** La Grèce et l'Italie d'après les documents antiques.

XI. Revue des traditions populaires. — Août : **E. Chastet.** Superstitions des Talens de l'Adelantien. — **Chambréux Moutier.** Superstitions du nord du pays de Gex. — **A. Hovelacque.** Les points des morts en Perse. — **R. Basset.** La chanson de Bruno. — Septembre : **R. Basset.** Les villes anglaises. — **H. Le Couquet.** Superstitions du cap Breton et la malchance (voir ci-dessus). — **F. Lecomte.** Superstitions de pêcheurs du Morbihan. — **L. Saint.** Saint Gualaire et le diable. — **P. Schöhl.** Traditions du Bas-Languedoc. — **J. de la Porterie.** La fontaine de Saint-Jean-Baptiste à Lussignol. — Octobre : **R. Basset.** La superstition par le sang (voir art. de M. Morel en ci-dessus). — **L. Pouchin.** Contes du Maine. — **L. Morel.** Contes populaires de l'Aunis. — **R. Basset.** — **Saints dans les légendes bretonnes.** — **G. de Lamoignon.** Les pleureuses et les lamentations. — **R. Basset.** Les oracles (voir ci-dessus). — **Novembre : P. Schöhl.** — **Superstitions provoquées par les inventions modernes.** — **A. Millon.** Le bon Dieu de Saint-Gouppes. — **F. Lecomte.** La légende du diable chez les Bretons du pays de Vannes. — **L. Morel.** Contes populaires bretons au xix^e siècle. — **P. Schöhl.** Sonts ou contes des traditions populaires. — **A. Hovelacque.** Les eaux fétides.

XII. Revue des Deux-Mondes. — 15 juillet : **A. Leroy-Beaulieu.** Physiologie et psychologie du lait. — **E. Schuré.** Les légendes de la Bretagne et le genre épique. — 1^{re} août : **F. Brantôme.** La philosophie de Bossuet. — 1^{re} octobre : **E. Gebhart.** L'Art d'être d'un maître de l'an 1000. Le théologien Henri Huber. — 1^{er} novembre : **Baron de la Gervière.** Les genres de vers (voir 1^{er} décembre).

XIII. Revue Blanche. — 22 août : **Ch. Langlois.** La science du moyen âge (après les précédents (voir le n° du 5 septembre)). — 12 septembre : **R. Verneux.**

Le monastère des moines d'Israel. — 31 octobre; Ch. Ephraïm. La vierge morte, légende hindouiste. — 24 novembre; E. Pélissier. Les Frères armés du Sahara. — 28 novembre; Louis Massignon. La civilisation antique.

XIV. Revue Critique. — III. 3; H. d'Arbois de Jubainville. Comment le druidisme a disparu. — *Whitley Stokes*. Vie de saint Fiacre de Fies (en anglais).

XV. Annales de l'Est. — Avril: Une épidémie de sorcellerie en Lorraine aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles. — Juillet: Ch. Pétit. Le duché mérovingien d'Alsace et la légende de saint Odile (suite).

XVI. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — Juin 1891: C. Badier. L'abbaye de Sainte-Trinité, près Soissons, au ^{xiii}^e siècle.

XVII. Annales du Mill. — Avril: E. Cabié. Sur trois chartes abbayeuses concernant les origines de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem. — Juillet: E. Courant. Troubles de mai 1382 à Toulouse.

XVIII. Révolution française. — 15 février: F. Aulard. Le culte de la Nation (voir les ^{li}^e suivantes). — 11 juillet: (la même). Le culte de l'Être suprême; le roman contre le culte de la Nation (voir les ^{li}^e suivantes).

XIX. Revue des Questions Historiques. — Octobre: F. de Roze. L'insurrex primitive d'Israel d'après les monuments égyptiens et libyques. — S. de Smet. L'organisation des églises chrétiennes au ^{xv}^e siècle (voir la livraison du 1^{er} octobre 1893). — Van den Ghyn. Saint Théodinus, évêque de Bâle en Palestine. — F. Cabrol. Les derniers travaux sur l'histoire des pérégrinations de l'Église.

XX. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — Mai-juin: R. de Prime. L'Université d'Albi. — X. Weyss. — L'Université de Jönköping. — A. Bédès. Histoire des églises du Béarn au ^{xviii}^e siècle. — L. Sautou. Histoire de Jönköping d'Albi, concernant la H. P. R. pour le Bourn. — Ch. Frossard. Le fin de l'ancien consistoire de Paris. — Juillet: Pannier. Salubrité française soumise aux conditions des réfugiés. — S. W. La Réforme et le clergé à Montpelier en 1562-1563. — Ch. Roud. Le temple d'Albi (voir le ^{li}^e suivant). — S. W. Autobiographie d'une victime de la Réformation, Jacques Cabrit (voir sept.). — Août: C. Ponce. Louis XIV et les réfugiés huguenots en Angleterre (voir sept.). — Septembre: F. Buisson et H. Buisson. L'église de Virey-le-François en août 1561. — Ch. Baudier. Les cinq dernières lettres de Paul Ravaud. — octobre. C. Ravaud. Les Sirven en Suisse. — Q. Douen. La Bible française avant Lefèvre d'Étaples.

XXI. Revue des Études juives. — Août-juin: Zelig Kahn et J. Loeb. M. Joseph Dorenbourg. — J. Halpern. Références bibliques: XXIV. Abé, la dague et les Nuzulides. — J. Dorenbourg. Glaces d'Abou Zaidiya ben Haim au Hale (suite). — A. Eschut. Mélanges bibliques et manuscrites. — A. Dorenbourg. Un chapitre inédit de Sabbath Demanda. — W. Bacher. L'usage biblique dans le Zohar (No). — J. Loeb. Le Zohar de la légende (suite). —

M. Schermer, *Le Kitab al-Mundakir ou le Mundakir de Moïse b. Ezz et ses successeurs*. — L. Bellot, *Deux versions peu connues du Pentateuque*. — S. Kaba, *Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge*.

XXII. Sciences catholiques. — 1931, p. 893 : C. de Harven, *La papauté et les papes infâmes*. — p. 905 : Roussier, *Le premier empire romain*. — p. 950 : P. Fassin, *Remarques sur les dogmes de l'âge et de l'auteur du Symbole de saint Athanasius*. — p. 976 : A. Delattre, *Le plan de la Genèse et les générations du ciel et de la terre*. — p. 991 : F. Gaudet, *Yersichon selon M. Constantin*. — p. 1002 : A. Roussel, *Le Dieu suprême d'après le Bhagavata Purana*.

XXIII. Revue des Religions. — III, 4 : de Breglio, *La loi de l'unité de spiritualité en Israël*. — P. Bellot, *La question des mythes*.

XXIV. Université catholique. — VII, p. 441 : Jansquier, *La Bible*.

XXV. La Vie chrétienne. — Août : E. Hostet, *De l'idée du vie à venir dans le milieu sémitique, d'où et quand cette notion s'est formée*.

XXVI. Revue du Christianisme pratique. — Septembre : Ch. Bide, *Les idées doctrinales de Tolstoaï*. — Ch. Corvion, *Le programme social de l'Eglise évangélique en Allemagne*.

XXVII. Nouvelle Revue de théologie de Montebau. — I, 1 : G. Washington, *L'athéisme en France à la dix-huitième siècle*. — 5* 2 : E. Sépère, *Desiderata du principe d'unité dans les divinités épiques*.

XXVIII. Revue de théologie et de philosophie. — T. XXV (1931) : H. Lombrès, *Culte d'Aspersion commentaire sur le « De Clementia » de Sévère*. — H. Reis, *Alexandre le Grand et les Juifs en Palestine (2^e art.)*. — H. Lombrès, *Les protestants de France en 1930*. — A. Courton et S. Berger, *La lettre pontificale apostrophe de saint Paul et des Corinthiens*. — E. de Faye, *La théologie paulinienne et la théologie juive*.

XXIX. Muséon. — Août : A. Roussel, *Etude sur le Mundakir (voir novembre)*. — A. van Houten, *Temple et le second temple (voir novembre)*. — November : Les religions de la Chine. — T. de Lamoignon, *Sur deux idées communes au Chao antérieur*. — E. Wilhelm, *L'expulsion de Niaux et des Assyriens contre un roi de la Bactrie*.

XXX. Academy. — 1^{re} série : *Hitler discovered in Asia Minor*. — H. Walter, *The temple of Luxor*. — 15 août : G. Orson, *Did English Plumes Kill carry into captivity the Inauguration robes*. — G. Badier, *The new Sanskrit Ms. from Mingai (voir l'art. de M. H. Montet dans la Rev. de 28 août)*. — 5 septembre : Th. Pinches, *The discoveries of the American expedition to Babylonia*. — J. S. O. Ganes-Bonnet, *Influence on the evolution of ancient India (à propos d'un important mémoire publié par M. Vincent A. Smith dans la « Journal de la Société asiatique de Bengale »)*. — 12 septembre : H. J. Aiken, *The first introduction of Buddhism into China (cf. M. Terrien de Lacouperie, le 2 octobre)*. — A. Ayer, *The Hekla on the Egyptian monuments (ce sont bien des Hekla)*. — 3 octobre : E. Tyler, *The history of human marriage (à propos de*

Ouvrage de M. E. Wistemanli. — 3 : *Sages*, The Amurites and Hebrews in early assyrian inscriptions. — 16 octobre : *L. Jurgens*, The Gupta-Vakata era. — 17 novembre : *A. Soper*, A new inscription of the Chaldean exile (à propos de l'a. inscrite « de M. Jergman »). — 18 : *H. G. Tomkins*, The Amurites and Hebrews in early assyrian inscriptions. — 31 octobre : *A. H. Zimm*, The Mithraeum à propos de l'ouvrage de M. Cochrington. — 14 novembre : *L. Fourn*, A correction (M. Fourn a ajouté à son plan, *Hist. Nat.*, XVI, 259 pour établir que les druides comparent le roi au soleil (144); voir un article de M. Martin dans notre prochain livraison). — 15 : *J. Allen*, The introduction of Buddhism into China (réponse à l'art. de M. Terrien de Lacouperie du 8 oct.; voir le 12 sept.). — 16 : Allen suppose l'authenticité des anciens auteurs classiques chinois). — 21 novembre : *A. Soper*, Recent discoveries in the Egyptian Delta.

XXXI. Athenaeum. — 1^{re} août : *Sp. Leake*, Notes from Athens. — 15 août : *W. Ramsay*, Notes from Asia Minor (voir les 2^{es} suiv.; lettres annonçant d'importantes résultats de l'exploration de M. R.). — 12 septembre : *Hegarth et Myers*, Excursions in Asia Minor (voir les 2^{es} suiv.). — 3 octobre : *Chaumont*, The Book of Smilbon. — *F. Halbherr*, Greek christian inscriptions in the Cyclades and in Crete. — 10 octobre : The international anti-jew congress. — 14 novembre : *Lanciani*, Notes from Rome. — Notes from Egypt. — 23 novembre : *Symonds* in christian art à propos de l'ouvrage de M. E. Hume, *pantheon de la sculpture*).

XXXII. New Review. — Octobre : *Little*, The Buddhist gospel.

XXXIII. Contemporary Review. — Août : *Mrs Mullin*, The story of an Indian child-wife. — *W. Hall*, St Paul and the Roman law. — Septembre : *E. Scherer*, The South gospel. — Octobre : *Sunday*, Dr Schlier on the fourth gospel (voir en novembre l'art. de M. Papiou).

XXXIV. Expository Times. — Octobre : *Nesbitt*, Israel as a church nation. — *Soper*, Biblical archaeology and the higher criticism. — *Driver*, Christ's appeal in the Old Testament. — *Asia Minor*, Popular books among the Jews in the time of our Lord.

XXXV. Nineteenth century. — Août : *Nyder*, On some ecclesiastical miracles. — Octobre : *Agnes Lambert*, The private life of St Thomas More. — *Hops*, Widen horne. — *Glendon*, Ancient beliefs in a future state. — Novembre : *James May*, The christian hell. — *Peyton Jones*, The psychological society's grounds.

XXXVI. Jewish quarterly Review. — IV, 1 : *H. Givati*, Jewish exiles and exiles. — *H. Kaufmann*, The paper book according to the ritual of England before 1290. — *T. Cheyne*, Critical problems of the second part of Jewish n.

XXXVII. Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain. — *Isidore Glendon*, Serpent worship in India. — *Fincher*, A new version of the ossification story. — *Bussell*, The sons of the Danitids. — *Chalmers*, The paradise of Barben and Joseph. — *Strong*, Two edicts of Assurbanipal.

XXXVIII. Journal of the anthropological Institute of Great Bri-

Stengel. Die Opfer der Flugschiller. — **Panf.** Zur Erklärung der beiden Apostelen des Justinus Martyr.

LIII. Philologus. — **XXII.** 4: **Baumack.** Inschriften aus dem kretischen Anklaptein. — **Preysler.** Zu Hesiod's Theogonie (823-835). — **Becher.** Zu den Hymnen magis. — **Wassig.** Die Wiener Hs. der orphischen Argonautika. — **Grupp.** Noch einmal Basil Zepher.

LIV. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. — **V.** 2: **Nickel.** Kritische Bearbeitung der Prosaerzählungen. — **Hölzer.** The new sunskr. text from Mangel. — **Leumann.** Die Legende von Citta und Sandakita.

LV. Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde. — **I.** 3: **Radiger.** Die Sage von Himmerich und Schwanhild. — **Häfer.** Die Kalmückstagen als Kriechthierparade beim hebräischen Volk. — **Ammann.** Volkssagen aus dem Nöhrerwald (nord). — **Von Emperle.** Sagen und Melodien aus einer Waidhauer Handschrift des 15. Jhs.

LVI. Jahrb. f. protestantische Theologie. — **LVII.** 2: **Tüfen.** Der Verfasser d. De trinitate secundum LVI — und die evangelischen Katholiken. — **Ginsburger.** Die Antropomorphismen in den Theogonien (Hs.). — **Lipson.** Zu den Akten des Paulus. — **Panf.** Ein Stück Verwünschungsbuch aus dem Wälschen Alterthum.

LVII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — **III.** 2 u. 4: **Koch.** Das sogenannte Eodt von Meland. — **Beyer.** Die Anklaptein. — **Leipzig.** Antonius von Padua (viele). — **Schäfer.** Cister Hane Brock. — **Forster.** Weiß als Biedererzähler.

LVIII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — **XXIV.** 4: **Hilgenfeld.** Friedländer und seine unentdeckten Schriften. — **Frank.** Die Lippowitzer. — **Wissling.** Das Johannesangelium und die Synopsis. — **N° 2:** **Bruch.** Die Lebenszeit Christi im Zusammenhang des Hypothese. — **Wassig.** Zu der schenkeologischen Predigt Pseudo-Epiphanius. — **Von Meffag.** Die Hecataea in Ungarn. — **Tallie.** Thomas von Aquino der Letzte Mithras Secret.

LIX. Theologische Quartalschrift. — **1881.** n° 2: **Bach.** Zu Nikolaus von Cusa Aufsätzen auf dem Basler Concil.

IX. Katholik. — **Adler.** Die verpönte Denkweise der heiligen Concilien der Cardinale (1735). — **Adler.** Hinführung und Clemens Wenckheim. — **Baumgarten.** Patriarchate und Hosen in der katholischen Kirche. — **Pandur.** Martin Bulser und die Gewissensurtheile. — **Adler.** Von Thomassin. Die Gräzikenne Louis de Thomassin und seine Werke (vor edieren). — **Brückner.** Die Briefsammlung des heiligen Basilius und Kirchenlehrers Alphons Maria von Ligorio (vor n° 1897). — **Redy.** Unbekannte Geschichte der h. Elisabeth (vor n° 1897). — **September:** **Adler.** Die westfälische Apologie des Attentats von Athen an den Kaiser Attius. — **October:** **Baumgarten.** Zur Geschichte des Breviers. — **Pandur.** Die Katholiken Nerven von Brezelsburg.

LXI. Archiv f. slavische Philologie. — *XIV.* 1: *Enlucinski*, Beschreibung des Oresters in einer Aufzeichnung von dem Ende des 17^{ten} Jhr. — *Nordsky*, Die Blatitine bei den stämmatischen Slaven. — *Engel*, Eine slavische Version der Lammung. — *Jeps* et *Köhler*, Eine Notiz aus dem russischen Festung. — *Mücke*, Ein Beitrag zur Kenntnis slavischer Heiligen bei den Russen.

LXII. Ausland. — N° 23: *Oskar-Johann*, Ueber die Bild und Kunst (siehe: von der 1^{ten} zur 2^{ten}) = N° 22: *Schub*, Naturgeschichte bei den Tennen. — N° 24: *Wilmanns*, Totenwache in spanischen Amerika. — N° 25: *Köhler*, Beiträge zur Lehre von Ammoniten. — N° 26: *Reiser*, Religion und Cultus der alten Mexikaner (siehe: von der 1^{ten} zur 2^{ten}). — N° 27: *Mack*, Heilige Felsen und Felsen bei den Völkern des Camero. — N° 28: *Gungl*, Volksglaube und Wahnsinn in der Westküste Indiens.

LXIII. Globus. — N° 4: *Günther*, Oregonische Märchen. — N° 5: *Der Sternschnur* bei den Finen. — N° 10: *Der Eichenbaum* der Malayopolynesier. — N° 11: *Die vorhistorischen Stämme* (siehe: N° 10). — *Jacobson*, Neue von amerikanischen Totenwache. — N° 17: *Günther*, Ueber Tagewächter bei den Mohammedanern. — N° 18: *Seidel*, Indische Volksmärchen. — *Mohr*, Märchen im norddeutschen Indien. — N° 19: *Günther*, Zur Kenntnis der europäischen Annahmen des Bataks (siehe: N° 18). — *Seidel*, Indische Volksmärchen.

LXIV. Zeitschrift für Volkskunde. — N° 10: *Krohn*, Die Keltik von archaischen Standpunkt betrachtet (siehe: N° 11 et 12). — *Schöner*, Neues von demselben von Steiermark (siehe: N° 11). — *Brück*, Volkskundeleistungen aus Ostpreussen. — *Wieser*, Der Schwertklee von Auen bei Hagen. — *Pöschel*, Ein neue norddeutsche Frühlingsfeier (siehe: N° 12). — *Schöner*, Die grosse wendische Hochzeit (siehe: N° 12). — *Krohn*, Polnische und deutsche Aberglaube aus der Provinz Posen (siehe: des trois derniers articles au n° 11).

LXV. Nuova Antologia. — *Julio*: *Barnabini*, Italia mistica e Italia pagana.

LXVI. Bollettino d'archeologia cristiana. — S. V; I, 1: *Le notizie* di S. Sirocento sul cimelio di Priscilla. — *Enlucinski*, notizie cristiane attribuite al papa Liberio. — *Verelli*, scoperta sul cimelio gotteriano di Priscilla. — *Fronzoni*, del sarco Domiziano attribuito per ingegneria al martire Giovanni e Paolo. — *Lancini*, la laica con le lettere dei vescovi trovata in Geronzius. — *Scoperto* del busto completo degli anni del secondo Romano dell' a. 722 infatti in nome della laica cristiana. — *Monumenti cristiani* registrati in una allegria spigolosa nel secolo IV.

LXVII. Sindici e documenti di storia e diritto. — T. III: S. *Schöner*, Della giurisdizione ecclesiastica nell'area e dogmata. — J. *Cornu*, L'antichità patristica in Germania, De historia et iudiciis Sabaz et Manichaei.

LXVIII. Civiltà cattolica. — N° 583: *Conologia* (siehe: anche N° 11).

del due Tabla. — La distorsione del secolo passato (ante), sur les conditions naturelles. — N° 990 : Sistema fisico di S. Tommaso. — Degli Italiani e Rottoli e delle loro migrazioni.

LXIX. Revista de España. — Madrid : Rev. Religiosa del Perú.

LXX. Maemosyne. — XII. 4 : Van Herwerden, Ad exordia Sibyllina. — Vindob. De inaugurationibus Homines eximiarum et sacerdotum.

LXXI. Theologisch Tijdschrift. — September : H. Oost, Kritische aantekeningen op Job. 40-45. — A. Kamen, Voor en na de verlichting van het Christendom. — November : A. Bezuid. Omnia en de doopformule in het N. T.

BIBLIOGRAPHIE

ALPHABETIQUE

J. P. G. G. Die Symbolik der Rassen und ihrer Produkte in Sage, Tradition, Kultur, Kunst und Sitten der Völker. — Heidelberg, Winter, 5 m.

A. Lefèvre, La Religion. — Paris, Beaumont; in-18 de xii et 580 p.; 5 fr.

R. P. Weston, Essays in the history of religious thought in the West. — Londres, Macmillan.

H. L. Strack, Der Blutaberglaube bei Christen und Juden. — Munich, Beck, 1 m.

J. C. Burck, Sacralization of all nations. A dissertation upon the employment of sacramental remedial agents in religion, therapeutics, divination, witchcraft, love-rites, etc. — Washington, Lowdermilk; in-8 de x et 400 p.

M. Hirsens, Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft (mit Illustrationen). — Vienna, Hartleben; 50 pf. par livr.

G. von der Gabelentz, Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse. — Leipzig, Weigel; in-8 de xx et 502 p.; 1 k. m.

G. Stokes, Natural Theology (= Gifford Lectures) de 1894, à Hainburg. — Londres, Black; in-8 de 274 p.; 3 sh. 6.

Stabernell, Heidenkulte im Christenthum. — Hainburg, Siebert; in-8 de 102 p.; 2 m. 90.

F. Rump, Die Sprache karthager (Poenae, Phoeniz, Carthago). — Leyde, Donsburgh; in-8 de 117 p.; 1 k. 25.

C. P. Tiele, Geschiedenis van den godsdienst in de middeel tot op heden toe der Groot, I, 4. — Amsterdam, van Kampen; in-8 de vi et 24 p.; 2 k. 25.

W. Howells, Crimini and fiction. — Londres, Osgood; in-12 de 180 p.; 3 sh. 6.

T. Berry, Christianity and Buddhism, a comparison and a contrast (= Bonner lectures v., 1898-1899). — Londres, Christian Knowledge Soc.; in-12; 2 sh. 6.

W. Gess, Die Inspiration der Heiligen der Bibel. — Biele, Poeschl; in-8 de xx et 428 p.; 7 m.

CHRISTIANISME

F. Bournaud. Histoire de l'Art chrétien, des origines à nos jours. — Paris. Bloud et Barral; 2 vol. in-8; 8 fr.

H. Aus. The Lord's prayer in three hundred languages. — Londres; in-8 de 86 p.; 10 sh. 0.

F.-X. Faud. Histoire de l'Église, traduite de l'allemand par l'abbé Hammet, avec préface de l'abbé Duchesne. — Paris. Colin; 2 vol. in-18; 8 fr.

H. von Schöer. Handbuch des Kirchenrechts, II. 1. — Graz. Mayer, in-8 de x et 245 p., 5 m. 60.

Viguerien. Dictionnaire de la Bible, I. — Tours. Mame; in-8 à 2 col.; 319 p.

A. Lods. Histoire du Canon du Nouveau Testament. — Paris. Maisonneuve; 15 fr.

G. Saeffold. De hislorum sacrorum Vulgate editionis gratia. — Quodlibet. Vörsing; 7 m. 50.

F. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Kirchenlehren, II. — Fribourg. Mohr; in-8, p. 191 à 352; 3 m. 40.

W. Müller. Lehrbuch der Kirchengeschichte, II, 2. Das Mittelalter. — Fribourg. Mohr; in-8 de xx et p. 241 à 565; 6 m. 50.

J. et A. Theuer. Die Huldigung der gesungenen Kieselsteine bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen, 1^{re} livr. — Barmen. Klein; in-8 de 64 p.; 75 pf.

J. Marquet. Étude historique et critique sur la liturgie du onzième siècle dans l'Église catholique. — Montauban. Granel (tâtes); in-8 de 64 p.

F. Gieseler. Der Ursprung des römischen Kirchengesanges (Stude musicale). — Leipzig. Breitkopf; in-8 de 87 p.; 2 m. 80.

H. Meier. Geschichte der katholischen Kirche im Grossherzogthum Baden. — Fribourg. Herder; in-8 de xxii et 692 p.; 10 m.

H. Dehnen. Die russische Kirche. — Leipzig. Deutscher; in-8 de 84 p.; 2 m.

C. Le Contreux. Annales ordinis Cartusienensis, auct. primum a. m. m. c. lxxviii, t. VIII. — Neuville-sous-Montreuil. Dequât; in-4 à 2 col.; 330 p.

B. Le Vasseur. Epistolarum ordinis Cartusienensis. — Ibidem. 2 vol. in-4 à 2 col. de xxx, 606 et 502 p.

Cartulaire ou Histoire diplomatique de saint Dominique par les P. P. Dominicains; 1^{re} fasc. (introduction); 2^e fasc. Ant. de 1205 à 1215. — Paris. Picard; 2 fr. 50 par fasc.

B. Vernier. Histoire du patriarcat arménien catholique. — Lyon. Delhomme; in-8 de 347 p., III.

J. Polévert. Le témoignage des Pères. — Paris. Fischbacher; in-8; 10 fr.

W. Bousset, *Neuzeitliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehre Jesu und der Verkennnung nach den N. Testam. Quellen*, I. — Halle, Eiben; in-8 de viii et 410 p.; 8 m.

M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, pseudohistorische Christus (Studien)*. — Leipzig, Deichert; in-8 de 48 p.; III pl.

C. Weyl, *La sacra infanzia di N. S. Gesù Cristo secondo i testi greci*. — Simon, impr. de San-Bernardo; in-16 de 122 et 204 p.; 2 fr.

P. Collat, *La démonsologie de Jésus-Christ*. — Montauban, Granch (libr.) in-8 de 58 p.

E. Lohf, *Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament*. — Leyde, Brill; in-8 de viii et 194 p.; 2 m. 50.

O. Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments*. — Leyde, Brill; in-8 de viii et 219 p.; 2 m. 50.

V. Cappelletti, *Sulla persona del Gesù redarguito dall' apostolo Paolo in Antiochia*. — Milan, Arzuffelli; in-16 de 77 p.

H. Luthi et G. Dehnen, *Jesus Christus im Thalmud*. — Berlin, Reuther; in-8 de vi et 80-129 p.; 2 m. 40.

E. Campbell, *Critical studies in St Luke's gospel; its demology and chronology*. — London, Blackwood; 7 sh. 6.

E. Beane, *The gospel of spiritual insight (St John)*. — New-York, Wilbur Knicker; in-12 de xi et 305 p.

G. Metcalf, *Spiritual development of St Paul*. — New-York, Rensselaer; in-12 de xii et 324 p.; 1 fr. 75.

I. Freudt, *Die Unschtheit des Galaterbriefes, ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums*. — Halle, Kammerer; in-8 de 67 p.; 1 m. 50.

F. Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und ihren geschichtlichen Werth*. — Halle, Waisenhauss; in-8 de xi et 380 p.; 3 m.

A. Soverani, *Etude critique sur l'authenticité des Épîtres pastorales*. — Genève, Georg (libr.); in-8 de 74 p.

E. Jungius, *La doctrine des deux apôtres et ses enseignements*. — Paris, Lechevalier (libr.); in-8 de 279 p.

W. Wrede, *Untersuchungen zum I Clemensbriefe*. — Göttingen, Vandenhoeck; in-8 de ix et 112 p.; 2 m. 50.

F. Paul, *Die apostolischen Konstitutionen*. — Rottsburg, Bader; in-8 de xii et 374 p.; 6 m.

V. Augustin, *La Frage autour du sogenannte Apostelkatholikon*. — Münster (impr.); in-4 de 54 p.

F. Schurtz, *Altenburger Briefe pro Christianis, Gracia de resurrectione ex Actuum (a Texte a. Valer. — de von Gethard et Harms, IV, 2)*. — Leipzig, Hinrichs; in-8 de xxxii et 123 p.; 2 m. 60.

J. Zedler. Die Bestandtheile des Irenna. — Leipzig, Drelling; in-8 de in et 11 p.; 1 m. 20.

J. A. Ashmole. The Passion of St. Margaret newly edited from the MSS. — Cambridge, Univ. press (Contributions to biblical and patristic literature), n° 27, in-8 de 2 et 122 p.

E. Class. The Lord's prayer in the early Church (new collection, n° 2). — in-8 de 2 et 120 p.

H. Vossler. Pseudo S. Callistus Alexandrinus monita. — Erlangen, Baumgartl; in-4 de 25 p.; 1 m.

J. Wülpert. Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakomben der Basilica Petri und Marcellini, zum ersten Male herausgegeben und erläutert. — Freiburg, Herder; in-fol. de 24 et de 58 p., avec 9 pl.; 8 m.

F. Pisch. Constantia des Firmus als erster christlicher Kaiser. — Würzburg, Bucher; in-8 de 11 et 159 p.; 1 m. 60.

E. Vogt. Die Berichte des Epiphanius über die Ketzereyger und Gnostiker. — Leipzig, Bucher; in-8 de 24 et 251 p.; 8 m.

V. Ryssel. George des Arabischen's Gnostische und Heretische (trad. de l'étranger). — Leipzig, Bucher; in-8 de 22 et 210 p.; 7 m.

Saint Ephrem. Histoire complète de Joseph, poème en 13 livres (en syriaque). — Leipzig, Harrassowitz; in-8 de 21 et 200 p.; 10 m.

H. Frey. Die Geschichte des Mönchs Abdias und seines Jüngers Mä. (Jordak, seine syrischen et traductions allemandes). — Kiel, Hassel; in-8 de 53 et 104 p.; 6 m.

E. Soumer. Homélie de saint Grégoire de Nazianze sur les Manducates. — Paris, Hachette; in-12 de 24 p.; 25 cent.

M. Trappier. Das Pötharchat von Antiochien von seinem Entstehen bis zum Episcopat (111). — Mayence, Kinkmann; in-8 de 20 et 122 p.; 3 m.

M. Bousquet. Geschichte der christlichen lateinischen Poesie bis zur Mitte des viii. Jhr. — Stuttgart, Cotta; in-8 de 2 et 518 p.; 12 m.

E. Theissen. Vie de saint Jean Chrysostome. — Toulon, Lagarde; in-12 de 215 p.; 1 fr. 40.

E. Hilgert. Saint Chrysostome und Saint Augustin. — London, Fisher; in-8 de 168 p.; 3 sh. 6.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (édition de Vienne); Vol. XXI. Funt. Basilicae prout volumus pseudo-Basilianorum opera. Rurici episcopi, ed. A. J. Fugère (in-8 de 188 et 565 p.; 10 m.). — Vol. XXV. S. Augustini Augustini opera sacra VI, p. 1, ed. J. Zycha (187 p.; 10 m. 80).

E. Sachse. Die Gläubigen in ihrer kirchlichen und allgemeinmenschlichen Wirklichkeit bis zur Mitte des xi. Jhr. I. — Halle, Neumeier; in-8 de 200 et 309 p.; 10 m.

Bullarium vigenianum. Romanorum pontificum diplomata usque ad Sixtum

centum (1378), ed. G. Brown; fasc. 2. — La Haye, Nijhoff; in-4° de xv, 4 et 232 p.; 3 fl.

4. *Christl. Taggen, Anshori und die Historia peregrinorum. Drei kritische Untersuchungen zur Geschichte des Kontrages Friedrich I.* — Gießen, Töpel: in-8 de viii et 300 p.; 5 m.

J. *Domusfou, Histoire contemporaine de saint Bernard. Le politique d'un saint.* — Paris, Dentu; in-8 de xiv et 220 p.; 3 fr. 50.

Anna Bernardina. I. Sermons S. Bernardi (2 vol.). — II. *Handbuch des Ordensrechts der Cistercienserklöster der österreichisch-ungarischen Ordensprovinz* (2 vol.). — III. *Beiträge zur Geschichte der Cistercienserklöster*. — Vienna, Hölder (édition des archives cisterciennes de la province d'Autriche-Hongrie).

A. *Drew, The history of Saint Dunstan, founder of the Friars preachers.* — Londres, Longmans; in-8; 15 sh.

4. *Grail, Roland's successor Palatine Alexander III. Sentenzen.* — Fribourg, Herder; in-8 de xix et 222 p.; 9 m.

J. *Guthmann, Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Literatur.* — Göttingen, Vandenhoeck; in-8 de v et 92 p.; 2 m. 40.

E. *Longton, Les registres de Nicolas IV, fasc. 5 et 6* (p. 545 à 816). — Paris, Thiess; in-4°; 10 fr. 20 par fasc.

Dugard, Étienne et Thomas. Les registres de Boniface VIII, 8^e fasc. — Paris, Thiess; 9 fr.

H. *Symonoff, Analekten zur Pabst- und Consilien-geschichte im xiv und xv Jahr.* — München, Franz.

A. *Guer, Cardinal Zaccaria (1393-1417), I.* — Münster, Thiesing; in-8 de xiv et 63 p.; 1 m.

Julius Zeller, Entretiens sur l'histoire du moyen âge, II. 2. — Paris, Delagrave; in-16; 2 fr.

L. *Whistrey, The story of the Institutio Christi.* — Londres, Stock; in-12 de 222 p.; 1 sh. 2.

L. *Bénard, De sancto illi de Institutione Christi disceptatio.* — Paris, Hachette (thèse); in-8 de xv et 127 p.

J. *Wygoll, De eucharistia tractatus major. Tractatus de eucharistia et poenitentia* (éd. originale par J. Loewy). — Tractatus de blasphemis (éd. originale par M. Deimling). — Londres, Trelow; 2 vol. de xxvii, 379 et xi, 295 p.

A. *Bruckner, Martin Rober, der slavische Reformator.* — Strassbourg, Heitz; in-8 de vi et 184 p.; 6 m.

L. *Amaldi, I riformatori nel secolo xvi.* — Milano, Bompiani; 2 vol. in-8 de 410 et 320 p.; 10 fr.

Pb. *Barnie van Sant-Aldegunde, Gedachten en kerstelijke geschriften.* ed. de M. J. J. van Toorenborghen, A. III. — La Haye, Nijhoff; in-8 de viii, 48 et 224 p.; 2 fl.

C. Robertson. *Georg Botz (Stanhope Essay for 1824)*. — Oxford. Blackwell 10-8 de 90 p.; 2 sh.

F. Rahlfs. *Luthers Stellung zur Philosophie (diss.)*. — Hadelstadt. Deitz; 10-8 de 97 p.; 4 m. 25.

O. Baum. *Luther und Rabalais in ihren pädagogischen Beziehungen (dissert.)*. — Langensalza; 10-8 de 44 p.

A. Jenkins. *Pre-tridentine doctrine: a review of the commentary on the scriptures of Thomas de Via (cardinal Cajetan)*. — London. Nall; 10-8; 5 sh.

J. Cohnat. *Opera*, vol. XLV, edit. Baum, Camille et Heest. — Brunswick. Schwesinger, 830 ad. 10-4; 12 m.

A. Firmin. *Studien über Johannes Kalvin, 3^e serie (1540-1542)*. — Amsterdam. van Kampen, 10-8 de xxviii et 184 p.; 2 fl. 25.

A. Gobat. *La République de Berne et la France pendant les guerres de religion*. — Paris. Godelge; 5 fr.

Th. Seitz. *Die splende der la intoleranz im xvi^e secolo, Michel de l'Hôpital, chancelier de France*. — Münster. Grunig (thèse); 10-8 de 64 p.

H. Luedke. *The lutheran movement in England during the reigns of Henry VIII and Edward VI and its literary monuments*. — Philadelphia. Frederick; 10-8 de xx et 376 p.

N. Paulus. *Der Augustinismus durch J. Hoffmeister. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit*. — Frumerg. Herder; 10-8 de xx et 454 p.; 4 m.

W. Franz-Albrecht. *Gedächtnis der evangelischen Gemeinden in Rauten mit besonderer Berücksichtigung des Deutschthums*. — Leipzig. Kessler; 10-8 de xii et 217 p.; 4 m.

J. Berthier. *Innocentius P. P. XI Epistola ad principes, I. (1675-1681)*. — Rom. Epilauer; 10-8 de xvi et 465 p.; 10 fr.

J. Pfundhauer. *Die Missionen der Jesuiten in Paraguay, II*. — Göttingen. Berthmann; 10-8 de 2-5 p.; 3 m. 65.

E. de Brégle. *La société de l'abbaye de Saint-Germain des Prés au xvi^e siècle. Bernard de Montaignon et les Bernardins (1715-1759)*. — Paris. Pion; 2 vol. de xii; 362 et 338 p.; 15 fr.

Wesley his own biographer. *Solutions from the journals of Wesley*. — London. Kelly; 10-4 de 640 p.; 7 sh. 6.

H. Serey. *Les premières missions évangéliques au pays-palest*. — Paris. Dictionnaire (thèse); 10-8 de 71 p.

A. Jean. *Les évêques et les archevêques en France (1682-1801)*. — Paris. Pion; 12 fr.

B. Goudou. *Les prédicateurs barbaques en Espagne au xvi^e siècle*. — Paris. Roux-Bey.

C. Rabaud. *Seven. Biographie sur l'avènement de la tolérance*. — Paris. Fischbacher; 10-12 de 218 p.

O. Pfeifferer. *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutsch-*

land mit KANT und in Grossbritannien seit 1835. — Fribourg: Mohr; in-8 de viii et 420 p.; 10 m.

— Die Haindliche Theologie kritisch-historisch. — Bernawich, Schwetachker; in-8 de viii et 120 p.; 4 m.

II. Van. Grenzen van Pijnverster en zijn tijd (1457-1876). II. — Dordrecht; Ravens; in-8 de viii et 347 p.; 6 fl. 50.

JUDEÏSME ET ISLAMIÈME

Ferdinand Montet. Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. — Paris, Fischbacher; in-8; 12 fr.

Al. Wapshaf. Les sources du Pentateuque. II. Le problème historique. — Paris, Fischbacher; in-8; 7 fr. 50.

Karlheinz Voss. Elemente d'orientalischen & Tassage des établissements d'instruction primaire et secondaire et de l'enseignement dans la famille. — Paris, Laroux; in-18 de vi et 246 p., avec cartes, cartonné; 2 fr.

C. H. Cornill. Einführung in das Alte Testament. — Fribourg, Mohr; in-8 de xii et 325 p.; 5 m.

A. Weil. Les cinq livres de Moïse, traduction avec commentaire. IV. Les Nombres. — Paris, Suralval; in-8 de xv et 241 p.; 5 fr.

A. H. Sayce. The roots of the Old Testament. — London, Tract Society; 3 sh.

E. R. Driver. An introduction to the literature of the Old Testament. — Edinburgh, Clark; in-8 de xxxv et 522 p.; 12 sh.

A. Kirilpouérick. The divine library at the Old Testament. — Londres, Macmillan; 2 sh.

K. Ledebur. La Bible, traduction nouvelle. 1. VII. Oeuvres morales et lyriques. — Paris, Lemerre; in-8 de xv et 503 p.; 7 fr. 50.

H. Peckham. The life and times of Joseph in the light of Egyptian lore. — Londres, Tract Society; 2 sh. 6.

H. Kibort. De prophetia van Micha. — Arnheim, van der Zande; in-8 de xvi et 168 p.; 1 fl. 50.

H. Bock. De Davidis Itinerariis regis, I. — Leipzig, Pock (Bischoff); in-8 de 80 p.; 2 m.

S. Lush. The law in the prophets. — Londres, Kegan; in-8 de 323 p.; 2 sh. 6.

F. Varnier. La ruine du Sinaï et l'arsenal de Salomon. — Montauban, Goulet (Jouss); in-8 de 76 p.

J. Faber d'Amstel. Le livre du prophète Daniel. II. 2. Traduction et commentaire. — Paris, Durin, p. 774 à 1400.

Th. Naudé. Les sacrifices hébraïques et l'expiation. — Louvain, Brédel; in-8 de 120 p.; 2 fr.

- P. Coudat, *Théorie de azeretate moudi, nouvelle édition avec suppléments*. — Berlin, Reimer; in-8 de ix-222 et 76 p.; 4 m.
- P. Wesslomi, *Neuentdeckte Fragmente Philon's*. — Berlin, Reimer; in-8 de xi et 152 p.; 5 m.
- J. Peter, *Le livre d'Hénoch, ses idées cosmologiques et ses eschatologies*. — Genève, Georg (Hesse); in-8 de 74 p.; 1 fr. 50.
- J. Zuttig, *Sinaïtische Inschriften*. — Berlin, Reimer; in-4 de xv et 92 p. (40 n. autographes), cartonné; 24 m.
- A. Kuhn, *Beiträge zur Geschichte der Seelischen vom Tode Antiochus VII Sidat's bis auf Antiochus XIII Anthon (129-64 av. J.-C.)*. — Leipzig, Fock; 1 m. 20.
- E. Mard, *Des Samaritanens Margali Erählung über den Tod Moses*. — Berlin, Engel; 1890.
- J. Wänter et A. Wänter, *Die jüdische Literatur von Abschluss des Kanons*. 1^{er} liv. — Tübingen, Mayer; 1 m. 50.
- A. Wänter, *Mittheilung über hebräische Erklärung der Psalmen, zum ersten Male von Deutsche abgefasst*; 1^{er} liv. — Tübingen, Mayer; 2 m.
- S. Zamborger, *Musik der Communale aus Tschad Kälän, zum ersten Male in arabischen Texte herausg.* — Frankfurt; Kaufmann; 2 m. 50.
- G. Frey, *Mores für Kopfe und am Buch von der Seele*. — Freiburg; Herder; in-8 de viii et 166 p.; 14 m.
- R. H. Müller, *Al-Hamidi's Geographie der arabischen Halbinsel*. — Leipzig, Bell; 7 vol.; 15 m.
- M. Lévy, *The Benartzi-MS. as regards its poetry, containing the histories of prophets, kings and saints, I, I (translation du poëme en anglais par E. Rehat-MS)*. — Londres, Royal Asiatic Society.
- S. Ameri Ali, *The Spirit of Islam*. — Londres, W. H. Allen.
- G. Ferriand, *Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores. I. Les Antis-islamites*. — Paris, Leroux; in-8 de 101 p.; 3 fr. 50 (L. IX des « Publications de l'Ecole des lettres d'Alger »).
- A. Meyer, *La propriété foncière chez les Musulmans d'Algérie*. — Paris, Leroux; in-8; 1 fr. 50.
- M. Goshmann, *Quellentexten zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den Juden, von den ältesten Zeiten bis auf Maimonides*. — Berlin, Hofmann; in-8 de xxix et 324 p.; 12 m.

RECHERCHES DE NOUVEAUX ARTICLES

- G. Neudung, *De sovitz Nagatidat*. — Göttingen, Tienemann; 1 m. 50.
- J. Lohmeyer, *Hiéroglyphisches Neuentdecktes, genealogisch und alphabetisch geordnet*, 2^{er} liv. — Leipzig, Hinrichs; 30 m.
- G. Soret, *Ums et Hada*. — Paris, Bouillon; in-8 de xv et 48 p.; 5 fr.

8. *Rehder*, *Chronique d'Orient. Documents sur les Juilles et Samaritains dans l'Orient hellénique de 1823 à 1899*. — Paris, Didot; in-8 de 900 p.; 15 fr.

A. *Bertrand*, *Nos origines*, 2^e éd., entièrement remaniée : I. Introduction. Archéologie celtique et gauloise, 10 fr.; — II. La Gaule avant les Gaulois d'après les monuments et les textes; 10 fr. — Paris, Leroux.

B. *L'Asie de Judas*, *Cours de littérature celtique*, T. V. L'Épopée celtique en Irlande. — Paris, Thorin; 1 vol. in-8; 8 fr.

2. *de Rougé*, *Géographie ancienne de la Basse Égypte*. — Paris, Rothschild; in-8; 15 fr.

8. *Grell*, *Insulles de la métropole de Valais*. — Paris, Thorin; in-4^e de 560 p. et XXIII pl.; 40 fr.

Corpus inscriptionum latinarum, Vol. III. Supplementum, fasc. 1; 28 m. — Vol. VIII. Supplementum, Pars 1; 55 m. — Berlin, Reimer.

A. *Dielerich*, *Abruzzen. Studien zur Religionsgeschichte des apenninischen Alterthums*. — Leipzig, Teubner; in-8 de vi et 254 p.; 4 m. 40.

W. *Jannemann*, *Die Kulte und Mythen Arkadiens. I. Die arkadische Kulte*. — Leipzig, Teubner; in-8 de vi et 268 p.; 4 m.

B. *Obermayer*, *Alabande u. die mutilatione delle Brunn*. — Götting, Dessel; in-8 de 125 p.

8. *Reichenberg*, *Der Entwicklung des metonymischen Gebrauchs von Götternamen in der griechischen Poesie bis zum Ende des alexandrinischen Zeitalters*. — Carlsruhe, Braun; 2 m. 40.

V. *Schultz*, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums. II. Die Ausgänge*. — Bonn, Costenoble; in-8 de vi et 392 p.; 9 m.

G. *Unterschied*, *H. Gering* et *E. May*, *Altindische Sprachlehre*, 1^{re} livr. — Halle, Niemeyer; 1 m. 60.

H. *Amr*, *Forum romanum et Aedes Vestae*. — Berne, Schind; 3 m.

A. *Göring*, *Index Homericus*. — Leipzig, Teubner; 16 m.

L. *Schneider*, *De senum Augustulorum numeris et conditione publica*. — Gießen (dissert.).

J. *La Roche*, *Commentar zu Homer's Odyssee*. — 1^{re} livr. — Leipzig, Freytag; 1 m.

RELIGION DE L'ASIE

W. *Woodville Rockhill*, *The land of the Lamas, notes of a journey through China, Mongolia and Tibet*. — Londres, Longmans.

A. *Hildebrandt*, *Vedische Mythologie. I. Sonne und verwandte Götter*. — Breslau, Kuhnert; in-8 de 2 et 147 p.; 24 m.

F. *Louvière*, *L'Inde avant le Bouddha (Bibliothèque des religions comparées)*. — Paris, Carré; 1 vol. in-48 de 328 p.; 1 fr.

H. *Engelmann*, *La vie d'Amos*. — Paris, Nouvelle Heros; 1 vol. in-18; 1 fr. 50.

7. *Strenghy*. L'Inde (traduction de M. Jules Harmand dans la « Bibliothèque générale de géographie »). — Paris: Société d'éditions scientifiques; 1 vol., in-8; 10 fr.

8. *Gaste*. Aniruddha's commentary and the original parts of Vedānta Mahārāja's commentary to the Śāṅkhya Sūtras, translated. — Calcutta, Asiatic Soc.

9. *A. Jamb*. A commentary to the principal Upanishads and Bhagavadgītā. — Bombay-Punjab Series, n° XXXIX.

10. *de Huc*. Les religions de la Chine. Aperçu historique et critique. — Leipzig, Gernard; in-8 de 271 p.; 6 m.

11. *Lyall*. Natural religion in India (conference). — Londres. Cambridge warehouse; in-8 de 64 p.; 1 sh.

VOLE-LONG

12. *H. Codrington*. The Melanesians. Studies in their anthropology and folklore. — Oxford, Clarendon Press.

13. *Diagilev*. Les mœurs des Khersones, peuplade caucasienne. — Götting, Borchardt (extrait du « Globus »).

14. *Erck*. Māra und Fūda. Drei septentriale Märchenstudien. — Helsingfors, Frenckell.

15. *Dyer*. Church law glancing. — Londres, Innes; in-8 de 242 p.; 10 sh. 6.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-QUATRIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages
Histoire des lieux du culte et du sacerdoce en Israël, par M. C. Piepen- berg	1, 429
Les Témoins et leurs religions, par M. E. Aymonier	182, 264
Les inscriptions d'Adonis et d'Artemis, par M. J. Berney	310
Le Hénocchéisme ou le mariage entre consanguins chez les Perses, par M. Louis Darmstadter	306

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Statistique archéologique de la Religion romaine, année 1890, par M. Aug. André	61
La religion et le théâtre dans l'Inde, par M. Louis Fieser	92
La langue originale des Actes des saints Parnicus et Feliste, par M. L. Roussier	97
Le Congrès des orientalistes de Londres, par M. Ed. Montet	228
Le Papyrus Beza. Réponses aux « <i>linguistische geistliche Aussagen</i> », par M. E. Aubrey	376

REVUE DES LIVRES

Max Müller. <i>Physical religion</i> (M. Albert Riville)	102
E. Hartland. <i>The science of fairy tales</i> (M. L. Martell)	107
F. Frensdorff. <i>Paragomien zur Mythologie</i> (M. P. Deshayes)	114
J. Gauthier. <i>La mission du prophète Ésaïe</i> (M. C. Piepenberg)	115
J. Rendel Harris et J. Armitage Robinson. <i>The Apology of Aristides</i> (M. Jean Riville)	244
Gottl. d'Alembert. <i>La signification des symboles</i> (M. J. Menant)	254
A. Luch. <i>De Iano summo Romanorum deo</i> (M. Aug. André)	260
E. Nöldeke. <i>Tertullian</i> (M. Jean Riville)	257

Curiosités, par M. Jean Riville :

Enseignement de l'histoire des religions : pp. 194, 201.

Neurologie : P.-V. Goussier, p. 192; Grasset, p. 200; Wilkins, p. 209;

Rajendra Lal Mitra, p. 201.

- Histoire générale des religions* : Hilbert Lectures, p. 123; R. Duval, *Histoire d'Égypte*, p. 315; V. Balaud, *Théomaturges au xix^e siècle*, p. 336; Fourcure, *Histoire Israélite par Homère*, p. 396.
- Christianisme*, *Genève* : L.-B. Aubry, *Méthode des études ecclésiastiques en France*, p. 421; Bruckhaus, *Die Kunst in den Altar-Kirchen*, p. 423; *Theologische Zeitschrift*, p. 424; *Romanische Zeitschrift*, p. 491; *Leçon d'ouverture du M. Stepha*, p. 491; *Kronacher*, *Byzantinische Literatur*, p. 505; *Genève* des *theologischen Wissenschaften*, p. 506; *Julian*, *Dictionary of hymnology*, p. 581; *Tiele*, *Geschichte von den geistlichen*, p. 599.
- Christianisme ancien* : A. Carrière, *Maison de Klausen*, p. 587; A. Carrière et N. Berger, *Correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens*, p. 587.
- Christianisme du moyen âge* : Thomas & Kempis, p. 121; L. Compagnon, *God-But de Yemlé*, p. 258; A. Boudouin, *Olivier Maillet*, p. 599; A. Boudouin, *Les Vaincus*, p. 391; *Lein*, *Lection von Syon*, p. 398; *Lahoua*, *Carlomagno nell arte italiana*, p. 397.
- Histoire de la Réformation* : Gaillet, *Recueil des églises de la Réformation*, p. 122; F. Pœtz, *Einfluss des protestantismus in Frankreich*, p. 399.
- Religion* : M. Verne, *Die protestantische polytheismus der Hebräer*, p. 399; *Protestantische Zeitschrift* à M. Joseph Bernhardt, p. 400; *Wendland*, *Neuzeitliche Freigewandte Pöls*, p. 394; *Lahoua*, *Jesus Christus im Yemlé*, p. 404; *Schlicht*, *Bildung des geographischen Protestantismus*, p. 395; *St. Rasse*, *L'ancien Testament*, p. 396; *Finches*, *Inscriptions cuneiformes et autres Textes*, p. 397; *Robert H. Schickel et Jéhovah*, p. 398; *Hilbert*, *Prophétie von Mula*, p. 399.
- Religion* : Herwan, *Bible*, p. 397; *Ameyr Ali*, *Spott of Islam*, p. 401.
- Religion de la Grèce et de Rome* : L. A. Hill, *Heracles combattant*, p. 123; R. Rost, *Hellige Hölen der Griechen und Römer*, p. 399; *Comment*, *Temple mithraïque d'Ismir*, p. 399.
- Religion de la Grèce* : A. Boudouin, *La Grèce avant les Gaulois*, p. 398.
- Religion germanique* : F. Kauffmann, *Deutsche Mythologie*, p. 124; H. H. Meyer, *Germanische Mythologie*, p. 392 (par M. E. M.); P. Schwarz, *Wandskulptur in der Gegenwart*, p. 392 (par M. E. M.).
- Religion de l'Égypte* : A. Lyall, *Religion de la nature dans l'Égypte*, p. 122; L. Four, *Arabian Culture*, p. 394.
- Religion de l'Amérique* : Gaillet, *Calendriers à emblèmes hiéroglyphiques*, p. 122.
- Religion des peuples non civilisés* : Gaillet, *Malaisiens*, p. 399.
- Religion* : *Lein*, *Gypsy society*, p. 123.
- Vie de la Société de théologie protestante de Paris*, p. 422.
- Concours et prix académiques* : pp. 124 et 399.

ÉTABLISSEMENT DES PUBLICATIONS ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES, 125. 409

BIBLIOTHÈQUE : 130. 414

Le Gérant : EMMET LEBLANC.



PROBSTHAIN'S ORIENTAL CATALOGUE

No. XXVIII.

INDIAN LITERATURE

ART AND RELIGION

PROBSTHAIN & Co.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL STREET

BRITISH MUSEUM

LONDON, W.C.

1913.

TELEPHONE: CITY 7044.

INDEX.

	Page
Journals and Transactions	1-4
Indian Bibliography, Philology & History of Literature	4-11
Ancient India	12-14
Indian Biography	14-15
The Hindus: Manners and Customs	15-19
The Jains	16-17
The Parsees: their Religion and Literature, including Texts and Translations	17-18
Indian Tribes and Castes: Ethnography	18-22
Folklore	22-23
Indian Philosophy and Religion	23-26
Yoga and Vedānta	26-27
Hinduism	27-28
Buddhism	28-30
Indian Music	30-31
Indian Numismatics	31
Indian Art and Archaeology	31-32
Grammars and Dictionaries: Comparative Works ..	32
Sanskrit Grammars and Dictionaries	32-39
Sanskrit Texts and Translations	39-40
Pali Grammars and Dictionaries	40
Pali Texts and Translations	40-47
Telugu Dialects: Grammars	47-48
Telugu Dialects: Texts and Translations	48-49

Twenty-eighth Catalogue of Valuable Books

OFFERED FOR SALE BY

PROBSTHAIN & CO.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL ST., BRITISH MUSEUM.

PART I.

JOURNALS AND TRANSACTIONS.

- 1 **Asiatic Quarterly Review**, First Series, complete in 10 vols, roy, 8vo, half calf. 1826-30. £5 8s
 - 2 — — The same, 1831, i, iv; 1832, i, ii, iii; 1833, iii; 1834, iv; 1835, ii, iii; 1837, iii. each part, 4s
 - 3 — — The same, 1838 to 1842, complete in Numbers as issued. £4 4s
 - 4 **Asiatic Researches**, or Transactions of the Society for inquiring into the History, the Antiquities, the Arts and Sciences, and Literature of Asia, Vols. I. to VII, printed verbatim from the Calcutta Edition, 4to, with plates, bds. London, 1799-1803. £3
 - 5 — — The same, Vols. VIII, IX, XV, XVI, 4to, with plates, bds. Calcutta and Serampore, 1805-18. each vol, 21s
 - 6 — — The same, Index to Vols. I-XVIII, 4to. Calcutta, 1835. 21s
 - 7 — — Transactions of the Physical Class of the Asiatic Society of Bengal, Parts I and II, 4to. Calcutta, 1829-33. 32s
- The four vols contain mainly articles on Geology of India, and include many plates.
- 8 **Bombay Geographical Society**: Proceedings and Transactions, 1838, May, August, November: 1839, February, May: 1840, May, August; Vol. VI (Sept., 1841, to May, 1844); 1844, May to December, 1846; Vol. X (Sept., 1850, to June, 1852); Vol. XII (Dec., 1854, to March, 1856); Vol. XIII (May, 1856, to March, 1857); Vol. XVIII (Jan., 1865, to Dec., 1867), 8vo, with many plates, plans and maps. Bombay. £3 15s
 - 9 **Calcutta Medical Journal**: Vols. I, 2, 4, 7 to 12; II, III, IV, Nos. 1 to 6; in parts as issued, 8vo. Calcutta, 1796-99. 18s
 - 10 **Calcutta Review**: Vols. I. to XVII, 17 vols, 8vo, half calf. Calcutta, 1844-53. £6 10s
 - 11 — — The same, Nos. 38, 41, 43, 44, 51, 54, 56, 57, 59, 60, 65, 66, 72, 114, 116, 117, 145, 146, 148, 150, 161, 162, 232, 233, 235, 243. Calcutta. each number, 3s
 - 12 **Geological Survey of India**—General Report for 1899 to 1903, Fm. Part, roy, 8vo. Calcutta. 122 6d
 - 13 — — MEMOIRS OF THE GEOLOGICAL SURVEY OF INDIA, Vols. II, III, IV; Vol. V, Part 1; Vols. VII to X; Vol. XIX, Part 1; XXIV, 2, 3; XXVIII, 1, 2; XXXII, 4; XXXIII, 1, 2; XXXIV, 1 to 4; XXXV, 1, 2, 3; XXXVI, 1; XXXVII, 1 to 4; XXXVIII, 1; large 8vo. Calcutta, 1859-1910. £15

Most parts are out of print. These parts and volumes can be sold separately.

- 14 **Geological Survey of India**—RECORDS OF THE GEOLOGICAL SURVEY OF INDIA, Vol. II., Part 4, IV., 3; V., 3, 4; VI., 1, 2; VII., 1; VIII., 2; No. 3, 4; 109. 8vo, with plates. *Calcutta*, 1869-77. 36s
- 15 ——— **PALAEONTOLOGIA INDICA**, published by the Geological Survey of India:—
 Vol. I., The Fossil Cephalopoda of the Cretaceous Rocks of S. India, by H. Blandford, Part I., pp. 40, with 15 plates. *Calcutta*, 1861. 15s
 Series II., Parts 2-6, The Fossil Flora of Rajmahal, by Oldham and Morris, Parts 2-6, with plates. 1863-79. 12s 6d
 Series IV., Parts 1-3, Fossil Reptilia and Batrachia, by Lydekker, with 5 plates. 1879. 6s
 Series V., Parts 1-4, Gastropoda of the Cretaceous Rocks of S. India, by Stoliczka, with 16 plates. 1880. 15s
 Series IX., Vol. III., Jurassic Fauna of Cutch, Part 2, No. 1: Genus *Trigonia*, with 10 plates. 1903. 12s
 Series X., Vol. I., Part 3, Crania of Ruminants, by Lydekker, with 28 plates. 1898. 16s
 Series XIII., Vol. I., Part 1, Fucos-Cephalopoda, by Wangen, with 5 plates. 1879. 8s
 Series XIV., Vol. I., Part 1, Sind Fossil Corals, by M. Duncan, with 28 plates. 1880. 15s
 Series I., Vol. III., Part 3, Fossil Echinoides, by Duncan, with 18 plates. 1884. 7s 6d
- 16 **Indian Antiquary**.—A Journal of Oriental Research in Archaeology, Epigraphy, Ethnology, Geography, History, Folklore, Literature, Philology, &c., Vol. XIV., 4to, pp. 371, with plates, cloth. *Bombay*, 1885. 15s
- 17 **Indian Education**, Vol. IV., Nos. 1 to 10 and 12, large 8vo. *Bombay*, 1905-06. 10s
- 18 **Indian Journal of Art, Science, and Manufacture**, Second Series, Vol. I., Nos. 1 to 7, large 8vo, with many illustrations, cloth. *Madræs*, 1856-58. 10s
- Nos. 8 and 9 are value stained.
- 19 **Indian Magazine** (Two), Nos. 224, 235, 236, 239, 240, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 257, 259, 260, 262, 267, 270, 274, 275, 276, 277, 291, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 8vo. *London*, 1837-46. 10s
- 20 **Indian Museum Notes**, edited by the Superintendent, Complete Series, Vols. I-VI., No. 1, large 8vo, with many plates. *Calcutta*, 1889-1901. £3 15s
- The work is devoted entirely to Economic Entomology.
 Index and title-page to Vol. II. are missing. The first volumes are entirely out of print.
- 21 **Indogermanische Forschungen**.—Zeitschrift für Indogerman. Sprach- und Alterthumskunde, hrsg. v. Brugmann & Strelberg, Vols. I to XIV., 8vo, half calf. 1891-1903. £12 16s
- 22 **Journal of the American Oriental Society**, Vol. I., No. 1 (1843); Vols. II., III., IV., V.; Vol. VII., No. 2; VIII., No. 2; Vol. IX., 8vo. *Boston and New Haven*, 1843-1871. £7 7s

- 23 ——— The *Atino*, Vol. IV., No. 1, containing a Translation of the *Tattura Kutrael*, from the Tamil; of the *Siva Gama Potham*, from the Tamil; and of the *Malabar*, or *Buddhist Gama* of Eastern India, from the *Shan*. *New York*, 1853. 10s 6d
- 24 ——— The same, Vol. 22, Part II.; Vols. XXV., XXVI., cloth. *New Haven*, 1903-1906. £2 12s 6d
- 25 **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.** Old Series, Vols. I. to XX.; New Series, Vols. I. to 41, 8vo. *London*, 1834-1909. £52 10s
The Old Series and New Series up to 1883 are bound in half calf, the rest in Numbers as issued.
- 26 **Journal of the Asiatic Society of Bengal.** A Complete Set, Vols. I. to LXXIII., with all maps and plates; Vols. 1 to 50 are bound in full morocco, the rest in parts as issued. *Calcutta*, 1832-1904. £125
A complete set, with the Proceedings, of this valuable journal. Never before has such a magnificent set been offered for sale. The Journals include articles by the best European and Oriental scholars on Languages, Archaeology, Antiquities, Numismatics, Natural History, Ethnology of India, Central Asia, and Tibet.
Probsthain & Co. have the largest stock of volumes, and numbers of the Journal, as well as the Proceedings, and are in most cases supply from stock. Many volumes are otherwise unobtainable.
- 27 **Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.** A Complete Set, Vols. I. to XXII.; Vols. I. to XV., bound in fine half calf; Vols. XVI. to XXII., in Numbers as issued, 8vo, with many plates. *Bombay*, 1841-1905. £32
Complete sets are very rare. This copy is in a most beautiful state.
Various other parts are also in stock.
- 28 **Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society.** A Set from the beginning, No. 1 to 62, with plates and illustrations, 8vo. *Columbo*, 1846 to 1910. £27
Nos. 18, 21, 31 are missing in the set, but endeavours are made to procure them. Many numbers are out of print, and sets such as this are very uncommon.
- 29 ——— Nos. 1, 2, 3, 5 to 15, 17 to 20, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 38 to 45, 47, 48, 49, 53 to 62, in parts as issued. *Columbo*, 1846 to 1910. £15
No. 11 contains Demonology and Witchcraft in Ceylon.
No. 22 contains Translation of Two Jatakas.
No. 34 contains *Michalee Onoon*.
No. 39 contains *The Dutch in Ceylon*.
No. 49 contains *Dutch Munroonatal Remains in Ceylon*.
No. 60 contains *Couty's History of Ceylon*.
Messrs. Probsthain keep the largest stock of this Journal in Europe, and supply most of the Numbers—including those out of print—separately.
- 30 **Journal of the Bombay Natural History Society.** Vols. I. to IX complete in Numbers as issued, with all Title-pages and Indices, 8vo, with many plates, including those in colour. *Bombay*, 1886-95. £10 15s
The early volumes are entirely out of print.
- 31 ——— Vol. V., Nos. 1, 3; VI., Nos. 1 to 4; VII., No. 2; IX., No. 1; X., Nos. 3, 4; XI., No. 2; XV., Nos. 1, 3, with many plates. *Bombay*, 1890-1904. £4 4s
Parts are sold separately.

- 32 **Journal of the Straits' Branch of the Royal Asiatic Society**, a complete set, from the beginning in 1878 to No. 63, in parts, 8vo, with numerous plates. *Singapore*, 1878-1912 £24
- 33 **Journal Asiatique, ou Recueil de Mémoires relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux**, 1807 to 1908, in parts as issued, 8vo. *Paris* £8
- 34 ——— The same, 1854, March to July; 1858, Dec.; 1859, July; 1860, April to June; 1861, Feb., March; 1863, Aug. to Dec.; 1864, July to Dec.; 1865 complete; 1866, Jan. to Nov.; 1868 complete; 1869 complete; 1870 complete; 1871 complete; 1872, Jan. to May; 1874, July; 1875, Oct. to Dec.; 1876 complete; 1892, March to April, July to Aug.; 1894, Sept. to Dec.; 1895, March to April, Sept. to Dec.; 1899, Nov. to Dec.; 1900 complete; 1901, Jan. to March; 1902 complete; 1903, May to Dec.; 1904 complete; 1905 complete; 1908, Jan. to Aug.; 1909, Jan. to June. *Paris*
 Volumes and parts are sold separately.
- 35 ——— 1847 to 1849, 3 vols, 8vo, half calf. *Paris* £2 10s
- 36 **Journal of the Burma Society**, Vol. I., Nos. 1 and 2 (all issued), 8vo. *London*, 1910 5s
- 37 **Journal of the East India Association**, Vols. I. to III., bound in one vol., roy. 8vo, half calf. 1867-69 21s
 There are no title-pages.
- 38 ——— The same, Vols. 17, 18, 19, No. 1-4, 7; Vols. 20, 21, 22; Vol. 23, Nos. 1, 2, 4; Vols. 24, 25, 26. 1885-94 £2 2s
- 39 ——— The same, New Series, Nos. 1 to 20, 22 to 40. 1895-1905 30s
- 40 **Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia**, edited by J. R. Logan, Vols. I. to VII., 8vo, half calf. *Singapore*, 1847-53 £10 10s
- 41 ——— The same, Vols. II., IV., V., VI., IX., cloth. *Singapore* £3 15s
 Title-pages and Indices in Vols. V., VI., and IX. are missing.
 Notes. Probstein have various old numbers of this Journal which can be used in making up sets.
- 42 **Journal of the Moslem Institute**, Vol. II., No. 3-4; Vol. III., Nos. 1-4; Vol. IV., Nos. 1-4; Vol. VI., No. 1, 8vo. *Calcutta*, 1907-1910 24s
 Articles by English and Moslem Scholars.
- 43 **Light of Truth, or Siddhanta Deepika**, a Monthly Journal devoted to Religion, Philosophy, Literature, and Sciences, Vols. I. to III. and IV., Nos. 1 to 9, 4to. *Madras*, 1897-1900 £2 8s
 No. 11 of Vol. II. is missing.
 There are Indices in Vols. I. to III.
- The Review contains a long Sketch of Tamil Literature, Poets and Translations, and other interesting articles.
- 44 **Madras Journal of Literature and Science**, published by the Madras Literary Society, edited by E. Cole and C. P. Brown, a complete set of the first two series, in 22 vols (or Nos. 1 to 53), bound in half calf. 1834-61 £30
 This Journal has been rare for many years. It contains articles by the most eminent scholars, illustrated by plates on Mythology, Antiquities, Geography, Natural History, &c.

- 45 **Madras Journal of Literature and Science**, Nos. 3, 11, 13, 15, 21, 41, Vol. for 1876, 1880, 1881. *Madras*. £2 10s
No. 18 contains: Notes on the Code of the Statutes and the Progress of Buddhism—On the Language, Manners, and Rites of the Khonds.
- 45* ——— Vol. for 1880 contains: Hindu Law in Madras in 1714, Descript. Remarks on the Seven Pagodas. 10s
- 46 ——— Vol. for 1881 contains: Niliprakasika, Sanskrit Text, two Inscriptions deciphered, by Oppert. 10s
- 46* **Notes and Queries (Panjab)**: a Monthly Periodical devoted to the Collection of Notes and Scraps of Information regarding the Country and the People, edited by Capt. R. C. Temple. Vols. I. to III. in Numbers as issued, 4to. *Alibabad*, 1883-86. £1 15s
There is no title and index to Vol. III.
This valuable series deals with Religion, Folklore, Customs and Tribes, Language, History, Miscellaneous.
- 47 **Oriental Congress**: Transactions of the Second Session, held in London, September, 1874, edited by H. K. Douglas, roy. 8vo, pp. vii, 456, cloth. 1876. 10s 6d
- 48 **Oriental Congress** —
CONGRES INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES I. Session, Paris, 1873: Vol. II, Etudes égyptiennes—d'assyriologie—sémitiques—iranienues—dravidiennes—sanskrites—bouddhiques, 8vo, pp. 532. *Paris*, 1876. 10s
TRAVAUX DU II^e Session, St. Pétersbourg, 1876, Vol. I. (in Russian), 8vo, pp. 162, 606, with map and 8 plates. *St. P.*, 1879-80. £2 10s
This was privately printed, and is extremely rare.
- ACTES DU VI^e CONGRES, Leiden, 1883: Vol. I, IV. (African, Far East, Polynesian), 1 vol., 8vo. *Leiden*, 1884-85. 16s
- ACTES DU VIII^e CONGRES, Stockholm, 1889: Vol. I, Part I (Arabic Section), Part II (Semitic Section); Vol. II, Part I (Aryan); Vol. IV. (Egyptian, China, Polynesian), 4 parts, 8vo. *Leiden*, 1891-92. 24s
- ACTES DU XIV^e CONGRES, Alger, 1905: Vol. II (Semitic, African Languages, and Archaeology); Vol. III (Langues Musulmanes), 2 vols. *Paris*, 1907-08. 16s
- 49 **Orientalisches Archiv**—Illustrierte Zeitschrift für Kunst, Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Ostens, hrsg. v. H. Grothe, Vol. I., 4to, richly illustrated. 1910-11. 30s
- 50 **Orientalist (The)**, a Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folklore, edited by Wm. Gomonilleke, Vol. I, complete; II, Nos. 1, 2, 5, 6, 9-12, III., complete (pages 79-82 missing), 4to. *Calcutta*, 1884-88. £3 10s
Includes various translations from the Tamil, Sinhalese, Pali.
- 51 **Revue du Monde Musulman**, 1907, Nos. 2, 5, 10, 11, 12; 1908, Nos. 1-4; 1910, Nos. 5-12, 17 parts, 8vo. *Paris*, 1907-10. 28s
- 52 **Transactions of the Batavia Society of Arts and Sciences**, or *Verhandelinge v. h. Batavia Genootschap*, Vols. I. to XV., XVII. to XXI., roy. 8vo. *Batavia*, 1781 to 1848. £6 5s
- 53 ——— The same, Vols. 22 to 28, 30, 4to. *Batavia*, 1849-63. £1 18s
This series contains long Articles on Historical, Ethnographical, Philological Subjects, Oriental Texts and Translations, and is illustrated by many plates.

- 54 *Zeitschrift der deutschen Morgenland. Gesellschaft*, Vols 17 to 29,
13 vols in 8vo. *Leipzig*, 1853 to 1875 £6 12s
- 55 ——— The same, Vols 31 to 50, in parts as issued. 1897 to 1905 £5
- 56 ——— The same, Vols 51 (1885), 55 (1901), 56 (1902), 3 vols, in parts
as issued each vol. 10s

PART II.

INDIAN BIBLIOGRAPHY, PHILOLOGY, HISTORY OF
LITERATURE.

- 57 Abren (G. de V.) *Summary des investigations au Samartologie deinde*
1898-1901, 8vo, pp. 87. *Lisbon*, 1901 2s 6d
- 58 Adam (W.) *Third Report on the State of Education in Bengal*, 8vo, pp. 239, half calf. *Calcutta*, 1928 7s
- 59 Adam's Reports on Vernacular Education in Bengal and Bihar, with Brief View of the Past and Present Condition by J. Long, 8vo, pp. 342. *Calcutta*, 1898 4s
- 60 Adelson.—*Historical Sketch of Sanskrit Literature*, with Copious Bibliographical Notices of Sanskrit Works and Translations, 8vo, pp. xvii, 234, cloth. *Oxford*, 1880 4s
- 61 Ali Khan (Hamid) *The Vernacular Controversy: Account and Criticism of the Equalization of Nagri and Urdu*, 8vo, pp. 123, cloth. *Lucknow*, 1900 2s 6d
- 62 Alviella (G. d') *Co que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde*, 8vo, pp. vi, 300. *Paris*, 1897 4s
- 63 Alwis (Joa.) *Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali and Singhalese Literary Works of Ceylon: Vol. I. (and all)*, 8vo, pp. xxx, 248, pts. *Columbo*, 1870 6s
Described are: Mahavamsa—Dipavamsa—Sinhala Purana—Rupavamsa, and 14 other works.
- 64 Amalnerkar (T. R.) *A Note on the Yagyopavit, or the Sacred Thread of the Brahmins*, 8vo, pp. 46. *Lucknow*, 1910 2s
- 65 Asoka.—*Three New Editions of Asoka. First and Second Notice*, by G. Bühler, 2 parts, 16mo. *Bombay*, 1877 2s
Includes text and translations of the inscriptions.
- 66 Aufrecht (Th.) *Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge*, 8vo, pp. viii, 111, cloth. *Cambridge*, 1890 8s
- 67 ——— *Die Sanskrit Handschriften der Hof- und Staatsbibliothek, München*, 8vo, pp. viii, 228. 1900 7s 6d
- 68 Baly (J.) *Non-Aryan Roots, with their English Derivatives and the Corresponding Words in the Cognate Languages, compared and systematically arranged*, Vol. I. (all issued), large 8vo, pp. xxviii, 781, cloth. 1897 (pub. 26s) 25s
- 69 Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, hrsg. v. Benzenberger, Vol. XL, 8vo, pp. 348, cloth. 1896 2s
Includes: Geschichte der indischen Grammatik, Part II. v. Lischke—Sanskrit-Vergleichende v. Schindler—Comparative syntax v. Geldner.
- 70 Benfey (Th.) *Über die indogermanischen Haltungen des Genitiv Singularis Sanskrit, Lat., Gr., 4to, pp. 61. Göttingen*, 1874 2s
- 71 ——— *Die Quantität-Verschiedenheiten in den Sanskrit und Pali Texten der Veden*, 2 parts, 4to. *Göttingen*, 1874-78 6s
- 72 ——— *Vedice und Verwandtes*, 8vo, pp. 117. *Strassburg*, 1877 2s
Chapter on the Veda, in German.
- 73 Benloew (L.) *Aperçu de la science comparative des Langues, p. 1. à un traité comparé des langues indo-européennes*, 8vo, pp. xv, 90, with Tables. *Paris*, 1882 2s
- 74 Bhandarkar (R. S.) *Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency, during the years 1892-94*, 8vo, pp. 479, viii, pts. *Bombay*, 1897 4s
- 75 Black (G. F.) *A Gipsy Bibliography, Provisional Issue*, 8vo, pp. 126. *Liverpool*, 1900 6s
- 76 Bloomfield (M.) *The Atharva Veda*, 8vo, pp. 128. 1890 6s
Excerpta of Indolo. Sanskrit.
- 77 ——— *Contributions to the Interpretation of the Veda, Second Series*, 8vo, pp. 83. *Delmar*, 1890 2s
- 78 Blunhardt (J. F.) *Catalogue of Marathi and Gujarati Printed Books in the Library of the British Museum*, 4to, pp. 166, cloth. 1893 (pub. 21s) 15s
- 79 Bosanquet (R. R.) *Hindu Chronology and Achaemenian History*, 8vo, pp. 84, cloth. 1899 2s 6d

- 80 Buns (P. N.) *History of Hindu Civilization during British Rule*, 3 vols., 8vo, cloth, 1894-95 15s
- Vol. I, contains Religious Condition
Vol. II, contains Social-Religious and Intellectual Condition
Vol. III, contains Intellectual Condition
- 81 Boyer (A. M.) *Yajur Veda-Summa*, in French, 8vo, pp. 83. Paris, 1898 3s
- 82 ——— *L'Époque de Kaushika*, 8vo, pp. 44, reprint. Paris, 1900 3s
- 83 ——— *Sur Quelques Inscriptions de l'Inde*, 8vo, pp. 41. Paris, 1899 3s
- 84 ——— *Étude s. l'origine de la doctrine de Samkhya*, 8vo, pp. 51. Paris, 1902 3s
- 85 Brown (G. F.) *Carnatic Chronology: the Hindu and Muhammadan Methods of reckoning Time explained*, 4to, pp. vi, 96, cloth. 1892 10s 6d
- 86 Brown (R.) *Language, and Theories of its Origin*, 8vo, pp. 48. 1889 2s 6d
- 87 Burnell (A. C.) *A Classified Index to the Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore*, 3 parts, 4to, fols. 1879 21s
- I. Text and Technical Literature
II. Philosophy and Law
III. Drama: *Satyam-Tamra*, *Indira*
- 88 ——— *Elements of South-Indian Paleography, from the IVth to the XVIIIth Century A.D.* being an Introduction to the Study of South-Indian Inscriptions and MSS., Second Edition, enlarged and improved, 4to, pp. xii, 147 with map and 33 plates, cloth. 1878 (pub. 23 12s 6d) 28s
- 89 ——— *Catalogue of a Collection of Sanskrit Manuscripts. Part I, Vedic MSS.*, 12mo, pp. 65. 1870 2s
- 90 ——— *Specimens of S. Indian Dialects: being Translation of the Parable of the Sower (St. Matth. xiii. 1-23), Nos. 1, 2, 4, 5, 6, 8; together parts. Mangalore and Trivanchur, 1873-77 36s*
- No. 1, in Konkani, spoken by Roman Catholics in S. Canara
No. 2, in Dialect of Malabar, spoken by the Marathas and of another (Laccadive Id.)
No. 4, Dialect of Tamil, spoken at Tanjore
No. 5, in Language spoken by the Hindus of the Malabar Hill
No. 6, in Dialect of Canara, spoken by the Marathas
No. 8, in Dialect of Tamil, spoken at Tanjore by Hindus
Only 10 or 15 copies of each were ever printed.
- 91 ——— *The same*, No. 1, in Konkani. First Edition. Mangalore, 1872 (only 50 copies were printed) 7s 6d
- 91* ——— *The same*, No. 4, in Tamil. Trivanchur, 1874 6s
- 92 ——— *The same*, No. 5, in Canara. Mangalore, 1874 (25 copies were printed) 4s
- 92* ——— *The same*, No. 8, in Tamil. Trivanchur, 1877 4s
- 93 Büttler (O.) *Heaven Land-Giants of the Chachukya of Anhilwad: a Contribution to the History of Gujaraia, Sanskrit Texts, with Translations*, 16mo, pp. 185, with plates. Bombay, 1877 2s
- 94 ——— *Biographie*, von J. Jolly, 8vo, pp. 23, with portrait. 1899 2s 6d
- 95 Buhler (S. Khuda) *Essays: Indian and Islamic*, in 8vo, pp. 223. 1911 7s 6d
- 96 Burgess (J.) *Chronology of Modern India for 400 years, from the close of the 15th century, A.D. 1492-1892*, 8vo, vi, 433 pp., cloth. 1912 12s 6d
- 97 Cappeller (C.) *Die Gama-chandras. Ein Beitrag zur indischen Musik*, 8vo, pp. 152. Leipzig, 1872 2s 6d
- 97* *Catalogue of the Library of the Royal Asiatic Society of Great Britain*, 8vo, pp. viii, 377, cloth. 1893 (pub. 10s 6d) 5s
- 98 Charier (V. Krishna) *Select Papers, Speeches and Poems, connected with Parthasarathy Madhavar and his Religious and Educational Charities*, 8vo, pp. 28, 182. Madras, 1892 4s
- The work contains a number of poems written in Sanskrit, Telugu, and Tamil.
- 99 Chuckerbutty (S. G.) *Popular Lectures on Subjects of Indian Interest (mainly Education of the Native)*, 8vo, pp. 265, cloth. Calcutta, 1879 3s 6d
- 100 *Classified Catalogue of English Books in the Shri Sayaji Library of Shriamant S. K. Gairwad*, 8vo, pp. 771, cloth. Bombay, 1901 3s
- 101 Colbrooke (H. T.) *Miscellaneous Essays*, 2 vols., 8vo, fols. London, 1837 36s
- On the Religious Ceremonies of the Hindus—On the Philosophy of the Hindus—Various Philological Essays.
- 102 ——— *Abhandlung über die indigenen Schriften der Indier, translated into German*, 8vo, pp. 179. Leipzig, 1847 2s
- 103 Curt (R.) *Les Religieuses y les Himmas de la Indes; version Espagnole*, 12mo, pp. viii, 225. Madrid, 1863 2s
- 104 Dass (S. K.) *The Sun a Heliotable Body like the Earth: a Book on Solar Physics*, illustrated, 8vo, pp. xiv, 130, cloth. Noida, 1909 2s 6d
- Chapter X deals with Indian Light.
- 105 Devison (J.) *On the Geographical Limits, History and Chronology of the Chera Kingdom of Ancient India*, 8vo, pp. 28, with map. Rangoon 2s
- 106 ——— *Translation of Three Copper-plate Inscriptions and Notices of the Chalukya and Gurjara Dynasties*, 8vo, pp. 40, with 5 folding plates 9s 6d

- 107 Douze (T. Le Ch.) Grimm's Law, a Study, or Explanation of the so-called Lautverschiebung, with Remarks on the Primitive Indo-European K., 8vo, pp. vii, 231, cloth. 1878 7s 6d
- 108 Dufrenoy (H.) Le Flore Sanskrita, Explication des noms saoudites des fleuves de l'Inde, 8vo, pp. 65. Paris, 1887 3s
- 109 Duménil (J.) Essai sur l'histoire de l'éducation orientale, 18mo, pp. 107, cloth. Paris, 1842 3s
- 110 Dutt (B. Chunder) A History of Civilization in Ancient India, based on Sanskrit Literature, 3 vols, 8vo, with maps, cloth. Calcutta, 1882-83 24s
Vol. I., Vedic and Epic Age
Vol. II., Mahabharata Age
Vol. III., Buddhist and Puranic Age
- 111 Dutt (Bhadrachand) Works, First Series, Historical and Miscellaneous, in 3 vols, 8vo, cloth. 1894 21s
Vol. I., Half-honey with Mustard—The Ancient World
Vol. II., The Modern World
Vol. III., Home of the Old World—Bengal—Remnant of the country
Vol. IV., India, Past and Present
Vol. V., The Great Way of India
Vol. VI., Wild India in India—Landscape of India. 6s
- 112 ——— Essays on Miscellaneous Subjects, roy. 8vo, pp. v, 318, cloth. Calcutta, 1894 7s 6d
Young Bengal—Vedantism of the Hindus
Sufism in India—The Hindu Aryan War in India—Hindu Caste.
- 113 Eggeling (J.) Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office: Part I., Vedic Manuscripts, 4to, pp. 154, cloth. 1887 10s 6d
- 114 Eichhoff (F. G.) Parallel des langues de l'Europe et de l'Inde, 4to, pp. vii, 560, half calf. Paris, 1880 10s 6d
- 115 Elliot (H. M.) Supplement to the Glossary of Indian Terms, A-J, 8vo, pp. viii, 447, with 2 coloured maps, half calf. Agra, 1845 8s
Terms used in the N. W. Provinces.
- 116 Encyclopædia of Indo-Aryan Research: a Review of the first Twelve Volumes, in French, by A. Barth, 4to, pp. 92, reprint. Paris, 1900 3s 6d
- 117 Facsimiles of Two Copper Shasans or Sumeds belonging to the Shrivasa near Aungmye Bode; together with Transcription, an English Translation from the Sanskrit and an Introduction, 4to. London, 1880 8s
Vedic Sanskrit.
- 118 Fraser (R. W.) A Literary History of India, roy. 8vo, xiii, 479, cloth. 1898 10s 6d
- 119 Forbes (D.) Oriental Pseudepigraphy: an Essay for facilitating the Reading and Writing of the Tâlik Character, consisting of Specimens of Fine Writing, with Interlinear Descriptions, 4to, cloth. 1840 7s 6d
- 120 Frank (O.) Über den Sinn des Weltbegriffes Veda-Karma, in a. Folienbeispiel bei Elora, 4to, pp. 90, mit plân. München, 1894 3s 6d
- 121 Ghosh (Ramesh) A Peep into the Vedic Age, or a Summary of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Laws of Aryan Civilization in India, 18mo, pp. ix, 192, cloth. Madras, 1879 4s
- 122 Glossary of Indian Terms for the use of the various Departments of the Government of the East India Company, 4to, pp. 123, half calf. 1842 10s 6d
This is one of the original copies drawn up by the Government of Madras on which the work by H. H. Wilson was based. A copy of the letter from Robert Clark, the acting Chief Secretary, is added.
- 123 Gon.—Nouvelles Manuscrites en Lingua de Gon, 8mo, pp. 22. Nouv. Gon, 1896 3s 6d
- 124 Goldstucker (Theodore) Literary Remains, 3 vols, 8vo, cloth. 1879 24s
Choctaw—The Veda—Vedism—Astronomy in Indian Science—Religious Diffusion of India—The Indian Writing of Hinduism—The Mahabharata—On the Etymology of South India, &c.
- 125 ——— Essay on the Mahabharata, 8vo, pp. 48. Calcutta, 1898 1s
- 126 Grasburger (L.) Nootas Indiens, avec questions in Nalam Mahabharatam, 8vo, pp. ix, 272. Würzburg, 1868 8s
- 127 Greg (R. F.) Comparative Philology of the Old and New Worlds in relation to Aryan Speech, accompanied by copious Vocabulary, large 8vo, pp. lxvii, 354, cloth. 1893 15s
- 128 Grierson (G.) The Modern Vernacular Literature of Hindustan, roy. 8vo, pp. 30, 17b, 26, with a plate of Brâhmî's (Chalukya). Calcutta, 1898 15s
Including a full index of persons and works. Roman.
- 129 ——— Handbook to the Kayasthi Character, showing the Actual Handwriting in use in Bihar, 4to, 16s. Calcutta, 1881 10s
The plates are in the Kayasthi character, with the transcription and translation in Devanagari.
- 130 Hantz (Dr. E.) Catalogue of Sanskrit and Pali Books in the British Museum, 4to, pp. viii, 148, cloth. 1876 20s
Out of print.
- 131 Harris (C.) An Investigation of some of Kalidasa's Views, 8vo, pp. 28. Knoxville, 1884 3s 6d

- 122 Henry (V.) *Physique védique*, 8vo, pp. 27. Paris, 1869. 2s 6d
L'Inde, la Chine, &c.
- 123 Hillebrandt (A.) *Varuna und Mitra. Ein Beitrag zur Erklärung des Veda*, 8vo, pp. viii, 158. Breslau, 1877. 2s 6d
- 124 ——— *Ritual-Literatur. Veda'sche Opfer & Zantier*, 8vo, pp. 120, 1897. 10s
Encyclopedia of Indo-Aryan Research.
- 125 Hodgson (Br. H.) *Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects*, 2 vols, 8vo, cloth. 1896 (T.F.S.). 25s
Contents:—On the Kach, Indo and Ethical Topics—On Hindoo Mythology, with Geography and Vedicisms—On the Aborigines of India, &c.
- 126 Hournis (A. F. R.) *Two Boomer Manuscripts, Facsimile Leaves, Nagari Transcription, Romanised Transliteration and English Translation and Notes*, 7 parts, sent India, 8vo, with 54 plates. Calcutta, 1893-97. 42s 6d
On the Process, Formation and Transmission of Hindu Myth.
- 127 Holtmann (A.) *Arjuna, a Beitrag zur Reconstruction des Mahabharata*, 8vo, pp. 89. 1879. 2s
- 128 Horowitz (E.) *Short History of Indian Literature*, 12mo, pp. 97, 182, cloth. 1907. 2s 6d
- 129 ——— *The Indian Theatre: a brief Survey of the Sanskrit Drama*, 8vo, pp. xi, 216, cloth. 1912. 3s 6d
- 130 Hirtsch (E.) *Prolegomena zu Vasistara's Caṇva, oder Taxiproton*, 8vo, pp. 83. Leipzig, 1918. 2s 6d
With Sanskrit French text.
- 131 Humboldt (Bern. W.) *Essay on the Affinity of Oriental Languages*, 4to, pp. II. Berlin, 1828. 1s 6d
- 132 India Office. — *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the India Office*.—
Part III., *Shastric and Law*, 4to, 1891. 6s
Part IV., *Philosophy*, 4to. 15—. 6s
Part VI., *Epic Literature—Puranic Literature*. 1899. 6s
Part VII., *Poetic Compositions—Dramatic Literature*. 1904. 6s
- 133 Indische Bibliothek, herausg. von A. W. Schlegel, 2 vols, 8vo, half calf. 1825-21. 7s 6d
Contains Translations from Indian Languages, Articles on Religion and Philosophy.
- 134 Indrajit (Bh.) *Hank, the Panda Lane Carve*, 8vo, pp. 92. Rangoon (reprinted from "Shining Shutter"). 2s 6d
Contains the Inscription, with English Translation.
- 135 Jolly (J.) *Geschichte des Induismus im Indogermanischen*, 8vo, pp. xv, 284. München, 1913. 5s
- 136 Jolly (J.) (Ind.) *Naht und Nila (anschaulich der stehenden Litteratur)*, 8vo, pp. 181. 1896. 2s
Reprint of Ind. & German.
- 137 ——— (Indische) *Medien*, 8vo, pp. 140. 1901. 7s
Reprint of Ind. & German.
- 138 Jones (Sir W.) *Lectures to Samuel Davis on Literature and Science of India*, 8vo, pp. XI, with plans of the *Archaic System*. Reprint, 1921. 2s
- 139 Keith (A. B.) *Catalogue of the Sanskrit and Prakrit MSS. in the Indian Institute at Oxford*, 8vo, pp. 89. Oxford, 1903. 3s 6d
- 140 Key (T. H.) *Quasitar: the Sanskrit Language as the basis of Linguistic Science*, 8vo, pp. 44. 1883. 2s 6d
- 141 Kiehlhorn (F.) *Kalavyana and Patsanjali, their Relation to each other and to Pancha*, 8vo, pp. 64. Bombay, 1879. 2s
- 142 Lassen (Chr.) *Commemoatio geographica historica de Pentapotamia Indica*, 4to, pp. 81. Bonn, 1827. 2s 6d
Includes German text, Latin translation.
- 143 Leitner (G. W.) *Words and Phrases illustrating the Dialects of the Hindi and Ma. folk*, pp. 10. Lahore, 1882. 2s
- 144 ——— *A Detailed Analysis of Abdu Ghafar's Dictionary of the Terms used by the Original Tribes in the Panjab*, folio, pp. 25. Lahore, 1890. 2s
- 145 ——— *Sketch of the Changes and of their Dialect*, folio, pp. 21. Lahore, 1890. 2s
- 146 ——— *Linguistic Fragments relating to the Dialect of the Moghul*, &c., followed by an Account of Shawi Weaving, with Specimens of Ootones, folio. Lahore, 1891. 10s 6d
- 147 Lepsius (R.) *Das Allgemeine Indische Alphabet*, 8vo, pp. 64. Bremen, 1835. 2s 6d
- 148 Levi (S.) *Assamese Inscriptions de Nipal*, 8vo, pp. 21, with 6 plates. 1904. 2s 6d
- 149 Lindner (H.) *Die Diksha, oder Weisheit für das Schmeopler*, 8vo, pp. 47. Leipzig, 1878. 2s 6d
- 150 *Linguistic Survey of India, Vol. V., Specimens of the Bihari and Oriya Languages*, by G. A. Grierson, 8vo, pp. x, 129, with 2 maps, cloth. Calcutta, 1903. 10s
- 151 ——— Vol. VII., *Specimens of the Marathi Language*, edited by G. A. Grierson, 4to, pp. x, 391, with map, cloth. Calcutta, 1905. 10s
The specimens are in the native characters, as well as translated, and accompanied by English translation.

- 162 Liptay (A.) *Eine Uebersichtsprache der Kulturvölker*, 8vo, pp. xvi, 272. Leipzig, 1891. 2s
- 163 Long (J.) *Notes relating to Publications in the Bengali Language*, in 1897, with a Notice on the Past Condition and Future Prospects of the Vernacular Press of Bengal, 8vo, pp. 54, 82, cloth. 1900. 6s
- 164 Lord's Prayer (The), in Three Hundred Languages, comprising the Leading Languages throughout the World, with the Places where spoken, edited by R. Root, 4to, pp. 88, cloth. 1891. 7s
- 165 ——— *In Five Hundred Languages*, comprising the Languages throughout the World, with the Places where spoken, edited by R. Root, New and Enlarged Edition, 8to, pp. 160, cloth. 1903. 6s
- 166 Lyall (A. C.) *Asiatic Studies, Religious and Social*, 8vo, pp. xxiii, 306, cloth. 1882. 6s
- 167 ——— *Religion of an Indian Province—Carnataka of District Mysa in India—Witchcraft and Witch-hunting Religion—Examination of Cases in India—The Rajput States*, &c.
- 167 Macdonell (A. A.) *History of Sanskrit Literature*, 8vo, pp. ix, 478, cloth. 1900. 6s
- 168 Meister (E.) *Die griechischen Dialekte*, Vol. I., Asiatisch-asiatisch, Boeotisch, Thessalisch, 8vo, pp. viii, 310. 1882. 4s
- 169 Miscellaneous Translations from Oriental Languages, 2 vols., 8vo, fols. 1881-84 (O. F. F.). 18s
- 170 ——— *The e-va-va-va. Extracts from the Siles Thesaur. Indiarum, or Bank of Fame, translated from Tamil—The Veda. Sanskrit—The Siles of Buddhist Periodical, translated from Pali to Czech*, &c.
- 170 Mitra (Raj.) *Scheme for the Romanizing of European Scientific Terms into the Vernacular of India*, 8vo, pp. 27. Calcutta, 1877. 5s
- 171 Mitra (Rajm.) *Notices of Sanskrit Manuscripts for the years 1877-1884*, Misc. Paria, 8vo, Calcutta, 1878-80. 42s
- 172 ——— *Being Nos. 12-22 of the whole series.*
- 172 ——— *The same*, Nos. 8 and 11. Calcutta, 1874-75. each part, 2s
- 173 Monier-Williams.—*Original Figures Illustrating the History of the Application of the Alphabet to the Languages of India*, 8vo, pp. xix, 226, cloth. 1866. 6s
- 174 Mookerjee's Magazine of Finance, Sociology, Literature, Art and Science, New Series, Vol. I., Nos. 2 to 8, with Title and Index to the volume, 8vo. Calcutta, 1872-73. 6s
- 175 Müller (E.) *Der Dialekt des Guthas des Laityavistara*, 8vo, pp. 36. Weimar, 1874. 2s
- 176 Müller (H. B.) *Der Indo-germanische Sprachbau in e. Entwicklung*, Vol. I., teil, 8vo, pp. 486, half calf. 1879. 6s
- 177 Müller (Max) *A History of Ancient Sanskrit Literature as far as it Illustrates the Primitive Religion of the Brahmins*, 8vo, pp. xiv, 392, cloth. 1912. 16s
- A reprint of the original edition of 1860.
- 178 ——— *India, What can it teach us? a course of Lectures*, pp. x, 462, cloth. 1883. 12s
- Other Lectures: On the Translated Character of the Hindu-Increase of Sanskrit Literature—The Legend of the Yoda—Veda Deities—Veda and Yajama—and more.
- 179 ——— *Lectures on the Science of Language*, Fourth Edition, 8vo, pp. x, 432, cloth. 1864. 4s
- 180 ——— *The same*, Second Series, 8vo, pp. viii, 800, with 21 woodcuts, cloth. 1864. 6s
- 181 ——— *Three Lectures on the Science of Language*, Second Edition, 8vo, pp. 113, cloth. Chicago, 1895. 3s
- 182 ——— *Proposals for a Missionary Alphabet*, 8vo, pp. 52, with a Comparative Table. London, 1864. 2s
- 183 ——— *On Sanskrit Texts discovered in Japan*, 8vo, pp. 35. London, 1880. (Harvard). 2s
- 184 Murdoch (J.) *Classified Catalogue of Tamil Printed Books, with introductory Notices*, 12mo, pp. 161, 287, cloth. Madras, 1888. 5s
- There is a long introduction to Tamil Language and Literature.
- 185 [———] *An Account of the Vedas, with Illustrative Extracts addressed to Thoughtful Hindus*, 8vo, pp. vi, 168. Madras, 1882. 3s
- Includes many translations from the Samhita.
- 186 Natakama Heran Kabanva Nyapran Worcester's Primer, in Naga, by Mrs. R. M. Brown. Japan, 1840. Very scarce. 6s
- 187 Nève (F.) *Les Portraits de Femme dans le Poème épique de l'Inde, Fragments d'études sur le Mahabharata*, 8vo, pp. 4, 123. Brussels, 1885. 3s
- 188 Oldenberg (H.) *Ueber e. Darstellung der vedischen Religion*, 8vo, pp. 6. Leipzig, 1896. 1s 6d
- 189 Pargoe (H. B.) *The Vedic Fathers of Geography*, 8vo, pp. x, 182, cloth. Poona, 1912. 2s 6d
- Chapters on the Vedic Hymns in Geography, &c.

- 180 Pells (J. E.) Catalogue of Native Publications in the Bombay Presidency, from 1st Jan., 1858, to 30th June, 1867, 8vo, pp. 120, *Ind. Biblioth.*, 1869 3s
- 181 Paterson (P.) The Anubhāṣanikā of Rāmānanda, with a Note on the Date of Patanjali, and an Inscription from Kotah, 8vo, pp. 54, *Bombay*, 1885 2s 6d
- 182 Phillips (M.) The Teachings of the Vedas, what light does it throw on the Origin and Development of Religion? 8vo, pp. viii, 240, cloth, 1892 5s
- 183 Pischel (Dr. R.) Die Reeminnen der Avesta, Antwort an Prof. Weber, 8vo, pp. 37, 1873 1s 6d
- 184 ——— Bruchstücke des Sanskrit Sammit der Indischen und Idikantur, 2 parts, 8vo, pp. 29, with glosses, 1904 2s
- 185 Poor (L. E.) Sanskrit and its Kindred Literatures: Studies in Comparative Mythology, 8vo, pp. 469, cloth, 1891 4s
- 186 Prasad (Munshi R.) The Kayastha Ethnology: being an Enquiry into the Origin of the Chitra gupthavansi and Chandra amavansi Kayasthas, 8vo, pp. 2, 1, 30, and Sanskrit Text, pp. 4, cloth, Lucknow, 1877 5s
- 187 Ramaswami (C. V.) Biographical Sketches of Dekhani Poets, Memoirs of their Lives, 8vo, pp. xviii, 117, with portrait, *Ind. Biblioth.*, 1883 3s
- 188 Rao (Sv.) The Art of Translation: a Critical Study, with an Appendix containing the Text and the Kannada Translation of the Royal Proclamation, 8vo, pp. ix, 112, Mysore, 1910 2s 6d
- 189 Regnaud (P.) Recherches sur les noms des Rishis védiques, 8vo, pp. 82, Paris, 1905 2s 6d
- 190 Regnier (A.) Étude sur l'Hindoue des Védas, et les origines de la langue Sanskrita, Part I. (all issued), 4to, pp. vii, 205, Paris, 1855 21s
- Only two copies were published.
- 191 ——— Includes Sanskrit text, translation and French translation of the "Hymn to the Sun" and the "Hymn to Agni."
- 192 Report of the Committee on Organisation of Oriental Studies in London, 2 vols, folio, 1908 4s
- Parliamentary papers.
- 193 Roebuck (S.) Annals of the College of Fort William, from the Period of its Foundation, large 8vo, pp. xii, 690 and Appendix, 40 pp., *Ind. Biblioth.*, 1910 11s 6d
- The appendix contains a catalogue of Oriental works published under the patronage of the College, and a list of students from the college (1801-1810).
- 194 Scherman (L.) Materialien zur Geschichte der Indischen Vedica-Literatur, 4to, pp. x, 121, Leipzig, 1882 5s
- 195 Schrader (O.) Real-Lexikon der Indogermanen: Alterthumskunde, (Grundzüge u. Kultur- und Volksgeschichte Alt-Europas, large 8vo, pp. xi, 1048, half calf, 1901 30s
- 196 Sen (D. C.) History of Bengali Language and Literature: a series of Lectures delivered as Reader to the Calcutta University, roy. 8vo, pp. 1000, 10, cloth, Calcutta, 1911 24s
- 197 Sewall (H.) Sketch of the Dynasties of Southern India, 4to, pp. vi, 122, *Ind. Biblioth.*, 1882 7s 6d
- 198 ——— Indian Chronography: an Extension of the Indian Calendar, with Working Examples, 4to, pp. xii, 167, cloth, 1812 81s 6d
- 199 Sievers (H.) Grundsätze der Phonetik zur Einführung in das Studium der Lautlehre des Indogermanischen Sprachen, 8vo, pp. iv, 224, Leipzig, 1881 3s 6d
- 200 Simon (R.) Ueber die Handschriften und Recensionen des Amarsatoka, 8vo, pp. 42, Bonn, 1882 2s 6d
- 201 Simpson (W.) On the Identification of Nagrabhara, with reference to the Travels of Hsien Tsang, 8vo, pp. 25, with glosses, *Asiatic*, 1891 2s 6d
- 202 Small (G.) Handbook of Sanskrit Literature, with Appendices descriptive of the Mythology, Cosmology, and Religious Sects of the Hindus, 8vo, pp. xix, 307, cloth, 1886 5s
- 203 Stewart (Ch.) Descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippon Sultan of Mysore; in which are printed Memoirs of Hyder Ali Khan and his Son, Tippon Sultan, 4to, pp. viii, 94, 364, half, Cambridge, 1809 11s
- The appendix contains specimens of works in Persian, with English translations.
- Since pages are slightly water-stained.
- 204 Stocqueler (J. H.) The Oriental Interpreter and Treasury of East India Knowledge, 8vo, pp. xii, cloth, n.d. 4s
- A dictionary of Indian and Oriental words, phrases, names, and persons.
- 205 Stonner (H.) Zentralasiatische Sanskrittexte in Brahminisch und Indisch, 2 parts, 8vo, pp. 2, with 2 plates, 1904 2s
- 206 Studi Italiani di Filologia Indica, edited by Fr. L. Pauli, vol. I. a II, 8vo, Firenze, 1897/9 21 11s
- 207 Thomas (R.) On the Identity of Xandrames and Kinnanda, 8vo, pp. 41, *Asiatic* 2s 6d

- 217 Thomas (E.) *Ancient Indian Weights*, 8vo, pp. 38. 1864. 2s 6d
- 218 Taylor (H. W.) *A Catalogue of Manuscripts in the Library of the Calcutta College, Part 26. General*, Vol. I., large 8vo, pp. xii, 678. *Madras*, 1897. 6s
Sanskrit and Dravidian Languages.
- 219 Temple (H. C.) *Disquisition on the Proper Names of Panchjina*, with special reference to the Proper Names of Villagers in the Eastern Panjab, 8vo, pp. vii, 228, cloth. *Bombay*, 1882 3s 6d
- 220 Theobald (W.) *Notes on some of the Symbols used on the Punch-marked coins of Hindustan, and their relationship to Symbolism of other Races*, 8vo, pp. 80, with 2 plates (192 symbols). *Agartta*, 1890. 2s 6d
- 221 Thibaut (H.) [Ind.] *Astronomie, Astrologie und Mathematik*, rev. 8vo, pp. 62. 1838. 4s
Summary of Indo-Aryan Research.
- 222 Thonissen (J. J.) *Etudes sur l'histoire de l'art Criminal des Peuples Anciens (Inde, Babyloniens, Egypte, Judée)*, 2 vols, 8vo. *London*, 1869. 9s
- 223 Tokuiwa (a Japanese Scholar) *Hindian run Namagathavalaqa*, together with English Translations from Chinese Editions, 8vo, pp. 63. *Darmstadt*, 1896. 3s 6d
- 224 *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain*, Vol. I., Part 2, 4to, pp. 155-392, with plates 1828. (It includes Wilson's Account of the Pandya Temples, with translations—*Inscriptions on Rock in P. Pandya—Account of Coorg, Panchala and Hindu Myth.* &c.)
- 225 ——— *The same*, Vol. III., Part 2, with plates. 1833. 10s
Includes: D'Ober—Constitution of the Kingdom of Mysore—Compendium of Collections of Buddhist Priests—On the Jains of Gujara.
- 226 *Transactions of the Royal Social Science Association*, Vol. I., No. 1, half calf. *Calcutta*, 1867. 2s 6d
Program of Education in Bengal—Fragments of the History, &c.
- 227 *Transactions of the Literary Society of Bombay*, Vol. III., 4to, pp. x, 558, with engravings, half calf. 1823. 15s
Includes a Long Article on the Case of Allen, by Capt. Taylor—On the Revision of the Hindi. 1846 to India, by W. Hamilton, &c.
- 228 *Transactions of the Literary Society of Madras*, Part I., 4to, pp. 129, with engravings. 1827. 4s
Contents:—On the Law Rights of the Hindus—On the Alphabetical Sequence of the Hindu—Origin of the River Indus, &c.
- 229 *Trovetan W. Pansopi*, and others. *The Application of the Roman Alphabet to all the Oriental Languages*, 8vo, pp. 182, cloth. *Neuchâtel*, 1834. 2s
- 230 Vinson (J.) *Les bijous indiens du pays Tamoul (Pondichery)*, 8vo, pp. 16. *Paris*, 1904. 2s
- 231 Watson (J. Forbes) *Index to the Native and Sanskrit Names of Indian and other Eastern Economic Plants and Products*, large 8vo, pp. vii, 637. 1898. 10s 6d
- 232 Weber (A.) *History of Indian Literature*, translated from the German by J. Mann and Th. Zachariae, 8vo, pp. xiii, 800, cloth. 1878. 10s 6d
- 233 ——— *On the Kamyana*, translated from the German by H. C. Boyd, 1880, pp. 121. *Bombay*, 1878. 2s 6d
A Sanskrit treatise on the Kamyana.
- 234 ——— *Indische Ethnoge, Vier Vorträge und Abhandlungen*, 8vo, pp. 153, half calf. 1857. 4s
Contains: Max Müller—Vorträge über die Indier—Ethnoge—Verfassung Indier und der Wäster.
- 235 ——— *Indische Studien*, Vol. I., 8vo, pp. 396. *Berlin*, 1859. 4s
Contains: Four Lectures from the Compote Indica, translated—Dharmapala, translated—On the Sanskrit Character, &c. (all in German).
- 236 ——— *Die Rasse Tapaniya Upasak* [with Sanskrit Texts and German Translations], 4to, pp. 122. *Berlin*, 1854. 7s
- 237 ——— *Vedische Beiträge*, Nos. 1 to 5, 8vo, 8vo. *Berlin*, 1884-1900. 2s
Contributions towards Vedic studies.
- 238 Whitney (D. W.) *Oriental and Linguistic Studies*, Two Series, 8vo. *New York*, 1873/4. 21s
Vol. I.—*The Veda—The Avesta—The Science of Language.*
Vol. II.—*The East and West—Religion, Mythology—Orthography and Phonology—Hindu Astronomy.*
- 239 ——— *Max Müller and the Science of Language: a Criticism*, 8vo, pp. 72. *New York*, 1902. 4s
- 240 Whitworth (G. C.) *An Anglo-Indian Dictionary: a Glossary of Indian Terms used in English, and of such English or other Non-Indian terms as have obtained special meanings in India*, 8vo, pp. vi, 350, cloth. 1885. 7s 6d
- 241 Wilmshurst (W. L.) *The Chief Scriptures of India (The Bhagavad-Gita) and its Relation to Present Events*, 8vo, 1900. 2s
- 242 Wilson (H. H.) *Present State of the Cultivation of Oriental Literature*, 8vo, pp. 25. 1862. 1s 6d
- 243 ——— *Essays: Analytical, Critical and Philological, on Subjects connected with Sanskrit Literature*, Vol. I., 8vo, pp. 302, cloth. 1894. 7s 6d
Contains: Attempts of the Hindus—Hindu Priests—History from the Mahabharata.

- 244 Wilson (H. H.) *Glossary of Indian and Sanskrit Terms, and of Useful Words occurring in Official Documents relating to British India, from the Arabic, Persian, Hindustani, Sanskrit, Hindi, Bengali, and other Languages.* 4to, pp. 24, 728, cloth. 1865 10s 8d
- 245 ——— *Mackenzie Collection: a Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. and other Articles illustrative of the Literature, History, Statistics and Antiquities of the South of India, collected by Lt. Col. Mackenzie.* 8vo, 2 vols, half calf. Calcutta, 1828 12s
- Contains an Introduction of 100 pages—Sanskrit Works—Tamil—Dravid—Kannia—Malagasia—Persian and other Oriental Books.
- 246 ——— Another copy, reprinted in one vol. 8vo, pp. xxiii, 684, cloth. Madras, 1892 10s
- 247 Windisch (E.) *Ueber das Nyaia Maatya.* 4to, pp. 41. Leipzig, 1888 5s
- 248 Winkler (H.) *Die Sprachgeschichte, Nomen, Verbs und Satz, Antikritik.* 8vo, pp. xi, 308. Berlin, 1887 4s
- 249 Winning (Rev. W. B.) *Manual of comparative Philology, in which the affinity of the Indo-European Languages is illustrated.* 8vo, pp. xi, 391, half calf. 1838 4s
- 250 Winternitz (N.) *Das Altindische Wortversteht—Bruch nach dem Apastambiya—Grihya Sutra.* 4to, pp. 114. Vienna, 1892 2s 6d
- The work contains a number of Sanskrit Texts and German Translations.
- 251 Zachariæ (Th.) *Indische Wörterbuch.* (Kiel.) roy. 8vo, pp. 42. 1897 2s 6d

Editorial, of India-As. Research.

PART III. ANCIENT INDIA.

- 252 Aiyer (V. G.) *The Chronology of Ancient India.* First Series. 8vo, pp. vi, 157, cloth. Madras, 1901 2s 6d
- Beginning of the Kali Yuga—The date of the Mahabharata War—The Puran Yuga.
- 253 Alberoni's India: an Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about 1690 A.D., translated from the Arabic, with Notes and Indices. 2 vols. 8vo, cloth. 1919 22s
- An accurate description of all Campaigns of Hindu Kings.
- 254 Ancient History (Tbol) of India. Political, Social, Moral, and Religious, from the Earliest Period, by a Captain. Vol. I. (all issued). 8vo, pp. vii, 436, cloth. Madras, 1898 15s
- Vol. Original History—Religion—Geography—Civilization and Manners—The Social System—Customs, &c.
- 255 Bretschneider (E.) *Medieval Researches from Western Asiatic Sources: Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia, from the 15th to the 17th Centuries.* 2 vols. 8vo, with a reproduction of a Chinese medieval map, cloth. 1910 21s
- 256 Carre (L.) *L'ancien Orient. Etudes historiques, religieuses et philologiques sur l'Egypte, la Chine, l'Inde, la Perse et la Palestine, depuis les temps les plus reculés.* 2 vols. 8vo, half Morocco. Paris, 1874 10s 6d
- The chapter on India comprises p. 1-40 of Vol. II.—On China, p. 40-100 of Vol. II.
- 257 Cunningham (A.) *The Ancient Geography of India.* Vol. I. (all published); the Haddisa Period, including the Campaigns of Alexander, and the Travels of Hwen-Thsang. 8vo, pp. ix, 289, with 12 maps, half calf. 1871 22s
- Very scarce.
- 258 Curtius (E.) *Historia geographica. Traité de Géographie par A. Bouché-Leclercq.* 3 vols, roy. 8vo, half calf. Paris, 1893 21s
- A cheap copy is for sale of the second work.
- 259 Dey (N. L.) *Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India, with Appendix on Modern Names of Ancient Indian Geography.* roy. 8vo, pp. 110, 85, with a large map, cloth. Calcutta, 1899 12s 6d
- 260 Dutt (K. C.) *A Brief History of Ancient and Modern India.* 8vo, pp. vii, 221, 6, with 2 maps, cloth. Calcutta, 1895 2s 6d
- 261 ——— *A History of Civilization in Ancient India, based on Sanskrit Literature.* Revised Edition. 2 vols. 8vo, with 2 maps, cloth. 1923 (F.O.S.) 21s
- Vol. I. Period—Pre-Vedic—Rigvedic Period—Buddhist Period—Puran Period—With chapters on Religion, Ethics, Architecture, Astronomy, Medicine, Fiction, &c.
- 262 Hewitt (J. F.) *Notes on Early History of Northern India.* Part IV. and V. 8vo. Reprints 1897
- Part IV., On the Pre-Vedic History of India, founded on a Study of the Brahmanas 4s
- Part V., Succession of Hindu Priesthood to

- 263 Kuntz (M. M.) *The Vedicisation of Aryan Civilization in India: an Essay which treats of the History of the Vedic and Brahminic Polities, explaining their Origin, Prosperity and Decline*, 8vo, pp. xiv, 400, cloth, Bombay, 1880 25s
- I. Antecedents of the Ancient Indian Aryas.
II. Invasion of India and the Period of Colonisation.
III. Brahminism.
IV. The Aryan Period.
V. Postcolonisation.
- 264 Mahanay (Mrs.) *Ancient and Medieval India*, 2 vols, roy. 8vo, illustrated, cloth, 1882 25s
- A standard work dealing with the Religion, Philosophy, Law, Literature, Medicine and Arts of the Hindus, based on Sanskrit works.
- 265 McCrindle (J. W.) *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian, with Introduction and Notes*, 8vo, pp. xi, 222, with map of Ancient India, cloth, Bombay, 1877 22 2s
- 266 Mitra (Raj.) *Indo Aryans: Contributions towards the Elucidation of their Ancient and Medieval History*, 2 vols, roy. 8vo, cloth, 1881 2s
- Chapter I: Origin of Indian Architecture—Foundations of Indian Temple Architecture—Indian Sculpture—Dress and Ornaments in Ancient India—Furniture, Arms, Musical Instruments in Ancient India—Origin of the Hindu Language—Early Life of Arians, and other valuable chapters.
- 267 Norris (H.) *The History of India*, Fifth Edition, 8vo, pp. xix, 312, cloth, Madras, 1884 3s 6d
- From the author's own class, &c.
- 268 Nolin Chandra Das.—*A Note on the Ancient Geography of Asia, compiled from the Valmiki Ramayana*, 8vo, pp. viii, 77, with large maps, Calcutta, 1886 3s 6d
- 269 Pomponius Mela.—*De Bita Orbis*, B. III., with notes critical et ætymologicæ, edited C. H. Tuckwell, 1 vol., 8vo, half calf, Leipzig, 1808 22s
- 270 Rawlinson (Prof. R. S.) *Bactria: the History of a Forgotten Empire*, &c. 8vo, pp. xliii, 168, with 2 maps and 6 plates, cloth, 1912 7s 6d
- This is the only work dealing with the interesting period of Greek Rule in India.
- 271 Robertson (W.) *An Historical Disquisition concerning the Knowledge which the Ancients had of India, and the Progress of Trade with that Country, with an Appendix*, 8vo, pp. ii, 284, cloth, Calcutta, 1804 4s
- 272 Smith (V. A.) *The Early History of India, from 600 B.C. to the Mohammedan Conquest, including the Invasion of Alexander the Great*, 8vo, with maps, plans and other illustrations, cloth, Oxford 11s
- 273 Spier (Mrs.) *Life in Ancient India*, 8vo, pp. xvii, 454, with maps and illustrations, 8vo, cloth, 1880 9s
- 274 Wheeler (J. T.) *The Geography of Herodotus developed, explained and illustrated from Modern Researches and Discoveries*, 8vo, pp. lxi, 407, with maps and plans, cloth, 1854 18s
- Part I. deals with Europe, including Scythia.
Part II. deals with Asia, including Bactria, Gandæ, Southern India, &c.
Part III. deals with Africa, including Egypt.
- 275 ——— *The History of India, from the Earliest Ages: Vol. I., The Vedic Period and the Mahâ Bhârata*, large 8vo, pp. 125, 678, with map and a good Index, cloth, 1867 21s
- 276 ——— *The History of India, from the Earliest Ages: Vol. II., The Râmâyana and the Brahmanic Period*, 8vo, pp. 87, 868, with map and Index to the vol. cloth, 1869 21s
- 277 Wilson (H. H.) *Notes on the Indians of Orissa*, 8vo, pp. 60, Oxford, 1880 3s 6d
- 278 Wilson (J.) *India Three Thousand Years Ago, or the Social State of the Aryas on the Banks of the Indus, in the Times of the Vedas*, 8vo, pp. 87, cloth, Bombay, 1858 4s
- 279 Wright (C.) and Brainerd (J. A.) *Historical Antiquities and Life in India*, Revised Edition, roy. 8vo, pp. 372, with numerous illustrations, cloth, Chicago, 1892 7s 6d
- The work deals with Life and Religion, Customs, Cereals of the Hindus, with a chapter on the Druggs, and the final chapter with the Manu.

PART IV. INDIAN BIOGRAPHY.

- 280 Aswini Kumar Dutt: *A Vindication of the Life and Conduct of Indians*, 8vo, pp. xv, 88, Calcutta, 1866 1s
- 281 Mookerjee. — *Memoir of the late Justice O. Ch. Nankurjee*, 8vo, pp. 77, Serampore, 1878 6s
- 282 Bradley-Birt (F. E.) *Twelve Men of Bengal in the Nineteenth Century*, 8vo, pp. vi, 248, with 12 portraits, cloth, Calcutta, 1910 8s 6d
- List of recent prominent Hindus

- 283 Pillai (S. P.) Representative Indians: Sketches of Eminent Men of India, 8vo, pp. xxi, 319, with portraits, cloth, 1937 4s
- 284 Premchand Roychand (the Great Indian Banker and Philanthropist): his Early Life and Career, by J. E. Wacha, M.A., pp. 234, with portraits, cloth, Bombay, 1912 2s
- 285 Raja Radhakanta Deva (Editor of the *Sabha Mahadruma*): his Life, with some Notices of his Ancestors and Testimonials of his Character and Learning, 8vo, pp. 32, 1s, cloth, Calcutta, 1899 4s
- 286 Rama Varma (Sir, late Maharaja of Travancore): his Life, by P. S. Pillai, with Reports on Travancore Inscriptions, 8vo, cloth. Madras, 1900-07 2s 6d
- 287 Ramabal.—The Widow's Friend, her Life and Work, edited by her Daughter, 8vo, pp. 194, illustrated, cloth. Madras, 1903 4s
- 288 Sastri (Sir A. Sachin, an Indian Sanskritist): a Biographical Sketch, by B. V. K. Aiyar, 8vo, pp. xix, 408, cloth. Madras, 1902 5s
- 289 Tagore.—Maharshi Dev. (the Great Religious Teacher): his Autobiography, translated from the Original Bengali by Sri. Tagore and T. Davi, roy. 8vo, pp. xxv, 195, with portraits, cloth, Calcutta, 1909 5s
- 290 Tagore Family (The), a Memoir, by J. W. Forrell, 12mo, pp. 187, cloth, Calcutta, 1892 4s

Privately printed.

PART V.

THE HINDUS: MANNERS AND CUSTOMS.

- 291 Baroda (The Maharaja) The Position of Women in Indian Life, 8vo, pp. 40, 3ss, cloth. 1911 5s
- 292 Bhattacharya (J. K.) Hindu Caste and Caste, 8vo, pp. xvii, 823, cloth, Calcutta, 1900 21s
- As a specimen of the origin of the Hindu Caste System and the lowering of the Hindu towards such men, and other religious systems.
Chapters on the Brahmins, the Kshatriyas, the Vaishyas, and other Caste, &c.
- 293 Bose (S. Ch.) The Hindus as they are: a Description of the Manners, Customs, and Inner Life of Hindu Society in Bengal, roy. 8vo, pp. vii, 205, cloth. Calcutta, 1881 2s 6d
- 294 Dass (J.) Domestic Manners and Customs of the Hindus of Northern India, Second Edition, 8vo, pp. xi, 380, cloth, Bombay, 1908 4s
- 295 Disputation respecting Caste, by a Brahmin, communicated by R. H. Hodgson, 4to, pp. 11, 1831 1s 6d
- 296 Dubois (A.) Description des Castes Indiennes en général, et en particulier de celle des Brâhmes du Sud, de la presqu'île de l'Inde en deçà du Krishna, de leurs mœurs et de leurs usages tant civils que religieux, de leur éducation, de leurs amusements, &c., a manuscript of 1910 pages, bound in vellum 210 11s
- This is probably the original copy of the *Attha Dharma*, from which the English translation was made. The copy is in good state of preservation, only a few pages at the beginning are water-stained.
- 297 Dubois (A.) Description of the Character, Manners and Customs of the People of India, and of their Institutions, Religious and Civil, translated from the French M.S., 4to, pp. xxvii, 565, full calf. 1817 15s
- 298 Essays relative to the Hindu Character, and Moral Improvement of the Hindoos, 8vo, pp. 343, cloth. 1823 5s
- 299 Fuller (Sir B.) Studies of Indian Life and Sentiment, 8vo, pp. xiii, 380, with maps, cloth. 1910 5s
- Chapters on the Land and the People—History up to 1900 A.D.—Religion—Hindu Institutions—Domestic Life.
- 300 Ghose (J. Ch.) Principles of Hindu Law, 8vo, pp. 83, 794, cloth. Calcutta, 1903 15s
- The work contains all the Sanskrit Texts of the *Smritis* on the subject, with English Translations and Commentaries. It is also valuable for the light it throws on old Hindu Institutions and Customs.
- 301 Havell (E. B.) Banaras, the Sacred City: Sketches of Hindu Life and Religion, 8vo, pp. xiii, 228, illustrated, cloth. 1903 7s 6d
- 302 Kothare (R. S.) Hindu Rites, 8vo, pp. 100, Bombay, 1904 2s
- On Hindu Festivals.
- 303 Mackenzie (Col. G.) Account of the Marriage Customs of the Hindus and Mahomedans, 8vo, pp. 19, *Reprint*, 1831 1s 6d
- 304 Murdoch (J.) Kasi, or Benares, the Holy City of the Hindus, large 8vo, pp. 24, illustrated. Madras, 1804 1s

- 395 Harris (J. R.) *Essay towards the Conversion of Learned and Philosophical Hindus*, 8vo, pp. 402, cloth. 1843
5s
- 396 Hallik (G.) *Home Life in Bengal: Account of the Every-day Life of a Hindu Home at the Present Day*, 8vo, pp. 186. Calcutta, 1887
3s
- 397 Padfield (J. R.) *The Hindu at Home: being Sketches of Hindu Daily Life*, 8vo, pp. x, 390, cloth. Madras, 1886
3s
- Contents:* *Skandam* is not ink. It includes Chapters on: *Widow*—*Sacred Marks*—*Hindu Marriage*—*Hindu Festivals*—*Funeral*—*Om*—*Devotions*.
- 398 Patterson (A. J.) *Customs considered under its Moral, Social, and Religious Aspects*, 8vo, pp. xii, 122, cloth. 1891
3s 6d
- 399 Peter the Pearker.—*Customs in India. How to keep an Enquirer*, 8vo, pp. 24. 1899
1s 6d
- 400 Reports on the Swinging Festival and the Ceremony of walking through Fire, 8vo, pp. 38. Madras, 1864 (*Madras Govt. Records*)
3s
- 401 Sherring (M. A.) *The Sacred City of the Hindus: an Account of Benares in Ancient and Modern Times*, roy. 8vo, pp. xxxvi, 398, illustrated, cloth. 1868
28s
- Trade with the country of Benares (sic) Ancient and Modern Architecture—Festivals—The Temples—The Legends concerning them—Customs of the Temples—Mosaic of Warnings—Religious Festivals, &c. &c.*
- 402 Sisson (R.) *Annotations on the Sacred Writings of the Hindus: being an Epitome of the Remarkable Tenets in the Faith of that People, illustrating Phallic Principles*, 8vo, pp. 33, 1894
10s 6d
- Contents:* *General*.
- 403 Sketches chiefly relating to the History, Religion, Learning, and Manners of the Hindus, with an Account of the Present State of the Native Powers of Hindostan, 8vo, pp. vii 422, with plans, cloth, 1790
5s
- Contents:* *Character of the Religion*—*Mythology*—*Worship*—*Philosophy of the Brahmins*, &c.
- 404 Steele (A.) *Law and Customs of Hindu Castes within the Dekkan (Deccan) Provinces subject to the Presidency of Bombay chiefly affecting Civil Suits*, New Edition, roy. 8vo, pp. xix, 460, cloth. 1886
10s
- 405 Toru Dutt (celèbre Hindoue, morte en 1877) *Le Journal de Mita, d'Arverre, nouvelle écrite en français, précédé d'un conte sur la vie et les œuvres de Toru Dutt*, 8vo, pp. 32, 238. Paris, 1879
6s
- 406 Ward (W.) *A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindus, including a Minute Description of their Manners, Customs, and Translations from their Principal Works*, New Edition, 2 vols. 8vo. 1852
25s
- 407 Wise (T. A.) *Commentary on the Hindu System of Medicine*, 8vo, pp. x, 631, cloth. Calcutta, 1915
10s 6d

PART VI. THE JAINS.

- 408 Barrocliar (C. D.) *History and Literature of Jainism*, 12mo, pp. 138, 61a. Bombay, 1909
3s 6d
- 409 Bühler (G.) *Ueber das Leben des Jaina Mithras Benschandha, des Schülers des Deschandha aus der Vajrasukta*, 8to, pp. 10. Vienna, 1869
3s 6d
- 410 Guérinot (A.) *Rapports d'Épigraphie Jaina, précédé d'une esquisse de l'histoire du Jainisme d'après les Inscriptions*, large 8vo, pp. vii, 213. Paris, 1902
10s
- 411 ——— *Essai de Bibliographie Jaina, Rapports Analytiques et méthodiques des Travaux relatifs au Jainisme*, imp. 8vo, pp. xxvii, 266, with plans. Paris, 1909
20s
- 412 Gandhi (V. K.) *The Jain Philosophy*, collected and edited by H. F. Karbhari, 8vo, pp. xiv, 247, 2b, cloth. Bombay, 1911
3s 6d
- 413 Jain Itihas Series, No. I, a Lecture on Jainism, delivered before the Dharm Mahā-Mahāsaṅg at Maitra, by Lal B. Das, 8vo, pp. 77, cloth. Agre, 1902
3s 6d
- 414 Kalpa Sutra (Thei, and Nava Tatva Two Works illustrative of the Jain Religion and Philosophy, translated from the Magadhi, with appendix containing Remarks on the Language of the Original by J. Stephenson, 8vo, pp. 27, 144, cloth. 1848
10s 6d
- 415 Miles (Col. W.) *The Jumas of Gujarat and Marwar*, 8to, pp. 27. Rangoon, 1822
3s 6d

- 325 **Manak Chand Jaini**.—Life of Mahaveer (according to Jain Tradition the last of the 24 Tirthankaras), 8vo, pp. xiz, 91. Alkwood, 1893. 2s
- 327 **Stavenson (Mrs. S.)** Notes on Modern Jainism, with Special Reference to the Fraternities, Digambari and Shwetambari Sects, 16mo, pp. 195. Dorset, 1910. 2s
- 328 **Thomas (E.)** Jainism, or the Early Faith of Asoka, with Illustrations of the Ancient Religions of the East, from the Sanctuaries of the Indo-Syriani, prefixed by a Notice on Buddhist Caves and Indian Dates, 8vo, pp. viii, 82, with 2 plates, cloth. 1877. 15s. 6d.

PART VII.

THE PARSIS: THEIR RELIGION AND LITERATURE,
INCLUDING TEXTS AND TRANSLATIONS.

- 329 **Augsmannsen**.—Ein Parsi Text aus Persien, althakisch und Sanskrit. Text, German Translation, Notes and Glossary by W. Geiger, 8vo, pp. vi, 100. 1878. 6s
- 330 **Avesta**, the Religious Books of the Parsees, from Prof. Spiegel's German Translation of the Original MS., from the original Zend by A. H. Black, 3 vols in one, half calf. *Hertford*, 1884. 15s
- 331 ——— The Religious Books of the Parsees, translated by Prof. Spiegel and A. H. Black, Vol. III., Khordad-Avasta, cloth. *Hertford*, 1884. 7s. 6d.
- 332 ——— die heiligen Schriften der Parsen, translated from the Original into German by F. Spiegel, Vol. I., Der Vendidad, 8vo, pp. 205, with 1 plate, cloth. 1882. 6s
- 333 ——— Livre sacré des Zoroastriens de l'Arménie. Traduit du texte, avec notes par C. de Harlez, 3 vols, large 8vo. *Lips*, 1875-77. 12s
- 334 **Bartholomae (C.)** Der Gode. Thakht, 4to, pp. 24. 1879. 2s. 6d.
- 335 **Bengalee (S. Sh.)** Parsee Marriage and Divorce Act, 1862; Parsee Chastelie Real Act, Parsee Succession Act and the Indian Succession Act, 1865, with Appendix and Comparative Translation., roy. 8vo, cloth. *Bombay*, 1866. 6s
- 336 **Sharucha**.—Brief Sketch of the Zoroastrian Religion and Customs, roy. 8vo, pp. 88, 27. *Bombay*, 1893. 3s
- 337 **Blau (O.)** De novis Achaemeniarum Aramæo-Persæis, 4to, pp. 18, with 2 plates. 1856. 2s. 6d.
- 338 **Briggs (H. G.)** The Parsee, or Modern Zoroastrianism, a Sketch, 8vo, pp. vii, 146, cloth. *Bombay*, 1882. 3s
- 339 **Brown (R.)** The Religion of Zoroaster considered in connection with Archæological Monuments, 8vo, pp. 68. 1879. 2s. 6d.
- 340 **Burnouf (E.)** Commentaire sur le Yagna, contenant le texte Zend expliqué pour la première fois, les variantes et la version sanscritte inédite de Némouh, 8vo, Vol. I. (all bound), 4to, pp. 153, 392, 108, bound in 2 vols, half morocco. 1839. 42s.
- 341 **Cama (The E. R.)** Memorial Volume: Essays on Iranian Subjects, written by Various Scholars in honour of Mr. E. R. Cama, edited by J. J. Modi, roy. 8vo, pp. 74, 323, with 2 plates, cloth. *Bombay*, 1900. 14s
- 342 **Casartelli (L. G.)** The Philosophy of the Manichean Religion under the Sassanids, translated from the French, with Prefatory Remarks, Notes, &c., by F. J. D. Janssen, 8vo, pp. xvi, vii, 341, cloth. *Bombay*, 1898. 15s
- 343 ——— La Philosophie religieuse du Manichéisme sous les Sassanides, 8vo, pp. viii, 192. *Paris*, 1884. 4s
- 344 **Dastoor (Ras. E.)** Zoroastrianism and Zoroastrianism in the Avesta, 8vo, pp. 177, cloth. *Bombay*, 1906. 9s
- 345 **Decem Soudavesta** excerpts, Texts, with Latin Translation and Notes by C. Kosewicz, 8vo, pp. viii, 280. *Paris*, 1895. 1s
- 346 **Dhunjeebhoy (J. Mathura)** The Zoroastrian and some other Ancient Systems, 8vo, pp. 42, 306, cloth. *Bombay*, 1891. 9s. 6d.
- 347 **Dinkard (The)**, Original Pahlavi Text, the same Transliteration in Zand Character, Translation in Gujarati and English Languages, Commentary and Glossary, by Fath. Dast. Behr. SURANA, Vol. I. to IV., roy. 8vo, cloth. *Bombay*, 1871-84. 25
- 348 **Ervad (R. J.)** Dastur Naberywand The Cosmogony of the Sacred Parsi Priests, 4to, pp. 212, cloth. 1887. 2s

- 340 **Framjee (Dowlat)** *The Parsis: their History, Manners, Customs and Religion*, 8vo, pp. xv, 288, fullmaroon, gilt edges. 1868. 12s
- 341 **Gathas of Zarathustra** (*Zoroaster*). *That is Meter and Rhyme*, translated from the Gend by L. H. Mills, 8vo, pp. ix, 196, cloth. 1909. 48s 6d
- 342 **Guthrie (Paul)**, *über Sammlung von Liedern und Sprüchen Zarathustas's, Text in Roman Characters, with German Translation and Notes by M. Haug, Part I. (containing the First Collection)*, 8vo, pp. xvi, 248. 1838. 4s
- 343 **Geiger (W.)** *Civilisation of the Eastern Iranians in Ancient Times, with an Introduction on the Avesta Religion, translated from the German, with Notes by Dabib D. P. Sanjana*, 2 vols, 8vo, cloth. 1885. 30s
- Vol. I. *Geography and Social Life*.
Vol. II. *The Avesta Religion and the Age of the Avesta*.
- 344 ——— *Über die Parsenschrift (Angemessene)*, with Romanised Text, 8vo, pp. 77. *Leipzig*, 1879. 2s 6d
- 345 ——— *Die Fahlavi-Version des I. Kapitels der Vendidad, Part I. Text, German Translation and Notes*, 8vo, pp. 22. 1877. 2s 6d
- 346 **Harley (C. de)** *Fragment de commentaires de Darmascep sur le Vendidad*, 8vo, pp. 16. *Genève*, 1881. 2s
- 347 ——— *Etudes avestiques. Note sur le sens des mots Avesta Zand*, 8vo, pp. 72. *Suppl.*, 1877. 2s 8d
- 348 ——— *Les observations de J. Darmascep sur le Vendidad*, 8vo, pp. 31. *Louvain*, 1883. 1s 6d
- 349 **Haug (M.)** *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsians*, 8vo, pp. 258, cloth. *Bombay*, 1852. 7s 6d
- Includes a grammar of the Zend language & a glossary of the Zend Avesta, &c.
- 350 ——— *The same*, Second Edition, edited by E. W. West, 8vo, pp. xvi, 427, cloth. 1873 (F.O.S.). 12s
- Enlarged & revised.
- 351 **Hovelacque (A.)** *L'Avesta. Notice sur le Mazdéisme: Part I. Introduction, Discours sur l'interprétation de l'Avesta*, 8vo, pp. 114. *Paris*, 1876. 3s 6d
- 352 **Jackson (A. Y. W.)** *Avesta Reader, First Series, Fader Texts, Notes and Vocabulary*, 8vo, pp. vii, 113, cloth. 1905. 4s
- 353 **Mistri (R. H.)** *Zoroaster and Zoroastrianism*, 8vo, pp. 218, cloth. *Bombay*, 1908. 4s
- 354 **Mills (L. H.)** *Dictionary of the Gathic Language of the Zend Avesta*, *First Issue*, 8vo, pp. xvi, 198, cloth. 1902. 12s 6d
- 355 **Moti (J. J.)** *Asiatic Papers* (Paper read before the Bombay Branch of the R. Asiatic Society, 8vo, pp. ix, 208, cloth. *Bombay*, 1905. 12s 6d)
- Includes: *The Game of Ball-Net among the Avesta Persians—The New Relief of Ishtar—Cuneiform on the Indian Origin of the Game of Chess—The Antiquity of the Avesta—References to China in the Ancient Books of the Parsians, &c.*
- 356 ——— *Marriage Customs among the Parsians*, 8vo, pp. 47, bds. *Bombay*, 1909. 2s 6d
- 357 ——— *The Naojote Ceremony of the Parsians*, 8vo, pp. 22, bds. *Bombay*, 1909. 2s
- 358 ——— *The Religious System of the Parsians*, 8vo, pp. 88, iv, bds. *Bombay*, 1903. 2s
- 359* ——— *Symbolism in the Marriage Ceremonies of different Nations*, 8vo, pp. 32, bds. *Bombay*, 1908. 2s
- 360 ——— *The Religious Systems of the Parsis*, 8vo, pp. 31. *Bombay*, 1885. 2s
- 361* **Nasroji (D.)** *The Parsi Religion*, 8vo, pp. 32. 1884. 2s 6d
- 362 **Fahlavi Texts, translated by E. W. West, Vol. I., 8vo, cloth. *Oxford*, 1881. 16s 6d**
- Sacred Books of the East, Vol. 5.
Contains: *Vendidad—Selections of Fahlavi—Sacred Year—Shayan La Shayan*.
- 363 **Rahbaradini Zartashti** : *a Guide to Zoroastrian Religion in Gujarati*, 8vo, pp. 232, cloth. *Bombay*. 4s
- 364 **Rahbani (H.)** *Die Fahlavi (Gth., Part I. German Introduction and Fahlavi Text*, 8vo, pp. 37. *Vienne*, 1900. 6s
- 365 **Rindtorf (H.)** *Die Religion des Zarathustra*, 8vo, pp. 94. 1897. 3s
- 366 **Roth (B.)** *Maher Yasna 31*, 4to, pp. 31. 1876. 1s
- Includes all songs of the Yasna, with German translations.
- 367 **Shikand-Gumanik Vihar**, the *Parsid-Baharist* Text, with a Fragment of the *Fahlavi*, edited, with a Vocabulary of the three Versions, and Introduction, by Hoshang Dastur Jamaspji and E. W. West, 8vo, pp. 38, 278. *Bombay*, 1897. 12s 6d
- 368 **Spiegel Memorial Volume**.—*Papers on Iranian Subjects, written by various Scholars in honour of the late Dr. Fred. Spiegel*, edited by J. J. Modi, 8vo, pp. 65, 307, with portrait, cloth. *Bombay*, 1903. 12s

- 397 Elwin (H. F.) *India and the Indians*, roy. 8vo, pp. x, 332, illustrated, cloth, 1913 10s 6d
Indian Life and Character described, with chapters on Indian Philosophy—Music—Religion, &c.
- 398 Endicott (S.) *The Kanbaria*, 8vo, pp. xix, 198, with map and plates, cloth, 1911 5s 6d
Origin—Social Life—Law and Customs—Religion—Folklore, Traditions—Oral Literature—Specimens of the Kani Language, &c.
- 399 *Ethnographic Survey of the Central India Agency*, published by Capt. G. E. Innes, 4to. Lucknow, 1909 21s
C. The South of Malwa, pp. vi.
D. The Jungle Tribes of Malwa, with specimens of songs and English translations, and plates.
III. Bundelkhand District, pp. vi.
IV. Allahabad District, pp. vi.
- 400 Fawcett (F.) *On the Haemus: an Aboriginal Hill People of the Eastern Ghats of the Madras Presidency*, 8vo, pp. 76. No date 5s
- 401 Forbes (A. K.) *Ras Mali, or Hindoo Annals of the Province of Orissa*, New Edition, 8vo, pp. xxi, 715, with map, cloth, 1878 19s
An important work, dealing with the history of the Mahomedan, the Hindu and the people, their customs and manners, and containing a great collection of legends.
- 402 Gunthorpe (Major E. J.) *Notes on Criminal Tribes, residing in or frequenting the Bombay Presidency Barar and the Central Provinces*, 8vo, pp. 0-111, cloth. Bombay, 1900 2s
- 403 Gulpte (R. A.) *A Prabhu Marriage. Customs and Religious Ceremonies at the Marriage of the Kanyash Prabhu*, 8vo, pp. 75. Calcutta, 1911 1s 6d
- 404 Har Bilas Sarda, *Hindu Superstitions: an Attempt to determine the Position of the Hindu Race in the Scale of Nations*, roy. 8vo, pp. xxix, 454, illustrated, cloth. Ajmer, 1908 10s 6d
- 405 Hodgson (H. H.) *On the Aborigines of India: First Essay on the Kach, Bodo and Munda Tribes*, 8vo, pp. 301, with 2 plates, cloth. Calcutta, 1847 10s 6d
Folklore—Customs—Caste—Commerce—Circumstances, &c., of the people.
- 406 Hodgson (J.) *Description of the Agricultural and Revenue Economy of the Village of Fada Vayal, &c.*, pp. 14. Report, 1929 1s 6d
- 407 Hodson (T. C.) *The Meisheta*, with introduction by Sir Ch. Lyall, 8vo, pp. xvi, 227, with coloured and other plates, cloth, 1908 10s 6d
Origin—Social Life—Law and Customs—Religion—Folklore and Folk-songs—Language and Music—Customs.
- 408 Rhonda Agency (The) and the Calcutta Service: being a Reply to the Illustrations of Facts contained in the Calcutta Service, 8vo, pp. 127, 13, with map. Madras, 1943 2s
- 409 Kirtz (E.) *A Compendium of the Castes and Tribes found in India*, folio, pp. xi, 90, 6ds. Bombay, 1895 5s
- 410 Latham (R. O.) *Ethnology of India*, pp. vii, 374, cloth, 1859 8s
The work deals with the Tribes of the Thibet Group—The Hill Tribes of Assam—The Burmese—The Siamese—The Afghans—The Hind—Tamil and Singhalese Tribes—The Malabar, &c.
- 411 Le Fanu (H.) *Manual of the Salom District in the Presidency of Madras*, Vol. II, *The Taluks*, roy. 8vo, pp. xi, 435, with map, cloth, Madras, 1883 6s
The work is bound in two volumes. Volume I, by J. F. F. F., regarding certain phenomena (Tamil—Tamil and English—Tamil—Tamil).
- 412 Leitner (O. W.) *The Hindu and Nagyr Handbook: being an Introduction to a Knowledge of the Language, Race and Countries of Hindu, Nagyr, and a Part of Yasin*, Part I. (nd), 2nd ed., 4to, pp. xiv, 247, cloth, 1899 12s
Contains Vocabulary, Dialogues, Songs, Proverbs, Fables, Legends (Hindu and Christianity) and Customs.
- 413 ——— *The Languages and Races of Dardistan*, 3 parts, 4to. Lahore, 1873 20s
- 414 ——— *The same*, Part II., *Vocabulary (Linguistic, Geographical and Ethnographic), and Dialogues in the Avesti, Ghalghiti, and Chirist Dialects*, 4to, pp. vii, 31. Lahore 2s 6d
- 415 ——— *The same*, Part III., *Legends, Fables, Proverbs, Fables, Customs, Songs, Religion of the Shina Race, and History of the Reconquests of Kashmir on Dardistan*, 4to, pp. iii, 109. Lahore, 1873 9s
- 416 Mackenzie (O.) *Manual of the Mistr District (Madras Presidency)*, roy. 8vo, pp. vi, 448, xxi, with plate, half calf. Madras, 1883 10s 6d
Fables, Hindu—Mahomedan, &c.—Annals of the Mahomedan—Religion—Customs of the Chief Families—Floodings of the District.
- 417 Macpherson (Capt. S. C.) *Account of the Religion of the Khonds in Orissa*, 8vo, pp. 85, with map, 1902 2s
- 418 Menon (C. A.) *The Cochin State Manual*, roy. 8vo, pp. 419, with map and illustrations, half calf. Ernakulam, 1911 2s 6d
Contains chapters on History—The People—Geography and Trade—Education—A Government, &c.

- 419 **Maharajahs**—History of the Race of Maharajahs, or Vallabhan Charyas in Western India, roy. 8vo, pp. xvi, 182, 183, with plates, cloth. 1865 2s 6d
Contains religious notes of the Hindu—
Deity of the Race of Maharajahs—Religious
Locations of the Race—Worship—Etiology of
the Race, Art. Sources.
- 420 ——— The same, Appendix only, containing Specimens of the Evidence in the Maharaj Lohit Case, with Comments, 8vo, cloth. 1883 15s
- 421 **Malabari** (R. M.) *Gujarat and the Gujaratis: Pictures of Man and Manners taken in India*, 8vo, pp. xii, 208, cloth. 1882 2s
- 422 **Munshi** (Capt. C.) *Memoirandum on the Boloch Tribes in the Dera Ghazi Khan District*, 8vo, pp. 79. Lahore, 1889 2s 6d
- 423 **Nazrudin Khan**—The Native Chiefs of Western India and the Raj-Kumar College, 8vo, pp. vii, 220, illustrated, cloth. Bombay, 1904 4s
Contains sketches of the social aspects of life in native courts.
- 424 **Oppert** (G.) *On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India*, 8vo, pp. xv, 711, cloth. Madras, 1893 30s
The object of the work is to prove that the most ancient inhabitants of India belong to one and the same race—The Dravidians, the Gaudians, Indian Theogony, the Hindus.
- 425 **Orissa**—History of the Rise and Progress of the Operations for the Suppression of Human Sacrifice in the Hill Tracts of Orissa, 8vo, pp. 148. Calcutta (Govt. Records), 1924 4s
- 426 **Page** (J. C.) *The People of Sikkim as we saw them*, 8vo, pp. 42, with 11 pages of Native Text. 1974 2s
- 427 **Peschel** (O.) *Völkerkunde*, Sixth Edition, 8vo, pp. viii, 396, half calf. Leipzig, 1885 7s 6d
Contains:—Körperbaukunde der Menschen, Sprache—Sprachwissenschaft—Kulturgeschichte der Völker und Völkerstämme—Völkerrecht.
- 428 **Ram** (G.) *A Great Indian Problem and a suggested Solution*, 8vo, pp. 72, 1911 2s
- 429 **Ranade** (M. G.) *Rise of the Maratha Power*, 8vo, pp. iv, 324, cloth. Bombay, 1900 5s
Rises Vol. I. of Maratha History.
- 430 **Rice** (Lewis) *Myuro and Cury: a Gunther compiled for the Government of India*, 3 vols, roy. 8vo, with maps, fols. Bangalore, 1877/78 25s
Vol. I. *Myuro in General*
Vol. II. *Cury*
Vol. III. *Species by District*
The work deals with the Physical Geography—Flora—Fauna—History—Anthropology—Religion, Language, and Literature—Art and Industry, &c.
- 431 **Ramkrishna** (T.) *Pudman*, an Indian Romance, 12mo, pp. viii, 214, cloth. 1902 4s
A Romance of Modern Indian Days.
- 432 ——— *Life in an Indian Village*, 8vo, pp. 188, 1911 2s 6d
Chronicle of Hindu Caste—Pudman—India, &c.
- 433 **Rivers** (W. H. R.) *The Todas*, 8vo, pp. xviii, 755, with illustrations, maps, and tables, cloth. 1906 (pub. 1908) 12s
A History of the customs and values of the Todas.
- 434 **Seligmann** (G. O. and B. Z.) *The Veddas, with an Appendix by A. Mendis Gunasekara*, 8vo, pp. xix+403, illustrated, cloth. Dombivli, 1911 18s
Deals with the Life, Religion, Magic, Ceremonial Customs, Language, Arts and Crafts, Music, Songs, Language, &c. of the Veddas.
- 435 **Stakespear** (Lt.-Col. J.) *The Lushai Kuki Clans*, 8vo, pp. xxi, 290, with maps and illustrations, and colored plates, cloth. 1915 10s
Chronicle of Kuki Life—Laws and Customs—Religion—Folklore—Language.
- 436 **Siddiqui** (Mah. P.) *The Carnatic and Karnool: their Last Mahs or Mahals*, 8vo, pp. ii, 31, fols. Madras, 1903 2s
- 437 **Steele** (W. H.) *Bharatavarsa, or a Vocabulary of the peculiar Language used by the Thugs, with an Introduction and Appendix descriptive of the System pursued by that Fraternity, and of the Measures adopted for its suppression*, 8vo, pp. v, 272, 318, cloth. Calcutta, 1829 42s
- 438 **Stenton** (D. M.) *The Loyal Karmas of Burma*, 8vo, pp. 264, cloth, 1887 4s
Origin—Language of the Karmas—Folklore—Chronicle of their Social—Economic—Political—Literary Progress.
- 439 **Stokes** (R. E.) *Arjan, the Life-Story of an Indian Boy*, 12mo, pp. 118, illustrated, cloth. 1910 1s 6d
- 440 **Thurston** (H.) *Anthropology: Vision of the Urali and Shalages; more Marriage Customs in Southern India*, 8vo, pp. 51, with 3 plates. Madras, 1909 2s
Bulletin Madras Museum.
- 441 ——— *Anthropology of the Todas and Kotas of the Nilgiri Hills*, 8vo, pp. 96, with plates. Madras, 1898 3s 6d
Bulletin Madras Museum.
- 442 ——— *Anthropology of the Kadire of the Annamalai*, 8vo, pp. 38, with 7 plates. Madras, 1902 2s
- 443 ——— *Anthropology of the Ramans of Madras and Malabar, Native Tattooing*, 8vo, pp. 42, illustrated. Madras, 1909 2s
Bulletin Madras Museum.
- 444 ——— *Anthropology: the Davidine Hottentots of Nallore*, 8vo, pp. 35, with 7 plates. Madras, 1901 2s
Bulletin Madras Museum.

- 444 Todd (James Col. James) *Annals and Antiquities of Rajasthan of India*, Vol. I. Second Edition, 4to, pp. xxi+639, with plates, half calf. Calcutta, 1877 25s
This volume contains History of the Rajput Tribes—Sketch of a Feudal System in Rajasthan—Annals of Mewar—Religious Festivals and Customs of Mewar—Journey to Mewar.
- 445 ——— *Annals of Rajasthan; the Annals of Mewar*, 8vo, pp. xx, 216, illustrated. 1872 3s 6d
- 446 Tribes inhabiting the Nellocherry Hills: their Social Customs and Religious Rites, from the Notes of a German Missionary, 18mo, pp. 124, cloth. Madras, 1836 4s
- 447 Watson (J. F.) and Kaye (J. W.) *The People of India: a Series of Photographic Illustrations of the Races and Tribes of Hindustan*, containing many portraits or groups, with letterpress descriptions, Vols. III. to VIII., 8vo, 1890, cloth, 1898-78 410
The work contains portraits including natives of all the districts of India: Assam, Hindustan, Sikhistan, Nepal, Tibet, Afghanistan, Siam, and is of great ethnographical value.
- 448 Wright (D.) *History of Nepal*, with an Introductory Sketch of the Country and People, 8vo, pp. xv, 334, with plates, cloth. Cambridge, 1877 12s
Translated from the *Purāṇa* by Mount E. Hall and Patrick Gresson.

PART IX. FOLKLORE.

See also VARIOUS SERIES OF TEXTS AND TRANSLATIONS.

- 449 [Arbuthnot (F.)] *Early Idios: a Group of Hindu Stories*, collected by an Aryan, 8vo, pp. 188, cloth. 1881 6s
Translations from the *Haribhūta*, with an introduction.
- 450 Banerji (B.) *Popular Tales of Bengal*, 8vo, pp. ii, 224, cloth. Calcutta, 1905 4s
A collection of Bengali tales.
- 451 Banerjee (S. B.) *Tales of Bengal*, 8vo, pp. xxi, 187, cloth. 1910 3s
The 17 tales were originally written in Hindi, and have now been revised by P. H. Moon.
- 452 Bayley (H.) *The Lost Language of Symbolism: an Inquiry into the Origin of certain Letters, Words, Names, Fairy Tales, Folklore and Mythology*, 2 vols, 8vo, cloth. 1911 25s
With over 200 reproductions of symbols.
- 453 Charu (F. A.) *Victor's Triumph, or the Male Hindu*, 8vo, pp. vi, 247, lds. Madras, 1894 4s
A narrative of the male story of the Mahatmas.
- 454 Crooke (W.) *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 8vo, New Edition, revised, 2 vols, with plates, Bibliography and full Index, cloth. 1906 12s
Vol. II. includes chapters on the East Eye, Tree and Sacred Writings, Tantras, Indian Witches.
- 455 Day (Lat Behari) *Folk Tales of Bengal*, 8vo, pp. x, 284, cloth. 1911 4s 6d
A collection of stories by old Bengali women.
- 456 ——— The same, with 32 illustrations in colour by W. Gifford, 8vo, pp. xiv, 274, cloth. 1912 13s 8d
- 457 Dutt (M. N.) *Tales of India: Gleanings from Indian Classics*, 8vo, pp. v, 170, cloth. Calcutta, 1907 3s 6d
- 458 Dracott (A. R.) *Sunda Village Tales, or Folk Tales from the Himalayas*, 12mo, pp. xiv, 227, illustrated, cloth. 1906 3s
- 459 Froese (H.) *Old Deccan Days, or Hindu Fairy Legends current in Southern India*, collected from oral tradition, 12mo, pp. cxxx, 331, illustrated, cloth. 1889 10s
New edition.
- 460 Gould (E. J.) *The Divine Archer, founded on the Ramayana*, with two stories from the Mahabharata, 12mo, pp. 194, cloth. 1911 1s 8d
- 461 Gover (Ch. E.) *The Folk-Songs of Southern India*, 8vo, pp. xxviii, 290, cloth. Madras, 1911 10s 8d
Translations from the *Chandas*—*Rudras*—*Coorg*—*Tamil*—*Milagutan*—*Tamul*, with introduction.
- 462 Jacob (Joseph) *Indian Fairy Tales*, 8vo, pp. xiii, 355, illustrated, cloth. 1892 5s
- 463 Kingscote (Mrs. H.) and Sastri (N.) *Tales of the East, or Folklore of Southern India*, 8vo, pp. vii, 208, cloth. 1909 3s
Collected from Native Sources.
- 464 Long (Rev. J.) *Eastern Proverbs and Emblems, illustrating Old Testaments*, 8vo, pp. xv, 290, lds. 1881 7s 6d
Introducing to Christian and Jewish Folklore.
- 465 Mandoo—The Legend of Mandoo, 8vo, pp. 187, with 15 plates, cloth. 1898 7s 6d
Founded on a local tradition of Mandoo, the mind Madras capital of British, with notes.

- 466 **Neogi (D. N.)** *Tales, Sacred and Secular*, 8vo, pp. iv, 331, cloth. Calcutta, 1915. 2s
- Folklore, dealing with the Common and gathered by Women of Bengal.*
- 467 **Oman (J. C.)** *The Great Indian Epics: the Heroes of the Ramayana and the Mahabharata*, 18mo, pp. 291, illustrated, cloth. 1904. 2s
- 468 **Pai (K. W.)** *The Angel of Mithuram, a Fairy Tale: Poem of Ten Books in Blank Verse*, 8vo, pp. 189, cloth. Bombay, 1903. 2s 6d
- Based on two popular Indian legends.*
- 469 **Pandian (T. B.)** *Indian Village Folk: their Works and Ways*, 8vo, pp. viii, 212, with portrait and illustrations, cloth. 1897. 2s
- Chapters on the Indian Village Life and Customs of the Hindus.*
- 470 **Parker (H.)** *Village Folk Tales of Oeylan, collected and translated from the Singhalese, Vol. I. (all issued)*, 8vo, pp. vii, 306, cloth. 1910. 12s
- 471 **Ran (E.)** *Chandrabala, or the Lord of the Fair Finger: a Hindu Drama*, 8vo, pp. 88, cloth. Mangalore, 1907. 2s 6d
- Based on the famous version of the Jataka Ramana.*
- 472 **Shedlock (M. L.)** *A Collection of Eastern Stories and Legends, selected from the Jataka, 18mo, pp. 141, cloth. 1910. 2s*
- 473 **Tagore.** — *Taravati, a Tale, translated into English by the Author's Son*, 8vo, pp. 74, cloth. Calcutta, 1901. 4s
- 474 **Swannerton (Rev. C.)** *The Adventures of the Panjab Hero, Raja Baidin, and other Folk Tales of the Panjab*, 8vo, pp. xix, 220, illustrated, cloth. Calcutta, 1884. 7s 6d
- Collected and compiled from original sources.*
- 475 **Tora Dutt.** — *Ancient Ballads and Legends of Hindustan*, 18mo, pp. xiv, 129, cloth. 1889. 2s
- 476 **Upreti (G. T.)** *Proverbs and Folklore of Kumaon and Garhwal*, 8vo, pp. viii, 413, cloth. Lucknow, 1909. 10s
- The work contains the tale of the Rajas, the Gaudak and Kumaon legends, with English translations and extensive notes.*

PART X.

INDIAN PHILOSOPHY AND RELIGION.

- 477 **Actes du 1^{er} Congrès international d'Histoire des Religions: Second Part, Sources des Religions**, in 2 vols, roy. 8vo. Paris, 1902. 7s 6d
- The first, less important part, contains Sources d'Histoire.*
- 478 **Aiyangar (P.)** *The Rationale of Holy Image Worship*, 8vo, pp. 42. Mysore, 1902. 1s 6d
- 479 **Avery (Prof. J.)** *The Religion of the Aboriginal Tribes of India*, 8vo, pp. 39 (Lamer's copy), ca. 1879. 9s 6d
- 480 **Bastian (A.)** *Kompositionen und Theorien Indischer Religion-Philosophie, vornehmlich der Jaina-Schulen*, 4to, pp. 232, with 4 plans. Berlin, 1902. 10s
- 481 **Bhima.** *his Life and Teachings, based on the Original Mahabharata, edited by J. N. Bose, Vol. I.*, roy. 8vo, pp. viii, 322, cloth. Calcutta, 1905. 10s 6d
- Vol. I. (all issued) deals with the Life from the Birth of the Pathank of Ancient India to the Bhagwan Gauthan.*
- 482 **Bishop (A. S.)** *The World's Altar Stone: Introductory Studies to the Religions of the World*, 8vo, pp. 287, cloth. 1910. 2s 6d
- With chapters on Vedic Religion-Hinduism, Buddhism, &c.*
- 483 **[Berg (E. F.)]** *Transformed Hindicism: the Monothestic Religion of Beauty*, 2 vols. 18mo, cloth. 1909. 7s
- 484 **Bourquin (A.)** *Le Panthéisme dans les Védas, exposition et critique du Panthéisme védique et du panthéisme en général*, large 8vo, pp. 258. Paris, 1890. 7s 6d
- 485 **Bradke (P.)** *Ahora Mazda und die Avesta. Beitrag zur alt-indogerman. Religions-geschichte*, 8vo, pp. 45. Göttingen, 1884. 2s 6d
- 486 **Bradhwa Soma.** — *Bose (Ananda M.)* *his Life*, by H. C. Sastri, with a portrait, cloth, 8vo, pp. xii, 208, India. Calcutta, 1910. 4s
- Time was a Century of the Indian Soul, and was of the leading men of Bengal.*
- 487 **——** *Kashub Chander Sen in England*, 2 vols (a-c), 8vo, cloth. Calcutta, 1909. 5s
- Being lectures by this religious reformer of India.*
- 488 **——** *Collis (S. D.)* *The Life and Letters of Raja Ram Mohan*, roy. 8vo, pp. viii, 182, India. 1909. 2s 6d
- Privately printed.*
- 489 **——** *Gidman (D.)* *History of a Hindu Soul: (being Life and Letters of Himmatal Bhuktrau)*, 8vo, pp. 206, cloth. Karachi, 1903. 2s 6d

- 485 **Brahmo Samaj**.—Monocular (F. C.) *The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen*. 8vo, pp. xv, 332, cloth. Calcutta, 1897. 9s
- 486 ———— *The Faith and Progress of the Brahmo Samaj*, 18mo, pp. xvi, 312, cloth. Calcutta, 1883. 6s
- 489 ———— *Sacra* (Rev.) *History of the Brahmo Samaj*, Vol. I., 8vo, pp. xii, 396, and Appendix, pp. 76, 16, cloth. Calcutta, 1911. 7s 6d
- 491 ———— *See* (Keshub Chunder) *his Life and Teachings*, by F. C. Monocular, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 312, cloth. Calcutta, 1891. 6s
- 492 ———— *(The Theistic Church of India)*.—*See* (K. C.) *The Brahmo Samaj: Lectures and Tracts*, 8vo, pp. vii, 288, cloth. 1870. 4s
- 493 **Carpenter (M.)** *The Last Days in England of the Rajah Rammohan Roy*, 8vo, pp. xiv, 178, with portrait, cloth. 1875. 3s
Roy is considered the first Hindu Theist.
- 494 **Carwithen (J. B. S.)** *A View of the Brahminical Religion in its Confirmation of the Truth of the Sacred History*, 8vo, pp. iii, 224, calf. 1810 4s
- 495 **Chatterji (M. M.)** *Indian Spirituality, or the Devotee and Teachings of Sravanayana*, roy. 8vo, pp. 146, with Glossary of Terms, cloth. 1907. 3s
- 496 **Colebrooke (H. T.)** *Essai sur la Philosophie des Hindous, traduite de l'Anglais et augmentée de textes Sanscrits et de notes nombreuses*, par G. Yastres, 8vo, pp. vii, 321, cloth. Paris, 1844. 7s 6d
- 497 **Collins (R.)** *Krishna and Solar Myths*, 8vo, pp. 40. London, n.d. 3s
- 498 **Cost (H. N.)** *Clouds on the Horizon, an Essay on the Various Forms of Belief by the Educated Natives of Assam*, 8vo, pp. x, 62, cloth. 1894. 2s 6d
- 499 **Dennam** *Worship and other Superstitions in Ceylon*, 8vo, pp. 28. 1891. 2s
- 500 **Deussen (P.)** *Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Vedanta*, 8vo, pp. vii, 70, cloth. 1897. 2s 6d
- 501 **Dutt (M. N.)** *Gleanings from Indian Classics: Fragments of Ind.*, 8vo, pp. xvi, 182, cloth. Calcutta, 1899. 2s 6d
See Krishna and Buddha.
- 502 **Fausboll (V.)** *Indian Mythology according to the Mahabharata*, roy. 8vo, pp. xxiii, 208, cloth. 1903. 8s
- 503 **Fayrer (Sir J.)** *On Serpent Worship, and on the Venerated Beasts of India*, 8vo, pp. 122. 1862. 3s
- 504 **Garbe (R.)** *Brahmya und Yoga*, roy. 8vo, pp. 68. 1896. 3s
Excerpt of Indu-aryan Samana.
- 505 **Ghose (S. K.)** *Lord Ganesha, or Salvation for All*, Vol. I., 8vo, pp. 55, 278, cloth. Calcutta, 1897. 5s
With an epigraph of Wm. Luty.
- 506 **Ghosh (M. N.)** *Sketch of the Religious Beliefs of the Assamese People*, 8vo, pp. ii, 32, cloth. Calcutta, 1896 2s
- 507 **Giloi (A.)** *Etudes historiques et critiques sur les Religions et Institutions contemporaines*, 2 vols, 12mo. Nancy, 1881. 3s
- 508 **Gopalacharya (B. E.)** *Brahmavivardana, or the Daily Prayers of Brahmins*, 8vo, pp. 22. Bombay, 1902. 1s 6d
- 509 **Gorham (Ch. T.)** *Ethics of the Great Religions*, 8vo, pp. 100. 1899. 1s
- 510 **Griswold (H. D.)** *Brahman: a Study in the History of Indian Philosophy*, roy. 8vo, pp. 38. New York, 1900. 4s
Author's chapter on the Doctrine of the Upanishads, of Brahmanism.
- 511 **Hardy (H.)** *Die vedisch-brahminische Periode der Religion des Alten Indiens, nach den Quellen dargestellt*, 8vo, pp. vii, 280. Münster, 1882. 4s
- 512 **Hate (S. S.)** *Rejuvenation of India, with Appendix on the Theist's Articles of Faith*, 8vo, pp. 79, cloth. Bombay, 1895. 2s
- 513 **Joshi (J.)** *Oriental Astrology, Degeneration, and Darwinism*, 8vo, pp. iii, 224; iv, cloth. Allahabad, 1906 4s
With a chapter on Indian Imposition.
- 514 **Kabud (R. H. F.)** *The Aryan Disciples and Gaudant, comprising Hints and Prospects*, 8vo, pp. xvii, 92. Mangalore, 1909. 2s 6d
- 515 **Kittel (F.)** *Über den Ursprung des Lingakultus in Indien*, 8vo, pp. 48. Meigastern, 1874. 2s
- 516 **Krishna (Sri.)** *a Lecture by Ramakrishnananda*, 8vo. Madras, 1900. 1s
- 517 **Leonard (W.)** *Hindu Thought, and other Essays*, 8vo, pp. viii, 109, cloth. Glasgow, 1875. 2s 6d
Annals of the religious history of India.
- 518 **Levi (S.)** *La Science des religions et les religions de l'Inde*, 8vo, pp. 28. Paris, 1922. 2s
- 519 **Majumdar (J.)** *The Eagle and the Captive Son, a Study in Comparative Mythology*, 8vo, pp. xii, 231. Calcutta, 1906. 6s
Chapter IV, contains Evidence of Greek Mythology.
Chapter V, that of Persian Mythology.
Chapter VI, the Evidence of the Brahmanism.
- 520 **Mullens (J.)** *Vedantism, Brahminism and Christianity examined and compared*, 12mo, pp. 223, cloth. Calcutta, 1852. 4s

- 521 **Harnavi (The)**, by Jalabé A. Ibn. Bami, Book I, translated from the Persian into English Verse by J. W. Southey, 8vo, pp. 135, 280, cloth, 1881. 7s. 6d. Series 254
This volume is entirely out of print.
- 522 **Harnavi (The)**, by Jalabé A. Ibn. Bami, Book II, translated for the first time into English Prose by Prof. G. E. Wilentz, 2 vols.: Vol. I., Translation from the Persian; Vol. II., Commentary; 8vo, cloth, 1910. 25s
The wide-awaking of a number of sleepers—the chief exponent of East Thought and Religion. Prof. Wilentz has rendered the interesting and so a complete and satisfactory. It is one of the most interesting Oriental works ever issued.
- 523 **Millon's (L. de) Apertu summa de Placito de religione des antiques peuples civilisés**, 8vo, pp. 100. Paris, 1891. 2s 6d
- 524 **Munsli (M. M.) Useful Instructions in Matters Religious, Moral and other: being Selections made and systematically arranged**, 8vo, cloth, Bombay, 1864. 18s
A collection of sayings from European and Indian Sources.
- 525 **Notes on the Spirit Basis of Belief and Custom**, Rough Draft, 12mo, pp. xi, 210, with folding diagrams, half calf. Bombay 22 2s
The seven periods begin: Worshipping—Chores of Spirit—Spirit—Passions—Sins—Worship—Tree and Plant—Worship—Animal—Worship—Chores of Gods, and Chapters on Customs.
- 526 **Nyayaratna (M. C.) Brief Notes on the Modern Nyaya System of Philosophy and its Technical Terms**, 8vo, pp. 25. Calcutta, 1891. 2s
- 527 **Onna (J. C.) The Brahmins, Theirs and Masters of India**, roy. 8vo, pp. xv, 342, illustrated, cloth, 1907. 12s
Notes of Gubbins, Mysore, Coorg, Brahmins, with Sketches of Festivals, Customs and Fairs.
- 528 **Parkinson (J. Y.) Essays on Islamic Philosophy**, 8vo, pp. 64, cloth, Glasgow, 1909. 2s 6d
- 529 **Pilay (H. T. T.) The Relations of Religions, the Logical and Scientific Analysis of the Chief Sacred Doctrines of Buddhism, Hinduism, Mahomedanism and Christianity**, roy. 8vo, with portrait, cloth. Ceylon, in 1903. 12s
- 530 **Pincott (Fr.) Sikkim in relation to Mahomedanism**, 12mo, pp. 24. 1883. 2s 6d
- 531 **Plange (Th. J.) Christus im Inden 1 Versuch e. Untersuchungsberichtes des Christentums unter Benutzung der Indischen Studien L. Janollins**, roy. 8vo, pp. xvi, 281. Stuttgart. 4s
- 532 **Plato.—The Parmenides: a Dialogue on the Gods**, translated from the Greek, with Notes and an explanatory Introduction by T. Taylor, 8vo, pp. xli, 127, cloth. Bombay, 1833. 2s
- 533 **Qanoon e-Islam, in the Customs of the Mohammedans of India: comprising a Full and Exact Account of their various Rites and Ceremonies, from the moment of Birth to the hour of Death**, translated from the Dukhane Language by G. A. Harkiss, 8vo, pp. xxiii, 436, 12s, with plates, half calf. 1855. 25s
- 534 **Ramakrishna (Sri): his Sayings, Second Edition, enlarged**, 8vo, pp. 144. Madras, 1905. 2s
- 535 ——— **Prophet of Dakshinawar (The) Two Papers, revised from the Brahmanvalin**, 8vo, pp. 30, with portrait. Madras, 1906. 1s 6d
- 536 **Ramanujacharya (Sri): his Life and Teachings**, by St. Aiyangar, 8vo, pp. vi, 218, cloth. Madras, 1903. 2s
- 537 **Review of Religions**, edited by Mah. Ali, Vols. III., IV., V., in numbers as issued, roy. 8vo. Lahore, 1904-05. 25s
Vol. II. of Vol. V. is missing.
- 538 **Robinson (W. H.) Primitive Indian Philosophy**, 8vo, pp. 21. Agartal. 2s
- 539 **Row (F. S.) and Gifford (H.) The Hindu Dewata Philosophy of Sri Madhwacharia**, 12mo, pp. 26. Madras, 1899. 1s 8d
- 540 **Row (T. S.) A Collection of Sociological Writings**, 8vo, pp. iv, 325, 12s. Bombay, 1903. 2s
The Twelve Sams of the Yodha—Chandras Philosophy—Age of Vedanta's Death—Notes on Hindu Yoga—Outline of S. India, &c.
- 541 **Roy (B.) Second Balance of the Monotheistical System of the Veda**, 8vo, pp. 24. Calcutta, 1817. 2s 6d
- 542 **Rückert (Fr.) The Brahman's Wisdom, translated from the German by E. Martin**, 16mo, pp. 48, cloth, 1911. 1s 6d
From the Philosophy of Life.
- 543 **Sathapatti — A Catechism of the Shiva (Shiva) Religion, translated from the Tamil**, 8vo, pp. 32. Madras, 1863. 2s 6d
- 544 **Sarkar (K. L.) The Hindu System of Religious Science and Art**, 8vo, pp. iv, 109, cloth. Calcutta, 1899. 2s 6d
- 545 **Sastry (H. S.) Manual of the Science of Religion**, 8vo, pp. vii, 672, cloth, 1891. 12s
Includes chapters on the Hindu, Jain, Tamil, Jains, Buddhism.
- 546 **Schoebel (C.) Recherches sur la Religion primitive de la Race Indoeuropéenne, Second Edition**, 8vo, pp. 172. Paris, 1872. 2s

- 547 Schomerus (H. W.) *The Carra-Siddhanta, also Mysak Indians, with the usual, Quella Vachana*, 8vo, pp. 3, 444, cloth. 1912 12s 6d
- 548 Schullsky (S.) *The East of India: an Eastern Romance*, 8vo, pp. xi, 128, 1912 2s 6d
- 549 Schuré (E.) *Hindu and Moon: the Aryan Cycle and the Mission of Israel*, 8vo, pp. 147, cloth. 1910 3s 6d
- 550 Sinner (Mrs. A.) *The Curious of Theosophy*, 8vo, pp. 85, 1897 1s 6d
- 551 Smart (L. O.) *The System of Kant*, translation from the French of M. Desdame, with an Explanatory Diagram by Prof. R. Drew, reprinted from the *Hakimawala*, 8vo, pp. 300, Madras, 1901 2s 6d
- 552 Sugura (S.) *Hindu Logic as preserved in China and Japan*, roy. 8vo, pp. 114, *Philosophy*, 1900 5s
- 553 *Transactions of the Second Congress of the Theosophical Society*, London, roy. 8vo, pp. xvi, 661, cloth. 1907 10s 6d
- 554 *Transactions of the Third Congress of the Theosophical Society*, Paris, roy. 8vo, pp. xi, 575, cloth. 1907 10s 6d
- 555 *Transactions of the First Congress of the Federation of European Societies of the Theosophical Society held in Amsterdam*, edited by J. Van Manen, large 8vo, pp. xvi, 421, cloth. Amsterdam, 1906 10s 6d
- 556 Urquhart (D.) *The Emblems: the Keynotes of the Brahminical, Buddhist, and Aryan Religions*, 8vo, pp. 84, 1907 3s
- 557 Vaughan (Rev. I.) *The Evident, the Unseen, and the Cosmos: a View of the Religious History of India during the Hindu, Buddhist, Mohammedan, and Christian Periods*, roy. 8vo, pp. xiv, 344, cloth. 1875 12s
- 558 *Vaidika—The Mohammedan Era—The Christian Era. A scholarly work.*
- 559 Vidyabhusana (H. Ch.) *History of the Medieval School of Indian Logic*, 8vo, pp. xvi, 185, cloth. Calcutta, 1909 12s 6d
- 560 *The Hindu Logic—His of Tradition, Historical Period—The Buddhist Logic—Old Buddhist references to Logic, and Systematic History of Logic.*
- 561 Wilson (J.) *Sacred Exposure of the Hindu Religion, in reply to Narayana Das of Belur, including Similitudes on the Vedanta*, roy. 8vo, pp. 179, 1814, Bombay, 1834 2s 6d

PART XI

YOGA AND VEDANTA.

- 562 Abhedananda (S.) *El Esoterismo y la Vedanta* trad. del Inglés. 18mo, pp. 80, Calcutta, 1908 5s
- 563 ——— *Vedanta Philosophy: How to be a Yogi*, 8vo, pp. 185, cloth. New York, 1902 5s
- 564 Bharati (G.) *Sri Krishna, the Lord of Love*, 8vo, pp. 300, 1888, cloth. New York, 1904 6s
- 565 Carpenter (E.) *A Visit to Quana, or Wise Man of the East*, 8vo, pp. viii, 67, with 2 pictures. 1911 1s 6d
- 566 Chatterji (J. G.) *The Hindu Realism: being an Introduction to Metaphysics, Nyaya-Vaisheshika System of Philosophy*, 8vo, pp. 18, 191, cloth. Allahabad, 1912 4s
- 567 Dharm Anant.—*Place and the True Religion of India*, 18mo, pp. vi, 303, cloth. 1912 5s
- 568 Flagg (W. J.) *Yoga or Transfiguration: a Comparative Statement of the various Religious Systems concerning the Soul and its Destiny, and of Akhara, Hindu, Tamil, Egyptian, Hebrew, Greek, Christian, Mohammedan, Japanese, and other Magic*, roy. 8vo, pp. 376, cloth. New York, 1898 10s 12s
- 569 Kennedy (Col. C.) *The Vedanta System*, 4to, pp. 22, *Agenda*, 1893 2s 6d
- 570 Khekar (R. V.) *Handbook of the Vedant Philosophy and Religion*, 8vo, pp. xiv, 90, 193, Kollapur, 1911 2s
- 571 Murdoch (J.) *Swami Vivekananda on Hinduism, an Examination of his Address*, 8vo, pp. 22, Madras, 1905 1s 6d
- 572 Pal (H. K.) *Brahmism: its Life and Teachings*, 8vo, pp. viii, xiii, 190, 238, cloth. Calcutta, 1914 2s 6d

- 571 **Paramahansa** (the Mahatma) Sri
Pisheema Bhara. *Discourses from the
Higbee*, 8vo, pp. vii, 97, cloth. 1906
2s 6d
- 572 **Paul** (N. C.) *Treatise on the Yoga
Philosophy*, 8vo, pp. ii, 55, bds.
Bombay, 1906 2s 6d
- 573 **Paradharma**—*Les pouvoirs occultes
et mystiques de l'homme*, First Series.
8vo, pp. 44. Cuba, 1906 2s
- 574 **Rama Krishna**—*The Gospel of Sri
Rama Krishna, or the Ideal Man for
India and for the World*, Vol. I, 8vo,
8vo, pp. viii, 284, with pictures, cloth.
Madras, 1914 6s
- A series of Conversations of the Master in
Universal Religion and Philosophy of Vedanta,
translated into English.
- 575 **Livingston** (C. S.) *Studies in Hindu-
ism*, 8vo, pp. 61. Glasgow, 1899 1s 6d
- 576 **Sabhapati** (Swami) *The Philosophy
and Science of Vedanta and Raja Yoga*,
pp. i, 61, with plates. London, 1903 2s
- 577 **Sankarabhartha**, his Life and Teach-
ings, with a translation of *Atma-Bodha*,
by B. Datta, 12mo, pp. 82. Calcutta,
1906 1s 6d
- 578 **Smart** (A. W.) *Account of the Vedanta
Philosophy*, translated from Deussen.
8vo, pp. 25. Madras, 1907 6d
- 579 *Theosophy* (The) of the Upanishads,
Part I, Self and Not Self, 8vo, pp. 201,
cloth. 1898 3s 6d
- 580 *Vedanta—The Philosophy of Science*,
by an Advaitananda, 12mo, pp. 164,
xviii. Madras, 1907 2s
- 581 **Vivekananda**—*Addresses on Vedanta
Philosophy*, Vol. III.: *The Ideal of
Universal Religion—The Ganga*, 8vo,
pp. 32, 40, cloth. 1898 2s
- 582 ——— *Addresses delivered in London*,
Nos. 1-10 and 12, 8vo. 1896-97 2s
- 583 ——— *Addresses on Raja Yoga* (psy-
chological yoga) (being a running
Commentary on the Yoga Prasanghi,
8vo, pp. 121. London 2s
- 584 ——— *Night Lectures on Karma Yoga
(the Secret of Work)*, 8vo, pp. 34,
with portrait, cloth. New York, 1899
(pub. 9s) 3s 6d
- 585 ——— *From Union to Absolute*: being
a Record of his lecture to India, after
his Mission to the West, 8vo, pp. 222,
and a Glossary. Madras, 1904 3s 6d
Inclusive Report of his Lectures
- 586 ——— *On Hinduism*, 8vo, pp. 62.
Madras, 1897 2s
- 587 ——— *Shakti-Yoga*, Second Edition
(Brahmavadin Series, No. 3), 8vo, pp.
75. Madras, 1899 2s 6d
- 588 ——— *Karma-Yoga*, 8vo, pp. 107, with
portrait, cloth. Madras, 1903 2s 6d
- 589 ——— *Raja Yoga*, 8vo, pp. xi, 294,
cloth. 1912 3s 6d
- 590 ——— *The Real and the Apparent*.
Mun, 8vo, pp. 28. Madras, 1900 1s 6d
- 591 ——— *The Vedanta Philosophy*, 8vo,
pp. 44. Madras, 1908 1s 6d

PART XII. HINDUISM.

- 592 *Esoteric Hinduism*, 2 vols, 8vo, 12s 6d
cloth. Madras, 1901, 1904
CONTENTS.—Vol. I., *Popular Hinduism*—Vol. II.,
Philosophic Hinduism.
- 593 **Ukusha** (Prady) *Durga Paja*, with
Notes and Illustrations, 8vo, pp. 22, 62,
70, bds. Calcutta, 1871 2s
- An account of the rites and ceremonies connected
with the Durga Paja, the chief festival of the
Hindus of Bengal.
- 594 *Hindoo Mythology popularly treated*,
by H. H. the Gleaner of Barnet, 4to,
pp. 42, cloth. Madras, 1875 2s
- 595 **Howells** (O.) *The Soul of India*,
Introduction to the Study of Hinduism
in its Historical Setting and Develop-
ment, and in its relation to Christianity,
8vo, pp. 322, with map, cloth. 1913 5s
- 596 **Kethur** (S. V.) *An Essay on Hindu-
ism, its Formation and Future*, 8vo,
pp. 39, 177, cloth. 1911 2s
- 597 **Hardopell** (A. A.) *Vedic Mythology*,
8vo, pp. 156. 1897 10s 6d
*Includes chapters on the Vedic Gods—Mythical
Fables and Heroes—Astrology and various
subjects—Deities and Fables—Religion.*
- 598 **Marshbach** (F.) *Description of the
Temple of Jagannatha, and of the
Rath-Jatra, or Car Festival*, 4to, pp.
19. Leipzig, 1832 1s 6d
- 599 **Mitchell** (J. M.) *Hinduism, Past and
Present*, with an Account of recent
Hindu Reformers, 8vo, pp. 269, cloth.
1885 4s
- 600 **Moor** (E.) *The Hindu Pantheon*, New
Edition, with additional plates, re-
condensed and annotated by W. O. Supe-
ren, large 8vo, pp. xv, 401, with 60
plates, cloth. Madras, 1904 27 10s
Same.

- 801 **Nath (L. E.)** *Hinduism, Ancient and Modern*, rev. 8vo, pp. viii, 133. *Madras*, 1884. 3s
- 802 ——— *Hinduism, Ancient and Modern, as taught in Original Sources and Illustrated in Practical Life*. New Edition, enlarged, rev. 8vo, pp. xx, 330, iv, cloth. *Madras*, 1903. 3s
- 803 **Prasad (K.)** *True Hinduism: Part I. First Steps in the Yoga of Action*, 8vo, pp. 230. *Madras*, 1909. 3s
- 804 **Rivett-Carnao (J. H.)** *A Lesser Hindu Pantheon*, folio, pp. 21, with 12 plates (*Journal of Indian Art*, No. 73), 1909. 3s
- 805 **Rodriguez (E. A.)** *The Religion of Vishnu, the History of the Avatars, or Incarnations of Vishnu, the Preserving Power of India, with Cosmogonies, Rebirths, &c.*, 3 parts in 1, with 12 coloured plates, half calf. *Madras*, 1843. 2s
- 806 **Sen (Guru Pr.)** *Introduction to the Study of Hinduism*, 8vo, pp. 330. *Calcutta*, 1893. 4s
- 807 **Taylor (W. M.)** *Handbook of Hindu Mythology and Philosophy*, with some Biographical Notices, 8vo, pp. xiv, 183, iv, cloth. *Madras*, 1870. 6s
- 808 **Vedantashra.** — *A Manual of Hindu Pantheism*, translated from the Sanskrit, with Copious Notes, by Col. H. A. Jacob, 8vo, cloth. 1881. 7s 6d
Tilgham's O. S.
- 809 **Wilkins (W. J.)** *Hindu Mythology, Fables and Puranas*, 8vo, pp. xvi, 411, illustrated, cloth. *Calcutta*, 1835. 15s
- 810 ——— *Modern Hinduism: being an Account of the Religion and Life of the Hindus in Northern India*, 8vo, pp. xi, 481, cloth. 1867.
1905. 18s 12s 6d
Hindu House, Calcutta—Woolley, &c.
- 811 **Williams (M.)** *Non-Christian Religious Systems, Hinduism*, 8vo, pp. 258, with a map, cloth. 1877 and 1882. 3s 8d
- 812 **Wilson (H. H.)** *Hindu Religions, or an Account of the various Religious Sects of India*, 8vo, pp. ii, 234, cloth. *Calcutta*, 1809. 4s
- 813 **Ziegenbalg (H.)** *Omology of the South Indian Gods, a Manual of the Mythology and Religion of the People of Southern India*, freely translated into English by Rev. G. J. Meisinger, with a complete Index, 8vo, pp. xix, 308, xiii, cloth. *Madras*, 1869. 15s

PART XIII.

BUDDHISM.

See also PALI.

- 814 **Buddhism.** — *An Illustrated History*, Vol. I. (4 Parts), Vol. II., Parts 1 and 2 (all published). *London*, 1904/5. 24s
Arranged by C. H. Bechler. & Charles Day, Esq. Eschler, and others.
- 815 **Buddhist (The)**, the Weekly Organ of the Southern Buddhist Church, edited by A. E. Bantjens, Vol. II., with Title and Index, large 8vo. *Calcutta*, 1895-96. 7s 6d
Nos. 31, 32, and 33 are missing.
- 816 ——— *The same*, Vol. IV., edited by Wyeatsha and Bantjens, with Title and Index. *Calcutta*, 1896. 10s
- 817 ——— *The same*, Vol. V., with Title and Index. *Calcutta*, 1895. 10s
No. 1 is missing.
- 818 ——— edited by A. E. Bantjens, Vol. VI., with Title and Index, large 8vo. *Calcutta*, 1894. 10s
No. 2 is missing.
- 819 ——— *The same*, Vol. VII., complete, with Title and Index. *Calcutta*, 1895 10s
- 820 ——— *The same*, Vol. VIII. *Calcutta*, 1896. 10s 6d
Nos. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, and 10, and Index are missing.
- 821 ——— *New Series*, edited by D. B. Jayatilaka, Vol. X. *Calcutta*, 1895. 10s
Without title and index, probably never published.
- 822 ——— [Supplement to the *Sandakasa*], folio, Vol. I., Nos. 3 to 5, 10 to 24, 26 to 28, 32 to 35, 40 to 43, 45, 58 to 62. *Calcutta*, 1897/98. 15s 8d
- 823 **Buddhist Text Society** (*Journal of the of India*, edited by Sacet Chandra Das, Vol. I., 2, 4; II., 1, 2, 3; III., 1, 2; IV., 1; V., 1, 2, 3, 4; VII., 2, 4; 8vo, with plates. *Calcutta*, 1883/1900. 20s
- 824 **Light of Dharma.** — *A Magazine devoted to the Teachings of Buddha*, Vol. II., 3, 5; III., 2, 3, 4; IV., 2, 3; V., 1, 4, 5, 6; VI., 1, 2, 3. See *Francis*, 1902/7. 3s

- 825 *Journal of the Mahabodhi Society*, edited by H. Dharmapala. Vols. 1, to XIV., 8vo and 8vo. Colombo, 1892-1908. £2 12s
Is the series ending Vol. XII., No. 7; Vol. XIII., No. 1-7; Vol. XIV., No. 1-7; Vol. XV., No. 1-7. There are also separate issues, which probably were never issued.
- 826 ——— *The same*, Vol. XVII., Nos. 1, 11, 12; XVIII., Nos. 1 to 5, 8 to 12; XIX., 1 to 5; 8vo. Colombo, 1900/11 10s
- 827 Ananda Metteyya. — *The Empire of Righteousness in Western Lands*, 8vo, pp. 18. Haddington, 1900 6d
- 828 ——— *The Maha Mangala and Yasala Suttas*, 8vo, pp. 30. Colombo, 1909 6d
- 829 Arnold (E.) *The Light of Asia, or the Great Reconciliation: being the Life and Teaching of Gautama as told in verse by an Indian Buddhist*, 16mo, pp. 263, cloth. 1900 (Clarendon Press) 3s
- 830 ——— *The Light of Asia*, translated into Russian by A. Arsenavskii, with an Introduction, 8vo, pp. 103, 259. St. P., 1899 3s
- 831 Atkinson (E. T.) *Notes on the History of Religion in the Himalaya*, large 8vo, pp. 226. Colombo, 1887 10s 6d
A complete list of the books mentioned is on the next leaflet, and an account of the library printed from their earliest types.
- 832 Beal (E.) *The Semantic Legend of Sakya Buddha*, translated from the Chinese Sanskrit, 8vo, pp. xii, 385, cloth. 1878 22s
This is a translation of the Chinese version of the Sanskrit *Semantic Sutra*.
- 833 Bennet (J.) *A Plain Account of Buddhism*, 8vo, pp. 17, 18. Woking, 1892 (reprinted) 3s 6d
- 834 Bigandet (P.) *The Life or Legend of Gautama, the Buddha of the Burmeses*, Fourth Edition, 2 vols. 8vo, pp. 334, 331, cloth. 1891 21s
- 835 Bonke (H.) *Account of the Origin and Nature of the connection between the British Government and the Idolatrous Systems of Religion prevalent in Ceylon*, 16mo, pp. 144. Colombo, 1864 7s 6d
- 836 Buckle (H.) *The Beggar or the Soldier: Gautama or Mahomet*, 8vo, pp. viii, 84. Oxford 1s
- 837 Bunyio Nanjo. — *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*, 4to, pp. xxvi, 473. Oxford, 1883. £2 10s
Out of print and rare.
- 838 Buddha's Teach. worshipped by the Buddhists of Ceylon in the Pagoda called Dalada Maligawa at Kandy, 12mo, pp. 82. Singapore, 1899 2s 6d
- 839 Carus (P.) *The Gospel of Buddha*, according to old Records, 8vo, pp. xiv, 375, cloth. 1900 3s
- 840 Chan Yoon. — *The Principles of Buddhist Law*, also containing a Translation of Portions of the Main Theravada myta, with Notes, 8vo, pp. xi, 166, cloth. 1894 6s
- 841 Clair-Tisdall (W. H.) *The Noble Eightfold Path: being the Jussow Long Lectures on Buddhism for 1900-1901 A.D.*, 8vo, pp. xxiv, 215, with map, cloth. London, 1903 3s
- 842 Constance. — *Life and Work of the Buddha—The Chief Doctrines of Buddhism—Buddha's Moral Teaching—Buddhism and Christianity*.
- 843 Cloughton (Bishop) *On Buddhism*, 8vo, pp. 32. 1874 2s
- 844 Collins (Rev. R.) *Buddhism and the Light of Asia*, 8vo, pp. 37. London, n.p., 1894. Author's copy 3s 6d
- 845 ——— *Buddhism in relation to Christianity*, 8vo, pp. 26. London, n.p. 3s 6d
- 846 Cowell (Prof. E. B.) and Eggerling (J.) *Catalogue of Buddhist manuscripts MSS. in the Royal Asiatic Society*, 8vo, pp. 92, with 2 plates. 1877 4s
- 847 Dabiko (P.) *Buddhism and Science*, translated from the German by Heinrich Hilacara, 8vo, pp. xii, 258, cloth. 1912 7s 6d
- 848 ——— *Buddhist Stories*, translated from the German by Heinrich Hilacara, 16mo, pp. 230, cloth. 1912 3s 6d
- 849 Dods (M.) *Mahammed, Buddha, and Christ: Four Lectures on Natural and Revealed Religion*, 8vo, pp. vii, 240, cloth. 1890 6s
- 850 Deschamps (A.) *De la Discipline Buddhique*, see *Developpements et des Legendes*, 8vo, pp. 39. Paris, 1883 3s
- 851 ——— *Le Bouddhisme et l'Apologétique Chrétienne*, 8vo, pp. 28. Paris, 1900 3s
- 852 ——— *Les Origines du Bouddhisme*, 8vo, pp. 22. Paris, 1881 3s
- 853 *Dialogues of the Buddha* — see under PALE: *DIGMA NIKAYA* — *Mahavastu NIKAYA* — *Sutta NIKAYA*.
- 854 Edmonds (A. J.) *Buddhism and Christian Gospels*, now first compared from the Originals, edited, with Parallels and Notes from the Chinese Buddhist Tripitaka, by M. Asanaka, Third Edition, large 8vo, pp. xii, 230. Tokyo, 1900 9s

- 633 Egoroff (M.) *Buddha Cakya Muni*, as far as his predications, 12mo, pp. x, 177. Paris, 1907. 3s
- 634 Extracts from the Works of Buddhist Orientalists, compiled by Bouye Naulu and G. Kato, 2 parts, 8vo. Tokyo, 1908. 4s
- 635 Fergusson (Jas.) Tree and Serpent Worship, or Illustrations of Mythology and Art in India in the First and Fourth Centuries after Christ, from the Sculptures of the Buddhist Temples at Banoli and Anuvati, Second Edition, revised, corrected, and in great part re-written, 4to, pp. xvi, 274, with plates and engravings, half morocco, gilt top. 1873. 21s 12s
- 636 Franklin (Leut. Col. W.) Remarques on the Tenets and Doctrines of the Jeyas and Buddhistes conjectured to be the Brahmins of Ancient India, with a Chapter on Serpent Worship, 8vo, pp. xxii, 213, with plates, fols. 1897. 10s
- 637 Full Account of the Buddhist Convocation held at Pootana in August, 1873, 8vo, pp. 73, cloth. Colombo, 1873. 12s
- Very scarce. One copy lies at the end of a detached volume of H. Fournier of 16 pages.
- 638 Franz (A.) *Lehr- und pommantische abhandlungen*, 8vo, 8vo, pp. 74. Vienna, 1892. 5s 8d
- Being a Review of H. Fournier's Catalogue of the Buddhist Temples.
- 639 Fournier (R.) *Paroïse de l'Étudiant* (former chapitre IV. du *Livre de la Bonne Loi*), Manuscrit du Tibetain Text, with French translation, 8vo, pp. 38, 18. Paris, 1854. 7s 6d
- 640 Fa Hian—*Travels of Fa Hian and Sung Yün, Buddhist Pilgrims from China to India (400 A.D. and 518 A.D.)*, translated from the Chinese by E. Basil, 12mo, pp. 73, 218, cloth. 1889. 2s
- Very scarce.
- 641 Gogerly (D. J.) *The Kramayan Pragnapti*, Part I. Buddhism, originally written in Sinhalese, afterwards translated by the Author, 8vo, pp. 108. Colombo, 1885. 3s
- 642 ——— *Ceylon Buddhism*, edited by A. B. Bishop, Vol. I., 4to, pp. xii, 216, with portrait, fols. Colombo, 1908. 15s
- Contains: *Outline of Buddhism—The Roots of Buddhism—The Law of the Preceptor—The Path of the Teacher* from the Buddhist.
- 643 Grimm (E.) *Lehr- über Buddha und Dogma von Christus*, 8vo, pp. 82. Berlin, 1877. 5s
- 644 Grünwedel (A.) *Mythologie des Buddhismus Tibet und der Mongolei*, large 8vo, pp. xxv, 244, with 188 illustrations. Leipzig, 1900. 7s
- 645 ——— *Buddhistische Kunst in Indien*, 8vo, pp. 177, illustrated. 1892. 4s
- 646 Hackmann (H.) *Buddhism as a Religion: its Historical Development and its Present Condition*, 8vo, pp. viii, 315, cloth. 1910. 5s
- The only work dealing with Buddhism as well as sciences.
- 647 Hall (H. Fiddling) *The Inward Light*, 8vo, pp. 202, cloth. 1904. 10s
- The Author of *The Soul of a People* and *A People as Such* may here be supposed the recorder of the words and of acts which lead to experience in Buddhism.
- 648 Harlehandra (H. W.) *The Sacred City of Anuradhapura*, 8vo, pp. 112, with 46 archaeological plates, cloth. Colombo, 1904. 7s 6d
- 649 Harles (C. de) *Vocabulaire Bouddhique Sinitique-Chinoise*. *Hou-Fan Tchi*, 240. *Proès de Doctrine Bouddhique*, Reprint, 8vo, pp. 68. Leiden, 1897. 4s
- 650 Hsiang Tsang Si Ya Ki.—*Buddhist Records of the Western World*, Si Ya Ki, translated from the Chinese by E. Basil, 2 vols. New Edition, 8vo, with a map, cloth. 1906. 14s
- 651 Hsueh Tsang.—*His Life, by the Chinese Hsueh Li*, with an Introduction containing an Account of the Works of Hsueh Tsang, translated from the Chinese by E. Basil, 8vo, pp. 47, 218, cloth. 1911. 10s 6d
- 652 Hodgson (B. H.) *Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists*, 8vo, pp. iv, 220, cloth. Serampore, 1841. 15s
- 653 Holmboe (C. A.) *Troise de Buddhismen en Norge* avant l'introduction du Christianisme, 8vo, pp. 74, with 12 illustrations on two plates, half morocco. Paris, 1907. 7s 6d
- 654 I Tsing.—*Mémoire composé à l'époque de la Dynastie Tang sur les Religions éminentes (Bouddhistes) qui aillent chercher la loi dans les pays d'Occident*. Traduit du chinois par E. Chavannes, roy. 8vo, pp. xxi, 218. Paris, 1894. 10s
- 655 Jardine (J.) *Notes on Buddhist Law*, Parts I, 2 to 8, roy. 8vo. Bangalore, 1892-93. 12s
- Mostly translations from the Pali.
- Jatakas*—see under Section I. Part I.
- 656 Karma Catalogue.—*Tradit* du Tibetain par L. Fée, 8vo, pp. 221, with Index. Paris, 1901. 5s

- 670 Kern (H.) Der Buddhismus und die Geschichte in Indien. Eine Darstellung des Lehrens und Geschichte des buddhistischen Klerus. 3 parts in 2 vols. Berlin, 1893/4. 15s.
- 670* Kern (H.) Manual of Indian Buddhism, rev. 4th. pp. 142. 1895. 2s. 6d.
- Life of Buddha—The Law of Buddha—The Copeland—Eccelestical theory—same.
- 671 Kobayashi. — The Doctrine of Nichiren (Founder of the Sect of Japanese Buddhism), with Sketch of his Life, &c., pp. 31, 72, each part in two parts. Tokyo, 1893. 10s.
- 672 Koepfen (C. Fr.) Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. 2 vols. 8vo. fine red half morocco. Berlin, 1897-98. 22 10s.
- Flowery of the New Original.
- 673 Lassen (Carl du and Thilo) Discovery of (Buddhist) Caves in the Punjab, &c., pp. 11, with 2 plans. London, 1887. 4s.
- 674 Lafont (G. de) Le Bouddhisme, préface d'un essay sur le Védisme et le Brahmanisme. 8vo. pp. 36, 372. Paris, 1885. 2s. 6d.
- 675 Lalita Vistara.—Sage's Teller Not in, on développement des Jais, maintenant Thistale du Hinduisme. Carya. Monst et par Ph. Ed. Foucault, Thistale text and French translation. 2 vols. 8vo. Paris, 1847-48. 22 2s.
- 676 Lamotte.— L'Histoire chinoise. Le Bouddhisme en Chine et sa Thistale. 8vo. pp. 440. Paris, 1882. 4s.
- 677 ——— L'Histoire après le Bouddha. 8vo. pp. 484. Paris, 1882. 4s.
- Deputy in Buddha, Japan & Asia—Japan—Eccelestical—Development of the Buddhism—Flowery of the New—Hinduism—same.
- 678* Lattier (Th.) A Note on Buddhism and the Cave Temples of India, 8vo. pp. 21. Calcutta, 1844. 3s.
- 679 Legends and Miracles of Buddha Sakya Muni. Part I. all translated from the Avadan Malpala of Pothi Sutra of the Bauddha Post Karmamtra, by N. Ch. Das, 8vo. pp. xxi, 58. Calcutta, 1895. 2s. 6d.
- 680* Little (A.) Buddhism in Christianity, or Jesus the Son, 8vo. pp. xii, 410, with numerous illustrations, cloth. 1897. 15s.
- 681 ——— India in Primitive Christianity, 8vo. pp. xii, 220, illustrated, cloth. 1900. 1pub. 12s. 6d. 15s. 6d.
- Commentary—The—Buddha—King—Aster—The—Mangala—Buddhism—The—Cave Temples and the—Mangala—Architecture—Buddhist and Christian—Ceylon.
- 682* Lattier (H. M.) Manual of Buddhist Law: being Spoken Words of Buddha Law, with Notes of all the Beliefs on Points of Buddhist Law. Second Edition, rev. pp. xvi, 76, xvi. Mandalay, 1894. 6s.
- 683 Mahakalajana and Karmakarma Prayers; on Ceylon Buddhism. English, translated from the Tibetan into German by A. Schöner. 4to. pp. 67. St. P., 1876. 2s.
- 684* Minayeff (I. P.) Recherches sur le Bouddhisme, 8vo. pp. xiv, 214. Paris, 1894. 6s.
- 685* Moller-Williams (Sir) Buddhism in its connection with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity, 8vo. pp. xxi, 543, illustrated. 1889. 21s.
- 686* ——— Mystical Buddhism, and the Connection between Buddhism and Christianity, 8vo. pp. 27. 1888. 2s. 6d.
- 687 ——— Mystical Buddhism in connection with the Yoga Philosophy of the Hindus, 8vo. pp. 18. Reprint, 1888. 2s.
- 688* Muller (Max) Buddhism and Buddhist Pilgrims, a Review of Jalin's Voyage des Pelerinages Bouddhistes, 8vo. pp. 54. 1857. 1s. 6d.
- 689 Neve (F.) Le Bouddhisme, son fondateur et ses écritures, 8vo. pp. 55. Paris, 1854. 2s.
- 690 Oldenberg (H.) Buddha, his Life, his Doctrine, his Order, translated from the German by W. Hoey, 8vo. pp. viii, 471, cloth. 1882. 12 2s.
- Very rare.
- 691 Oldham (C. F.) The Sun and the Serpent, a Contribution to the History of Serpent Worship, 8vo. pp. 237, cloth. 1905. 15s.
- 692 Oltmanns (P.) La formule bouddhique des deux mondes; son sens original et son interprétation, 8vo. pp. 52. Genve, 1900. 3s.
- 693 Oung (B. H.) Buddhist Sermons, and other Lectures on Buddhist Subjects, 8vo. pp. 32. Singapore, 1897. 1s.
- 694 Otway (M. J. E.) Recherches sur Buddha ou Bouddha, instituteur religieux de l'Asie orientale, 8vo. pp. 25, 137, calf. Paris, 1817. 5s.
- 695 Peethes (J. M.) Buddhism and Christianity in Historical Fact to Fact, or an Oral Debate between Rev. M. Peethes and Rev. D. Miles, 8vo. pp. 107. South Coast. 2s. 6d.
- 696 Pope (H. O.) The History of Manikha-Vajras, the Fox of the Buddhists, 8vo. pp. 62. Reprint. 6s.

- 604 Pococke (E.) *India in Green, or Truth in Mythology, maintaining the Success of the Nations Race, the Wars of the Grand Islam, and the Buddhistic Propagation in Green*, 8vo, pp. xii, 401, with 2 maps, half morocco. 1892 7s 6d
- 606 Poussin (L. de la Vallée) *Dugmatique Bouddhique, Le Négation de l'Âme et la Doctrine de l'Acte*, 8vo, pp. 74, Paris, 1902 2s
- 608 Rhys Davids (T. W.) *Buddhism: Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha*, 12mo, pp. viii, 352, with map. London, 1902 2s 6d
- 607 ——— *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated in the History of Indian Buddhism*, 8vo, pp. xi, 282, cloth. 1901 (pub. 10s 6d) 8s
- *Dialogues of Buddha, An—see under FAIR: DUKKA NIVARO, and OTHER WORKS*
- 609 Rockhill (W. W.) *The Life of the Buddha, and the early History of the Order, translated from Tibetan Works in the Blue Hyrie and Botae-Hyrie*, 8vo, pp. xii, 275, cloth. 1907 (T. O. S.) 10s 6d
- Sacred Books of the Buddhists—see Section, FARA**
- 609 Sarat Chandra Das.—*Brief Summary of Sa-Na Zang, the Sutra of the glorious Age*, roy. 8vo, pp. 28, 18, Darjeeling, 1895 2s 6d
- The second part contains a list of the names of a thousand and two Buddhas, in Tibetan (and in Chinese characters).
- 708 ——— *Indian Pandits in the Land of Burma*, 8vo, pp. viii, 22, 23, Calcutta, 1893 2s
- *Traders' Life in Tibet—Monastic University of Lhasa—Lamas—Classification of Buddhism—Five Chies—Fruitfulness of Buddhism—Witch and Ghosts—Buddhism and the written language of Tibet*, 8s
- 701 Sastre (Hanspreed) *Discovery of Living Buddhism in Bengal*, 4to, pp. 24, Calcutta, 1907 2s 6d
- 704 Sathianer (A.) *Über das Bepo Burma: das weisse Rages-Hunderttausend*, 4to, pp. 28, G. P., 1890 2s 6d
- 703 Schlagentweit (E.) *La Bouddhisme au Tibet, avec résumés des systèmes bouddhiques dans l'Hind. Traité de l'Anglais*, 4to, pp. 78, 329, with plates Paris, 1881 15s
- 704 Scott (A.) *Buddhism and Christianity, a Parallel and a Contrast*, 8vo, pp. xiv, 361, cloth. Edinburgh, 1890 8s
- Complexes of Buddhism and Christianity—Historical Analogies of Buddhism and Christianity—The Buddha of the Future—The Future of Buddha—The Gospel of Christ—Buddhist thought, &c.
- 706 Schultz (Th.) *A German Buddhist: a Biographical Sketch by A. Hünig*, 8vo, pp. 79, cloth. 1890 2s 6d
- 708 Senart (E.) *Essai sur la Légende du Bouddha, son Caractère et son Origine*, Second Edition, revised, with an Index, roy. 8vo, pp. xxiv, 495, Paris, 1892 (pub. 12 fr.) 7s 6d
- 707 Seydel (R.) *Das Evangelium von Jesus in a. Vermittelungen zu Buddha-Geist und Buddha-Lehre*, roy. 8vo, pp. viii, 361, half morocco. Leipzig, 1893 8s
- 708 ——— *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu, nach dem Evangelium*, 8vo, pp. 58, Leipzig, 1894 2s 6d
- 709 Shantara.—*The First Five Discourses, from the Collection of the Medium Length Discourses of Gotama the Buddha, translated from the Pali*, 2 vols, 8vo, cloth. 1912-13 15s
- 710 Sinha (J. Wanka) *The Singularity of Buddhism*, 8vo, pp. x, 154, Calcutta, 1910 5s
- 711 Subhadra (Dhaka) *Buddhist Catechism, an Introduction to the Teachings of Buddha*, 8vo, pp. 74, 1908 1s
- 712 Summer (M.) *Histoire du Bouddha Sakya Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa mort*, 12mo, pp. xiv, 309, Paris, 1874 4s
- With an Introduction and Index by E. Foucaux.
- 713 Suzuki (D. T.) *Outline of Mahayana Buddhism*, 8vo, pp. xii, 420, cloth. 1909 5s 6d
- Characteristics of Buddhism—Mahayana—Upanishads—Doctrine of Tathaga—The Bodhisattva—Nirvana.
- 714 Temple (Sir R.) *The Thirty-seven Nats, a Phase of Spirit-Worship prevailing in Burma*, 12mo, pp. vii, 51, 7, with plates in colour and black and white, and other illustrations, cloth. 1906 23s
- Characteristics of Buddhism—Mahayana—Upanishads—Doctrine of Tathaga—The Bodhisattva—Nirvana.
- 715 Thomas (L. abbe) *Le Bouddhisme dans ses rapports avec le Christianisme*, 2 parts 8vo. Paris, 1904 2s
- 716 Turnour (Hon. G.) *Buddhical Miscellaneous*, Reprints collected by F. E. Fournier, with side-page in his own most handwriting—*Buddhist Chronology—Pali Buddhistical Anals*, 5 parts—*Account of the Tooth Relic in Ceylon—Further Notes on the Inscriptions at Doli, &c.*, 8vo, pp. 186, cloth. 25s
- 717 ——— *An Examination of the Pali Buddhistical Anals*, No. 2, 8vo, pp. 22, Calcutta, 1897 2s 6d

- 718 *Udenavarga*.—A Collection of Verses from the Buddhist Canon, compiled by Dharmapala: being the Northern Buddhist Version of *Dhammapadam*, translated from the Tibetan of the Book *Ogyen*, by W. W. Rockhill, 8vo, pp. xvi, 234, cloth. 1883. 13s
- 719 *Uphani (Edw.) History and Doctrine of Buddhism*, with Notices of Kaptepan, or Demon Worship, and of the Ball, or Planetary Locustations of Ceylon, folio, pp. 126, with 43 lithograph prints from original Japanese designs, cloth. 1829. 24 10s
- 720 *Vasu (Nagendra N.) The Modern Buddhism and its Followers in Orissa*, 12mo, pp. viii, 22, 181, vii, cloth. Calcutta, 1911. 6s
- 721 *Vissuddha (Bhikkhu) Way to Peace*, 8vo, pp. 7. Colombo, 1909. 6d
- 722 *Watters (T.) The Eighteen Lohan of Chinese Buddhist Temples*, 8vo, pp. 19. Reprint, 1888. 2s
- 723 ——— *Kapitepan in the Buddhist Books*, 8vo, pp. 20. London, 1908 2nd Ed. (Kaptepan: the worship of Buddha).
- 724 *Wimpffen (Max von) Kirtische Worte über den Buddhismus*, 8vo, pp. 64. Frib., 1901. 1s 6d
- 725 *Wright (D.) Manual of Buddhism*, 8vo, pp. 57, cloth. 1912. 2s 6d
- 726 *Wulken (A.) De Buddhasterren Omschrijving*, 8vo, pp. 42. Amsterdam, 1849. 4s
- 727 *Wilson (H. H.) On Buddha and Buddhism*, Reprint, 8vo, pp. 77. 1894. 2s 6d
- 728 *Zeyla (L. de) Notes on certain Jataka relative to the Sculptures recently discovered in Northern India*, 8vo, pp. 44. Colombo (Reprint), 1887. 2s

PART XIV. INDIAN MUSIC.

- 729 *Bahadula Talwa, or a Treatise on Yodhi*, by E. Madhupratyaya, Bengali Text, with Music, 8vo, pp. 193. Calcutta (1875). 4s
- 730 *Clements (E.) Introduction to the Study of Indian Music*, 8vo, pp. xv, 104, cloth. 1912. 6s
- 731 *Danne (F.) Six Essays on the Accents, their Music and Instruments: I., Chinese, Japanese, Hindoo*, 4to, pp. 30. Oxford, 1893. 2s 6d
- 732 *Chappuze (P. G.) Studies in Indian Music*, No. 1, 8vo, pp. iv, 14, and Sanskrit Text, pp. 16. Poona, 1898 2s 6d
- 733 *Hindustani Choral Book, or Swan-Songbook*: containing the Tunes to those Hymns in the *Uttar Ramayan*, in Native Notes, compiled by J. Pincous, 4to, pp. v, 103, with Music, cloth. Bombay, 1875. 6s
- 734 *Hindustani Tune Book: a Collection of Bhajans and Ghazals: containing the Principal Native Airs, sung in the Mansions of N. India*, harmonized by Mrs. E. M. Scott, 8vo, pp. x, 176, cloth. Lucknow, 1889. 7s 6d
- 735 *Manbhakunverba, Principles of Bhavajagat: Half-Hours at my Sitar*, 2 vols, oblong 8to, each volume of musical instruments, cloth. Benares. 6s
The first is in Sanskrit characters, but the words in the notation are transcribed.
- 736 *Tagore (B. M.) Six Principal Ragas, with a Brief View of Hindu Music*, Second Edition, 4to, with 6 plates and examples of Hindu music, 18th. Calcutta, 1877. 24s
- 737 *Tagore (B. M.) The Ten Principal Adventures of the Hindu, with a short History of each Instrument and Direction by the Representatives of the Music as Tablature Vivants*, 4to, pp. iv, 167, with 11 lithographic plates. Calcutta, 1888. 21s
With samples of music throughout.
- 738 ——— *Hindu Music from Various Authors*, Second Edition, 8vo, pp. 12, 423, with various examples of music and plates. Calcutta, 1885. 11s
Includes a catalogue of Indian Musical Instruments—Music of Ceylon—Music and Dancing, &c.
- 739 ——— *Victoria Samsteyat, or Sanskrit Stanzas*, with a translation of the various Dependentness of the British Crown, each composed and set to the respective National Music, 8vo, pp. vi, 155. Calcutta, 1876. 2s
- 740 ——— *Victoria Gitika, or Sanskrit Verses on Queen Victoria and her Progenitors*, composed and set to music, text in Sanskrit, with English translation, 8vo, pp. vi, 248. Calcutta, 1875. 8s
- 741 ——— *The Musical System of the Hindu, with Remarks on the Applicability of Harmony to Hindu Music*, 8vo, pp. 118. Calcutta, 1888. 7s 6d
- 742 *Wilson (A. C.) A Short Account of the Hindu System of Music, with a glossary*, 8vo, pp. 48. Lahore, 1904. 2s 6d

PART XV. INDIAN NUMISMATICS.

- 743 **Martens's Numismata Orientalia.** New Edition, Part I., Ancient Indian Weights, by E. Thomas, 4to, with map and plate. 1874 4s
- II. Coins of the Uzbeks, Turkomans, by H. Lane Poole, with plates. 1876 6s
- III. Coins of Lydia and Persia, by V. B. Head, with plates. 1877 7s 6d
- IV. Coins of the Talmi Dynasty, by E. T. Rogers, with plate. 1877 4s
- V. The Parthian Coinage, by F. Gossner, with 8 plates. 1877 10s 6d
- VI. Ancient Coins and Medals of Cochin, by Myles Davies, with press. 1877 7s 6d
- Coins of Arakan, of Pegu and of Burma, by Sir A. F. Phayre, with 8 plates. 1880 10s 6d
- Coins of Southern India, by Sir W. Elliot, with map and 4 plates. 1880 (pub. 85s) 12s 6d
- 744 **Rapson (E. J.) Indian Coins,** roy. 8vo, pp. 26, with 2 plates. 1880 6s
Division of Indus-N. Deccan.
- 745 **Rodgers (Ch. J.) Coins Collecting in Northern India,** roy. 8vo, pp. 41, 121, 16, 17, with 8 plates, cloth. *Altabad,* 1884 12s 6d
- 746 **Rodgers (Ch. J.) Catalogue of the Coins of the Indian Museum,** 4 parts, roy. 8vo. Calcutta, 1884 3s
- Part I. The Coins of Delhi and the Compendium, pp. 15, 170, with 2 plates.
- II. The Mughal Emperors of India, the late India Company, the Mughal, the Indian Emperors, pp. 15, with 2 plates.
- III. Ancient coins of India—Maharajahs, Maharajahs, pp. 15, with 4 plates.
- IV. Queen Rani and the Rajas, Greek, Persian, Sassanid, and other coins, pp. 15, with 5 plates.
- 747 **Thomas (Edw.) The Epochs of the Bah Kings of Saurashtra, illustrated by their Coins.** 8vo, pp. 77, with 7 plates, cloth. 1884 2s
- 748 ——— **The Earliest Indian Coinage.** 8vo, pp. 26, with plate. 1884 2s 6d
- 749 ——— **The Initial Coinage of Bengal, under the Early Mahomedan Dynasties, Part II,** 8vo, pp. 40, illustrated. London, 1874 2s 6d
- 750 **Taffrell (H. H. C.) Hints for Coin Collectors, Coins of Southern India,** 4to, pp. 32, illustrated. New York, 1880 4s

PART XVI. INDIAN ART AND ARCHÆOLOGY.

- 751 **Anderson (J.) Catalogue and Handbook of the Archaeological Collections in the Indian Museum,** 2 vols, roy. 8vo, cloth. Calcutta, 1883 12s
- Vol. I. Coins and Indo-Synthetic Sculpture.
- Vol. II. Coins and Indo-Synthetic Sculpture.
- 752 **Andrews (F. H.) Indian Chrysees and Sages, fohn, pp. 10, with 85 plates, mostly coloured, extracted from the Journal of Indian Art, in portfolio. 1883 21s**
- 753 **Archæological Survey of India.—Reports, by Major-General A. Cunningham, J. D. Beglar and A. C. L. Carrington, Osmund Series in 24 vols, including a General Index, 8vo, with several hundred maps, plans, and plates of ancient Indian architectural remains, engravings, inscriptions and coins, cloth. *India and Calcutta, 1871-82* 250**
- Complete sets are very rare.*
- Archæological Survey of India.—**
- 754 **Cox (H. H.) Illustrations of Ancient Buildings in Kashmir, 4to, with 28 plates, and other plates, half morocco. 1880 22 10s**
- 755 **Cox (H. H.) Illustrations of Buildings near Mathura and Agra, showing the mixed Hindu-Mahomedan Style of Upper India, 4to, with 42 photographs and a plan, half morocco. 1878 23 10s**
- India.*
- 756 **Cunningham (J.) Report on the Antiquities of Kathiawar and Kutch, 4to, with 74 plates and photographs of temples, caves, and inscriptions, half morocco. 1879 24 4s**
- All the illustrations are accompanied by English translations. India.*
- 757 ——— **Report on the Antiquities in the Bihar and Assam Districts in Hyderabad, 4to, with 98 photographic and lithographic plates of maps and temples, inscriptions, &c., half morocco. 1879 22 10s**
- India.*
- 758 ——— **Report on the Buddhist Cave Temples and their Inscriptions, 4to, with 60 lithographic plates, half morocco. 1882 25 6s**
- All the illustrations have been translated and transcribed. Very rare.*

- 762 Bunsen (J.) Notes on the Buddhist Rock Temples of Ajanta, their Palatings and Sculptures, and on the Paintings of the High Caves, Modern Buddhist Mystology, &c., 200, with 21 lithographic plates. Bombay, 1879. 25s
- 763 ——— Report on the Elura Cave Temples and the Bhamburda and Jena Caves in Western India, 4to, with 51 lithographic plates, half morocco. 1883. 25s
- 764 ——— Notes on the Amaravati Stupa, 4to, with 17 lithographic plates. Madras, 1882. 25s
- 765 ——— On the Muhammadan Architecture of Bhamooh, Cambay, Dhaha, Chhapra, and Mahmudabad in Gujarat, 4to, with 17 plates, cloth. 1890. 10s
- 766 ——— The Muhammadan Architecture of Ahmedabad, Part I, A.D. 1412 to 1629, 8vo, with 118 photographs and lithographic plates, cloth. 1900. 80s
- 767 Fergus (A.) The Monumental Antiquities and Inscriptions in the N.W. Provinces and Oudh, described and arranged, 4to, pp. iv, 425, half morocco. Allahabad, 1891. 15s
- 768 Kuntz (J.) Lists of the Antiquarian Remains in the Madras Presidency, Vol. I, 4to, pp. 225, 52, cloth. Madras, 1882. 7s 6d
- 769 ——— The same, 2 vols, 4to, cloth. Madras, 1889-91. 15s
- 770* Kuz (A.) Monumental Remains of the Dutch East India Company in Madras Presidency, 4to, with 62 plates. Madras, 1897. 17s
- 771 Kuntz (J.) South Indian Inscriptions, III, 2, Inscriptions of Vijayanpura, and others, 4to, with plates, 10s. Madras, 1903. 2s
- 772* Archaeological Survey of India — Annual Report for 1904-05, 400, pp. x, 189, with 40 plates, cloth. Calcutta, 1906. 80s
- 773 ——— The same, Annual Report for 1905-06, 4to, pp. x, 207, with 74 plates, cloth. Calcutta, 1909. 25s
- 774* ——— Annual Report for 1907-08, 4to, pp. x, 304, with 86 plates, cloth. Calcutta, 1911. 25s
- 775 Beglaroff (J.) Archaeological Survey of Bengal, Report, 1901, 8vo, pp. 86, 16, with plates. Calcutta, 1902. 2s
- 776 Barnett (L. D.) Antiquities of India, on Account of the History and Culture of Ancient India, two, illustrated with maps, coloured text, and numerous plates, cloth. 1913. 12s 6d
- 777 Baden-Powell (H. H.) Indian Arms and Armour, India, with 21 plates. 1906. 9s
- 778 ——— [In: *Journal of Indian Art*, No. 12.]
- 779 Baglin (H. General) (a) Frome et Baglin. Voyage archéologique en Birmanie et au Mékong, large 8vo, pp. 146, with many illustrations. Paris, 1907. 10s
- 780 ——— Part I, Contains the Journal of the Voyage, H. Baglin et H. Baglin, 115. Architecture of the Alamo.
- 781 Bidie (G.) The Art Industries of Madras (Pine Arts, Musical Instruments, Jewellery, Art Manufactures in Metal), India, with 10 plates. 1890. 1s 6d
- 782 [In: *Journal of Indian Art*, No. 12. Chapter 1, plates of Indian Musical Instruments.]
- 783 Birdwood (H. C. M.) The Industrial Arts of India, New Edition, Part I, with maps and woodcuts, 10mo, cloth. 1884. 10s
- 784 ——— The first part deals with the Hindu Industries.
- 785 Birdwood (H. C. M.) Indian Timber: the Hill Forests of Western India, India, with 56 coloured plates, estimated from *Journal of Indian Art*, portfolio. 1910. 25s
- 786 Burgess (J.) The Rock Temples of Elura or Verul, 8vo, pp. 17. Bombay, 1877. 2s
- 787 ——— The Ancient Monuments, Temples, and Sculptures of India, with Descriptive Notes and References, Vol. I, The Buddhist Monuments, 4to, pp. 28, with 172 plates. 1897. 21s
- 788 ——— This volume is entirely out of print.
- 789 ——— The same, Vol. II, with 170 fine plates of famous Hindu monuments. 1911. 210
- 790 This work deals with the Buddhist Indian Monuments, the second ed. contains 170 fine photographs, 100 plates of famous Hindu Monuments, Temples and Sculptures, illustrating Indian Art, History and Mythology, beginning with the Ganges and Arunachal, it contains the ruins of Kara Yungas at Bhoj, Udaypur, Kanauj, Allahabad, Benares, Dhanu, and Allahabad, Gurjara and other Buddhist Sites, the Kanauj Temples, the prehistoric Temples at Bhamburda, Bhamburda, &c.
- 791 They next together a record of the development of the various styles of Indian Architecture, and are indispensable to artists, architects, craftsmen, illustrators, scholars and students.
- 792 ——— The Gandhara Sculptures, India, with 33 plates and 22 illustrations. 1898-1900. 7s 6d
- 793 ——— From the *Journal of Indian Art*.

- 762 Brown (F.) *Picturaeque Nepal*, 8vo, pp. xvi, 322, *illustrations*, cloth. 1912
2s 6d
The history, where the *Principles of the Culture of Art*, is one of the best authorities on Indian Art. His book is this book mostly with the Art and Architecture of Nepal, and gives a good collection of photographs taken in the spot.
- 763 Burrows (S. M.) *The Sacred Cities of Ceylon: a Guide Book to Anuradhapura and Polonnaruwa*, 8vo, pp. 110, *illustrated*. Colombo, 1938 8s
- 764 Cole (H. H.) *Catalogue of the Objects of Indian Art exhibited in the South Kensington Museum*, 8vo, pp. 2, 422, with *maps and illustrations*, cloth. 1874
21s
- 765 Coomaraswamy (A. R.) *The Indian Craftsmen*, 8vo, pp. xv, 120, cloth. 1909 3s 6d
CRAFTSMEN.—The Village Craftsmen—The Craft Guilds—Famous Craftsmen, &c.
- 766 Cooré Inscriptions.—The Ganesha Text, in Sanskrit and Roman Characters, with English Translation by L. Hinc, 4to, pp. 15, 25, v, and the plates, 18th. *Manipal*, 1888 5s
- 767 *Corpus Inscriptionum Indicarum* Vol. I, *Inscriptions of Asoka*, prepared by A. Cunningham, 4to, with 21 plates, cloth. Calcutta, 1879 38s
The Inscriptions contain an account of the inscriptions, the Sanskrit text, and English translation.
- 768 ——— Vol. III, *First (J. F.) Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors*, 4to, pp. 124, cloth. Calcutta, 1885 18s
Account of the inscriptions, text, and translation. This is the edition without plates; Vol. II, is not published.
- 769 Cunha (J. O. de) *Notion on the History and Antiquities of Chaul and Baroda*, *illustrated* with 17 photographs, 4 lithographic plates and a map, 8vo, pp. xvi, 282, cloth. Bombay, 1878 22 10s
- 770 Cunningham (A.) *Archæological Survey of India: Vol. I, Four Reports made during the years 1863-65-66-67*, 8vo, pp. xiii, 323, 4to, with 23 maps and plates, cloth. *Surin*, 1871 30s
- 771 Dutt (G. C.) *Monograph on Ivory Carving in Bengal*, folio, pp. 11, with 4 *fine plates*. Calcutta, 1901 3s
- 772 Egerton (W.) *Illustrated Handbook of Indian Arts: being a Classified and Descriptive Catalogue of the Arts existing in the India Museum*, large 8vo, pp. xvi, 182, with *maps, illustrations and plans*, bound in 6 volumes, cloth. 1860 30s
- 773 *Eleven Plates of Indian Sculpture*, chiefly in English Collections, reproduced by collotype, 4to, with *descriptive letterpress*, 18th. 1912 2s
India Society Publication
- 774 *Epigraphia Indica, and Records of the Archaeological Survey of India*, edited by Jas. Burgess. Vol. I, Nos. 1, 2, 3, 5, 6, 8 (Nos. 4 and 7 missing); Vol. II, Nos. 2 to 8 (No. 1 missing), folio, with *many plates*. Calcutta, 1888-1894 22 3s
- 775 Fergusson (Jas.) *Tree and Serpent Worship—An Eastern Rites*, No. 655.
- 776 Fergusson (J.) *Illustrations of the Rock-cut Temples of India*, sent to accompany the folio volume of plates, 8vo, pp. xv, 63, with 10 *plans*, cloth. 1848 7s 6d
- 777 ——— *History of Indian and Eastern Architecture*, revised and edited with additions, 2 vols, 8vo, pp. 474 and 546, *illustrated*, cloth. 1910 42s
- 778 Foucher (A.) *L'Art Grec-Bouddhique en Gandhara. Étude sur les Origines de l'Iconisme classique dans l'Art Bouddhique*, Vol. I, 2to, 8vo, pp. 628, *illustrated*. Paris, 1903 15s
Vol. II, is wanted shortly; prices for this volume are corrected.
- 779 ——— *The Beginnings of Buddhist Art, and other Essays on Indian and Central Asian Archaeology*, translated by F. W. Thomas, imp. 8vo, with 30 plates and coloured front, representing the *Buddhist Madonna from Chinese Turkestan*, now in the Museum of Pommern, Berlin, cloth. 1913 31s
This important volume is in its final stage. Any order which will be forwarded to us, will receive attention the day of publication.
- 780 ——— *Les Bas-Reliefs du Groupes de Siki (Gandhara)*, 8vo, pp. 145, with plates. Paris, 1911 (*Reprint*) 2s
- 800 Gill (Major) and Fergusson (J.) *One Hundred Illustrations of Architecture and Natural History in Western India*, photographed and described, 8vo, pp. xii, 100, photographic reproductions with *letterpress*, cloth. 1884 80s
- 801 Growse (F. S.) *Mathura, a District Memoir*, Second Edition, revised and enlarged, 4to, pp. v, 500, 1v, with numerous plates and maps, 18th. *Mathura*, 1880 22 3s
A most valuable work, containing an Account of the Jain and Hindu Temples, other facts and their Temples, inscriptions, &c.

- 802 Grunwedel (A.) *Buddhistische Künste in Indien*, pp. 156, illustrated. Berlin, 1907. 10s
- CONTENTS.—General: Das Fagur—Das Samakal—Schwank in Palmenwald—Chakra's Legend—Schwank—Fagur and Schuppen und Fagur.
- 803 Hamilton (F. B.) *Description of the Ruins of Buddha Gaya*, 4to, pp. 12. Suppl., 1928. 1s 6d
- 804 Havel (E. B.) *Indian Sculpture and Painting, Illustrated by Typical Manuscripts*, with an explanation of their Motives and Ideas, large 8vo, pp. xi, 278, with numerous *fac* coloured and other plates. London, 1908. £2 2s
- CONTENTS.—Indian Ideal in Indian Art (mostly Buddhist)—The Sculptures of Bharata (mostly Buddhist)—Bharata—Part II. Painting, Religious Subjects—Mural Painting—Indian Miniature Painting, &c.
- 805 ——— *The Ideals of Indian Art*, roy. 8vo, pp. 208, with 23 illustrations, cloth. 1911. 10s
- 806 ——— *Indian Architecture Its Psychology, Structure and History, from the First Muhammadan Invasion to the Present Day*, 4to, pp. xi, 380, with 129 plates and 49 *inter-illustrations*, cloth. 1913. 30s
- 807 ——— *Essays on Indian Art, Industry and Education*, 8vo, pp. 198. *Madras*. 1914. 2s 6d
- 808 Bendley (T. H.) *Indian Jewellery*, folio, pp. 189, 157 plates (many coloured), extracted from *Journal of Indian Art*, in portfolio. 1909. £2 3s
- 809 Intraji (Pandit B.) *Antiquarian Remains of Sapara and Pachau: being an Account of the Buddhist Stupa and Asoka Pillar, and of other Antiquities in the Neighbourhood*, 8vo, pp. 36, with front. and 34 plates. *Bombay*, 1882. 2s
- 810 Jeypore Portfolio of Architectural Details, prepared by Col. Sir S. Jacob: Part VII., *Spring and Mount Paterna*, folio, 64 plates, with Descriptive Notes, in portfolio. 1904. £3
- 810* ——— *The same*, Part VIII., *Walled Surface Decoration*, folio, 61 plates, with Descriptive Notes, in portfolio. 1906. £3
- 811 ——— *The same*, Part XI., *Chavris and Doodh Bote*, folio, 86 plates, with Descriptive Notes, in portfolio. 1912. £3
- All the above volumes are out of print and difficult to obtain. They should be of great value to the residents of the New Imperial City of Delhi.
- 811* *Journal of Indian Art*—Nos. 22, 27, 28, 31 and 34, folio, each plates each No. 2s 6d
- 812 *Journal of Indian Art*, No. 137, *Progress in Architecture*, by T. H. Bendley, &c., folio, with 10 plates. 1912. 2s
- 813 ——— No. 119, *Industrial Art in the Punjab and Art Industries in Burma*, &c., folio, with 14 plates. 1911. 2s
- 814 Klash (E. D.) *Ancient Persian Sculpture, or the Monuments, Buildings, Bas-Reliefs, Rock Inscriptions, &c., belonging to the Kings of the Achæmenian and Sassanian Dynasties of Persia, with Descriptions and Historical Matter, and Notes, Part in English, Gujarati and Persian*, large 8vo, pp. 234, with 100 plates, cloth. *Bombay*, 1889. £2 2s
- 815 Levi (S.) *Ancient Persian Inscriptions de Nisai*, Second Series, 8vo, pp. 70, with 6 plates. Paris, 1907. 3s
- The inscriptions are well transcribed and illustrated.
- 816 Ludovici (L.) *Lapidarium Zeylanicum: being a Collection of Monumental Inscriptions of the Dutch Churches and Churchyards of Ceylon*, 8vo, pp. 49, with 97 plates. *Colombo*, 1877. £2 2s
- 817 Maindron (M.) *L'Art Indien*, 8vo, pp. ix, 211, with illustrations in the text, cloth. Paris, 1909. 2s
- 818 Mukharji (T. N.) *The Indian Museum: Art Manufactures of India*, 8vo, pp. 451, with map, one *fac* plate, and a large Index of 60 pp., cloth. *Calcutta*, 1888. 4s
- The Arts.—Decorative Art.—Jewellery.—Metal, &c.
- 819 Müller (Ed.) *Ancient Inscriptions in Ceylon*, collected and published, 4 vols., cloth. 1925. £2 2s
- Vol. I. *Descriptions of the Inscriptions—Facsimiles—Texts and English Translations—Abstracts—List of Works*, 8vo, pp. xiv.
- Vol. II. *The Plates*, oblong *fac*.
- 820 *Preservation of National Monuments*—First Report of the Curator of Ancient Monuments in India, roy. 8vo. *India*, 1892. 4s
- 820* ——— *The same*, First and Second Reports, with plates. *India*, 1892/93. 7s 6d
- 821 Hico (Louis) *Myenne Inscriptions*, translated, with one plate and a map, large 8vo, pp. vi, 91, 308, xxx, *Inde*, *Longueville*, 1879. 35s
- [The Inscriptions or Descriptions on Stone Plates.]
- I. *Facsimiles of Inscriptions on Copper Plates*.
- II. *Facsimiles of Inscriptions from Original Sources*.
- 822 ——— *Myenne and Coorg from the Inscriptions*, large 8vo, pp. xi, 329, with map and 15 plates, cloth. 1909. 16s 6d
- A record of the past annals of these countries.

- 822 **Hart Bag.**—Essay on the Architecture of the Hindus, 4to, pp. 64, with 32 plates, cloth. 1854 2s
- 823 **Roberts (James) Hindustan: or, Landscapes, Palaces, Temples, Towers; the Shores of the Red Sea, and the Sublime and Romantic Scenery of the Himalaya Mountains, illustrated in a series of engravings by Turner, Daniell, Frost, Catmough, &c.,** 4to, 3 vols, half half, gilt edges. [1838] 15s
- 824 **Bastri (S. M. N.) Topographical and Archaeological Notes on Kanhi,** 8vo, pp. 22. *Nasree*, 1888 2s
- 825 **Savill (S.) Some Temples in the Archaeology of Southern India,** 8vo, pp. 18. 1897 1s 6d
- 826 **Simpson (W.) Oriental Art and Archaeology,** 8vo, pp. 22. *Hodgk.* 1894 2s 6d
- 827 **Smith (Vincent A.) A History of Fine Art in India and Ceylon, from Earliest Times to the Present Day, illustrations,** 4to, pp. 200, cloth. 1881 23s
- 828 **Spiegel (F.) Iranian Art,** 8vo, pp. 32. 1886 2s 6d
- 829 **Thomas (E.) The Chronicle of the Pathan Kings of Delhi, illustrated by Com. Inscriptions, and other Antiquarian Remains,** 8vo, pp. 227, 257, with map, illustrations and 6 plates, cloth. 1871 2s
- 830 ——— **Records of the Gupta Dynasty, illustrated by Inscriptions, Written History, Local Tradition and Coins, with a Chapter on the Arabs in Hind.** the, pp. 82, with a plate, cloth. 1878 15s
- 831 **Vogel (J. F.) The Monks of the Labour Fort, with 76 plates, photo and coloured, extracted from Journal of Indian Art, in portfolio.** 1917 21s
- 832 **Watt (Sir George) Indian Art at Delhi, 1882, large 8vo, pp. xi, 240, with 111 plates, cloth.** 1893 10s 6d
- The illustrative part is by F. Brown. The work gives a full account of the art industries of India: Metal Work—Woodwork—Jewellery—Glass—Pottery—Carpet—Tapestry—Textiles.
- 833 **Wilson (J.) Lecture on the Neolithic Excavations at Western India: Dholpith, Neolithic, and Jaina, with Descriptive and Historical Remarks,** 8vo, pp. v, 74. *Bombay*, 1875 2s

PART XVII. GRAMMARS AND DICTIONARIES.

(A) COMPARATIVE WORKS.

- 834 **Bentley (John) A Comparative Grammar of the Modern Arya Languages of India,** 3 vols, roy. 8vo, cloth. 1875-79 22s
- Vol. I. Cr. Sanskrit.*
Vol. II. Pali and Prakrit (Part).
Vol. III. The Veda.
A most useful book, includes the Hindi, Pasjati, Sindhi, Pundari, Marathi, Oriya, and English Languages.
- 835 **Caldwell (R.) Comparative Grammar of the Dravidian, or South Indian Family of Languages, Second Edition, revised and enlarged,** 8vo, pp. 42, 164, 608, half calf. 1875 24s
- 836 **Campbell (G.) Specimens of Languages of India, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces and the Eastern Frontier,** 8vo, pp. 308, 162. *Calcutta*, 1874 (pub. 26s) 14s
- 837 **Clark (T.) Sanskrit Handbook of Comparative Grammar, applied to Sanskrit, Zend, Greek, Latin and English Languages,** 8vo, pp. 630, cloth. 1882 4s
- 838 **Curt (K. N.) Sketch of the Mutual Languages of the East India, 8vo, pp. xi, 182, cloth.** 1878 (*Trübner's Oriental Series*) 12s 6d
- 839 **Faulkner (A.) The Orientalist's Grammatical Vocabulary (Grammars, Hindustani, Persian, and Gujarati),** 8vo, cloth. 1887 3s 6d
- 840 **Hunter (W. W.) A Comparative Dictionary of the Languages of India and High Asia, with a Dissertation, based on Hodgson's Lists, Official Records, and MSS.,** 8vo, pp. vi, 218, and Appendix, cloth. 1885 (pub. 22s 6d) 25s
- 841 **Schleicher (A.) Compendium der vergleich. Grammatik der indogerman. Sprachen, Second Edition, revised,** roy. 8vo, pp. 80, 608, half calf. 1898 3s

(B) SANSKRIT GRAMMARS AND DICTIONARIES.

- 842 **Apte (V. S.) Practical Sanskrit-English Dictionary,** 4to, pp. viii, 1136, cloth. 1909 30s
- 843 ——— **Students' English-Sanskrit Dictionary,** roy. 8vo, cloth. 1893 12s
- 844 ——— **The Crown Sanskrit-English Dictionary,** 8vo, cloth. 1912 2s 6d

- 846 Bausley (Th.) *Practical Grammar of the Sanskrit Language*, 8vo, pp. 17, 224, cloth. Berlin, 1882. 2s 6d
- 847 ——— The same. Second Edition, carefully revised, 8vo, pp. 296, cloth. 1908. 4s
- 848 Bauslingk (O.) *Sanskrit Class-rooms (Readings in Sanskrit, with Notes in German)*, 8vo, pp. 481. St. P., 1915. 4s
- 849 Bauslingk (Otto) and Roth (R.) *Sanskrit Wörterbuch, hrg. von der K. Akademie der Wissenschaften, Large Edition, 7 vols, roy. 8vo, cloth. St. Petersburg, 1905-78. £10 10s*
This Dictionary, now out of print and scarce, will stand its ground. It is the most complete Dictionary in which all India is covered.
- 850 Burritt (E.) *Sanskrit Handbook for the Fireless, Grammar, Reading, Exercises, Vocabulary*, roy. 8vo, pp. 88, cloth. 1878. 2s
- The Sanskrit is Devanagari and Roman characters.
- 851 Cappelletti (G.) *Sanskrit-English Dictionary*, roy. 8vo, pp. viii, 672, cloth. 1891. (pub. 21s) 15s
- The same.
- 852 Hall's *Compendious Vocabulary of Sanskrit, in Devanagari and Roman characters, compiled from the best Authorities, preceded by a full transcription of the entire Alphabet*, 8vo, pp. 407, cloth. London, 1863. 10s 6d
Minor Oxford issue. "This very valuable Vocabulary."
- 853 Haughton (G. U.) *Dictionary, Bengali and Sanskrit, explained in English, for Students of either Language, with an Index serving as a reversed Dictionary*, 8vo, pp. 2651, cloth. 1822. 4s
- 854 Henry (V.) *Éléments de Sanskrit Classiques*, roy. 8vo, pp. xv, 234. Paris, 1902. 8s
- 855 Lauman (Ch.) *Sanskrit Reader, with Vocabulary and Notes*, large 8vo, pp. xx, 403, cloth. Bonn, 1906. 10s
- 856 Leupel (L.) *Mithila pure (mother in Sanskrit)*, 8vo, pp. 122. Paris, 1902. 1s 6d
- 857 Macdonell (A. A.) *Vedic Grammar*, 8vo, pp. iv, 458, cloth. 1910. 2s
- 858 Monier Williams — *Sanskrit Manual (Grammar, Exercises, Vocabulary)*, 18mo, pp. 267, cloth. 1905. 6s
- 859 Müller (Max) *Sanskrit Grammar for Beginners, in Devanagari and Roman characters throughout*, roy. 8vo, pp. 24, 307, cloth. 1905. 6s
- 860 ——— *Handbook for the Study of Sanskrit: First Book of the Haptapada, containing Sanskrit Text, with Transliteration, Analysis, and English Translation*, roy. 8vo, pp. xi, 93, cloth. 1884. 4s
- 860* ——— The same. Books I. to IV., Text only. 1895-98. 2s
- 861 Nyayalankara — *Leptomena*, or Elements of Sanskrit Grammar, in English, 8vo, pp. 203. Calcutta, 1837. 2s
- 862 Princep (R. A.) *Vocabulary, English-Sanskrit*, roy. 8vo, pp. 104, leather-bound, half calf. 1847. 4s
- 863 Pulis (F. L.) *Concise Sanskrit & verbum*, 8vo, pp. 100. Paderb., 1873. 2s 6d
- 864 Stenier (A. F.) *Elementarbuch der Sanskrit Sprache Grammatik, Text, Wörterbuch*, 8vo, 1870. 4s
- 865 Uhlenbeck (C.) *Manual of Sanskrit Phonetics*, 8vo, pp. xii, 118, cloth. 1899. 6s
- 866 Whitney (W. D.) *A Sanskrit Grammar, including both the Classical Language and the other Dialects of Veda and Brahmana*, 8vo. Harvard, 1912. 12s
- 867 ——— *The Root, Verb Form, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*, 8vo, pp. viii, 250. 1883. 7s
- 868 Yates (W.) *A Grammar of the Sanskrit Language on a new plan*, large 8vo, pp. 327, 6ds. Calcutta, 1826. 3s
- 869 ——— *Dictionary Sanskrit-English*, 8vo, pp. 928, half. Calcutta, 1846. 10s

PART XVIII

SANSKRIT TEXTS AND TRANSLATIONS.

- 870 *Achytarabhyudayam* of Sri Ramanuja, Sanskrit Text, with Commentary by Krishnamacharya, Part I. (all revised), 12mo, pp. iv, 151. Srirangam, 1907. 2s
- 871 *Advaitadipika*, by K. Ananda, Sanskrit Text, with English Translation, 8vo. Pondicherry, 1910. 7s 6d
- 872 *Adhvaya Mimamsa* — *Kutubala Vaita of Vasutisa Dikshita*, edited by Santigal, in 2 parts, Sanskrit Text, 8vo, pp. 148, iv. Srirangam, 1907. 7s 6d
- 873 *Adhyatma Ramayana*, or Portion of the Bhagavat Purana, in 7 Kandas, with Ramavarma's Commentary, in Sanskrit, oblong 8vo. Bombay. 10s

- 874 **Advaita Siddhi** *Siddhanta Sāra*, an Abstract of Advaita Siddhi, by Pandit S. Vyasa, in Sanskrit, 2 parts. Benares, 1903. 2s 6d
Chatterjya A. S.
- 875 **Ātīrīya Aranyaka** of the Rig Veda, with the Commentary of Sayana Acharya. Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. 296, 6ds. Poona, 1908. 6s
Ambedkar S. S., Ed. J.
- 876 **Ātīrīya-Brahman** Specimens, Sanskrit Text, in Roman characters, with Latin Translation, and Latin Introduction, by E. Sumanaborn, 8vo, pp. 47. Berlin.
- 877 **Ātīrīya Brahmanam** (The), containing the Earliest Speculations of the Brahman as Sacrosanct Prayers, and as the Origin, Performance and Essence of the Rites of the Vedic Religion, Sanskrit Text, with English Translation and Notes by M. Heng, 2 vols, 12mo, with a map of the Sacrificial Compound of the *Yajur Veda*, cloth. Bombay, 1903. 21s
- 878 **Ātīrīya (The) and Taitīrīya Upanishads** and Sāhaka's Commentary, translated by S. Sastri, 12mo, pp. 292. Madras. 2s 6d
- 879 **Āmarakośha**, or Dictionary of the Sanskrit Language, in Sanskrit, oblong folio. Lucknow, 1903. 3s 6d
- 880 **Amṛtābindu** and **Kaivalya Upanishad**, translated into English by A. M. Sastri, 12mo, pp. xiv, 94, 6ds. Bombay, 1903. 2s 6d
- 881 **Annambhatta** — The *Tarka-Saṅgraha*, with the *Upāṣa*, Sanskrit Text, with a Critical Introduction, copious Explanatory Notes in English, by Mohanlal, 8vo. Bombay, 1903. 3s
- 882 **Arnold (E.) Indian Poetry**, containing a New Edition of the *Indian Song of Songs* (*Gitā Govindā*), Two Books from the *Mahābhārata*, and other Oriental Poems (Translations from Sanskrit), 8vo, pp. 270, cloth. 1901. 4s
- 883 **Ashvakra Gita** : being a Dialogue between King Janaka and Rishi Ashvakra on Vedānta, Sanskrit Text, with English Translation, by L. B. Nath, 8vo, pp. xvi, 78. Alibabad, 1907. 2s 6d
- 884 **Āstāngahridayam**, a Compendium of Hindu System of Medicine, by Yājñaka, with the Commentary of Arundatta, revised by A. M. Kanto, Sanskrit Text, 2 vols, 8vo, cloth. Bombay, 1901. 22s
- 885 **Ātīrīya Shṛīmad Brahma Sūtra** (Vishnu Philosophy), with a Large Commentary in Sanskrit, oblong 4to. Benares. 12s 6d
- 886 **Sanābhāṣa** — *Ādantari Saṅgraha*, Sanskrit Text, edited by Kṛṣṇa-mādhava, 8vo, pp. iv, 201, 6ds. Srirangam, 1907. 3s 6d
- 887 — The same, translated by C. M. Biddling, 8vo, cloth. 1906 (A. T. F.) 12s
- 888 **Bhagavata Churnika** — An Abstract of the *Bhagavata Purāṇa*, Sanskrit Text, oblong folio. Bombay, 1901. 10s
- 889 **Bhagavat-Gita**, or the Sacred Lay, a Colloquy between Krishna and Arjuna on Divine Matters, Sanskrit Text, edited by J. C. Thumann, 8vo, pp. xli, 92, cloth. Hertford, 1888. 1s
- 890 — The Sacred Lay, in Sanskrit, with a Commentary in Marathi, oblong folio. Bombay, 1880. 12s
- 891 — Translated into English blank runs, with Notes and an Introductory Essay by K. T. Telang, 8vo, pp. 12, 118, 142, cloth. Bombay, 1907. 3s
- 892 — Or a Discourse between Krishna and Arjuna on Divine Matters, a Sanskrit Philosophical Poem, translated with copious Notes and an Introduction in Sanskrit Philosophy, 8vo, pp. 138, 188, cloth. Hertford, 1888. 12s 6d
- 893 — The Song Celestial, translated from the Sanskrit by Edw. Arnold, 8vo, pp. xiv, 173, cloth. 1895. 4s
With the Author's autograph.
- 894 — An Episode of the *Mahābhārata*, a new Translation by W. Oates, with Comments, 8vo, pp. vi, 289, cloth. 1903. 4s
- 895 — The Song Divine, a Metrical English Rendering, with Annotations by C. C. Cole, 12mo, pp. xi, 198, cloth. 1911. 2s 6d
- 896 — CHITPAVAN (H.) A Commentary on the Texts of the *Bhagavat-Gita*, 8vo, pp. xxiv, 83, cloth. 1874. 2s
- 897 — Thoughts on *Bhagavat-Gita*, a Series of Twelve Lectures, 8vo, pp. 192. Kumbhaksham, 1903. 3s
- 898 **Bhagavat Purāṇa**, with Commentary, in Thirteen Skandas, Sanskrit Text, with Index, oblong folio, 796 leaves, with front. to each Skanda. Bombay, 1891. 36s
Kṛṣṇa-bhagva Purāṇa
- 899 **Bhagavata Purāṇa** — Twelve Skandas, edited by S. S. Sagar, in Hindi, 8vo, pp. 803, half calf. Calcutta, 1901. 15s

- 824 Broughton (T. D.) Selections from the Popular Poetry of the Hindus, translated from the Sanskrit, 8vo, pp. 136, 1814 2s
- 825 Chhandogyaopanishad, with the Essays of Sankaracharya and its Commentary by Anandagana, in Sanskrit, 8vo, pp. 402, all, bds. Poona, 1880 12s
- Annotation 2.2, 2.3, 12, Part 1.
- 826 Giribhasanucarya. — A Compendium of Buddhist Teaching, by Candravar, chiefly from Earlier Mahayana Sources, in Sanskrit by G. Boddhi, 4 parts, 8vo. St. Petersburg, 1897-1902 10s
- 827 Dhanachandrika. — Rules on Epigraphy. Dhanstone, extracted from the Sutra, along with. Benares, 1880 in Benares, 1880 10s
- 828 Dasa Kumara Charita, or Adventures of Ten Princes: a Series of Tales in the original Sanskrit, by Dandin, edited by E. H. Wilson, 8vo, pp. 21, 202, 1846 7s 6d
- 829 Dasakumaracharita, with Commentary in Dandin, edited in Sanskrit, with various Readings, by Godepala and Parula, large 8vo, pp. 945, cloth. Bombay, 1862 (Narasaya Jyoti) 5s
- 830 Dasakumaracharitam. — Hindu Tales, in the Adventures of Ten Princes, freely translated from the Sanskrit by E. W. Jacob, 8vo, pp. 2, 270, cloth. 1873 7s 6d
- 831 Devimahatmyam, with Hagojishetti's Commentary, oblong folio, pp. 81. Benares, 1861 2s 6d
- Part of Mahabharata Purana.
- 832 — with Hagojishetti's Commentary, or Septuaginta, 12mo, 144 leaves. Bombay, 1864 7s
- 833 Devimahatmya: a Session of the Mahabharata Purana, with Hagojishetti's Commentary, in Sanskrit, 12mo, 110 leaves. Benares 12s 6d
- 834 Dhanapala Sutra, Sanskrit Text, with extensive Commentary, oblong folio, pp. 1108, cloth. Calcutta, Seram, 1858 22 10s
- 835 Divyavadana. — A Collection of Early Buddhist Legends, now first edited from the Nepalese Sanskrit, with Notes by E. H. Cowell and E. A. Sall, 8vo, pp. vi, 712, cloth. 1880 (1905) 18s 10s
- 836 Ekadasi Mahatmya (Selections from) Sanskrit Text, oblong folio, 24 leaves. Bombay, 1858 2s 6d
- 837 Fables de l'Inde, comprenant le Manu de Yama, le Manu de Rama, le Manu de Yama. Traduit en vers français et français, avec texte sanskrit, et autres poésies hindoues, par Guizot et Dumet. 8vo, pp. vii, 288. Nyon, 1867 12s 6d
- A few pages are slightly worn.
- 838 Ganadarpana, Sanskrit Text, edited by R. Shrinani, 8vo, pp. 221. Calcutta, 1888 4s
- 839 Ganapati. — Atharvavedam, with a Shriya, edited in Sanskrit by Balapuri, Second Edition, 8vo, pp. 22, 1, bds. Poona, 1880 1s 6d
- 840 Ganaratanavali. — A Collection of Sanskrit Poems, with Commentary, edited by Yashwantrao Marathe, Sanskrit Text, oblong folio, pp. 124. Benares, 1874 6s
- 841 Gangalahari. — A Hymn in Praise of the Goddess Ganga, by Jagannatha, with Commentary in Sanskrit, oblong folio, 22 leaves. Bombay, 1885 2s 6d
- 842 Gantadhyaya: a Treatise on Astrology, by Bhaskaracharya, Sanskrit Text, edited by J. Vidyotsara, 8vo, pp. 203. Calcutta, 1861 4s 6d
- 843 Garga Samhita, or Stories about Krishna, his Prayers and his Adventures, Sanskrit Text, lithographed, folio, oblong. Lahore, 1877 7s 6d
- 844 — The same, in Sanskrit, folio, oblong, 220 leaves. Bombay, 1881 10s 6d
- 845 Gheroda Samhita: a Treatise on Hatha Yoga, Sanskrit Text, with English Translations by E. C. Vass, 12mo, pp. xxi, 61, 47, bds. Bombay, 1882 2s 6d
- 846 Gitagovinda, a Lyric Drama, by Jayadeva, in Sanskrit, with Marathi Commentary, 8vo, pp. 77, with 26 illustrations. Bombay, 1899 2s 6d
- 847 — Sanskrit Text, with Latin Notes and Translation by G. Lacombe, 8vo, pp. xxi, 181, bds. Bonn, 1881 7s 6d
- 848 Gobhilaaghyasutra, Sanskrit Text, in Sanskrit characters, edited by F. Koenig, 8vo, pp. 82, 1881 2s 6d
- 849 Godavari Mahatmya. — Mahatmya, Sanskrit Text, oblong folio, 104 leaves. Bombay 10s 6d
- 850 Goladhya: a Treatise on Astronomy, by Bhaskara Acharya, 8vo, pp. xii, 169, cloth. Calcutta, 1858 3s
- 851 Grahahaghava, a Treatise on Astronomy, with Commentary, by Ganaka, in Sanskrit, oblong folio. Bombay, 1882 5s

- 451 *Grihyasamgraha parikṣita*, viz. *Grihyasamgraha*, Sanskrit Romanized Text, with German Translation, Notes and Introduction by M. Bloomfield, 8vo, pp. 55. Leipzig, 1880. 5s 6d
- 452 Griffith (R. T. H.) *Scenes from the Ramayana*, 8vo, pp. 24, 186, cloth, 1883. 2s
Second translation from the Sanskrit.
- 453 *Gudharthadipika*, a Commentary on Bhāṣanīyā of the Tenth Chapter of *Brahma Sūtras*, by Dh. Sastri, Sanskrit Text, 8vo, *Bombay*, 1908. 2s 6d
- 454 Halayudha's *Abhidhanatāṇḍikā*, a Sanskrit Vocabulary, Sanskrit Text, edited with a Sanskrit-English Glossary, by Th. Ashwath, 8vo, pp. xiii, 308, cloth, 1881. (pub. 188) 10s 6d
- 455 Harakṣodeva. — *Pratyakṣaṅka*, with Commentary, by Kṛṣṇanandacharya, and an English Introduction, 8vo, pp. 48, 97. *Calcutta*, 1900. 2s
- 456 Hatha Yoga Pradipika of Swami-narayan Swami, Sanskrit Text, with Commentary by T. Datta, and English Translation by S. Ramani, 12mo, pp. 204, 100, fols. *Bombay*, 1893. 5s
- 457 Hītopadeśa, by Narayana, Sanskrit Text, with English Introduction and Notes by F. Poterton, 8vo, pp. x, 62, 181, 98. *Bombay*, 1887. 1s
- 458 — The Sanskrit Text, with a Grammatical Analysis, a large Vocabulary of 212 pages, and a complete Translation by F. Johnson, 4to, half-cloth, 1867-68. 16s
- 459 — A Series of Fables, translated from the Sanskrit, by G. Wilson, 8vo, pp. 22, 334, fols. 2nd, 1787. 6s
- 460 — Indian Fables, translated from the Sanskrit, illustrated in colour from original designs by F. Lacombe, 4to, pp. 32, cloth. (1865 & 1866) 10s 6d
- 461 Indian Historical Series—Vol. I, Early History of the Solankis, edited by G. Hirschman Ojha, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. vii, 526. *Calcutta*, 1906. 5s
- 462 Isavasyopanishad, with the Bhāṣya of Śaṅkaracharya, and other Sanskrit Texts, roy. 8vo, fols. *Poona*, 1888. 5s 6d
Second edition, 2d, 2d.
- 463 — Translated into English, with Commentaries and Notes, by S. Chandra Vaidya, 8vo, pp. vi, 18, fols. *Bombay*, 1890. 2s 6d
- 464 — With Commentary of Śaṅkaracharya, translated into English by Hiriyana, 12mo, pp. v, 24. *Bombay*, 1911. 2s
- 465 Jagadīś (The), a Commentary on Amṛtaśāstra, Sanskrit Dīpikā, by Sāmaś, 8 Parts, in Sanskrit, 8vo, *Bombay*, 1898-01. 22s
Choodhankā 2d.
- 466 Jainīnī. — *Apocryph of the Mimamsa Philosophy*, in Sanskrit and English, 8vo, pp. 82. *Calcutta*, 1881. 2s 6d
- 467 Jainastotra-saṅgraha. — A Collection of Jain Hymns in Sanskrit, 12mo, pp. 112. *Bombay*, 1904. 2s 6d
- 468 Jayanagarāṇḍana-rāgaṇa. *Poems*, with *Udayachandrabhāṣya*, Ac., Sanskrit Text, 8vo, pp. 114. *Bombay*, 1894. 4s
- 469 Jivannukūṭi Vireka, by Vidyāraṇya's Swami, edited by Pannikāra, roy. 8vo, pp. 64, 112, fols. *Poona*, 1909. 2s
- 470 Jñāna dharma Kathaṅgautra, with a large Commentary, in Sanskrit, oblong 4to, pp. 1281, cloth. *Calcutta*, 1907. 63 18s
- 471 Kalidasa. — *Yatirvidyābhāṣya*, an Aetiological Work ascribed to K., with Commentary by Bhavartha, Sanskrit Text oblong folio, 280 leaves. *Bombay*, 1860. 12s
Second issue is an exact edition.
- 472 — *Kamara Samhāsa*, the Birth of the War God, translated from the Sanskrit into English verse by R. T. H. Griffith, 8vo, pp. v, 89, cloth, 1893 (O.T.F.). 7s 6d
- 473 — Meghadūta, with Commentary of Mallinātha, edited by Franz Nūlin, Sanskrit Text, 8vo, pp. 125. *Calcutta*, 1871. 5s
- 474 — Meghadūta, or Cloud Messages, translated into English Verse by H. H. Wilson, 8vo, pp. 70. *Calcutta*, 1872. 2s 6d
- 475 — *Megha Itihāsa*, or Cloud Messenger, translated into English Prose by Col. H. A. Overy, 12mo, pp. xiii, 67, cloth, 1884. 5s
- 476 — Meghadūta & its Nūlin Message, translated from Sanskrit into Italian by G. Florenti, 8vo, pp. 162, with portrait and illustrations. *Pavane*, 1887. 7s 6d
- 477 — *Merichhāṭṭā*, i.e., *Corrosion of Systems*, *Śāstraśāstra*, Sanskrit Text, edited by A. F. Stenier, 4to, pp. viii, 332. *Bombay*, 1847 (pub. 244) 45s
Second.
- 478 — *Merichhāṭṭika*, the Little Clay Cart, a Hindu Drama, translated from the Original Sanskrit and Prakṛite into English Prose and Verse by A. W. Ryder, large 8vo, pp. xxix, 178, cloth, 1906. 6s 6d

- 879 **Kalidasa**.—*Nalodaya*, a Sanskrit Historical Poem, edited in Sanskrit by Jagannatha Sanku, 8vo, pp. 188. Calcutta, 1870. 4s 6d
- 880 ——— *Nalodaya*, Sanskrit Text, with Commentary and Latin Translation and Notes by P. Henry, 4to, pp. 181, together with *Kalidasa's Urvashi*, Sanskrit Text, with Latin Notes and Translation by R. Leuz, 8vo, pp. 240, half calf. Berlin, 1830/32. 9s
- 880* ——— The same, without Urvashi. 1830. 4s
- 881 ——— *Pushpaloma Bilashakavyam*, a Poem, with an old Commentary by Vidyavagana, Sanskrit Text, 8vo, pp. 56. Calcutta, 1874. 2s
- 882 ——— *Raghavansa*, Sanskrit Text, with Latin Translation by A. F. Stenhal, 8vo, pp. x, 175, 175. 1832 (O.F.P.). 14s
- 882* ——— *Raghavansa*, with Mallinatha's Commentary, called *Ramajaval*, Sanskrit Text, oblong folio, 192 leaves. Benares, 1862. 9s
- 884 ——— *Raghavansa*, with Mallinatha's Commentary, Sanskrit Text, oblong folio. Benares, 1878. 9s
- 885 ——— *Raghavansa*, with Mallinatha's Commentary, Sanskrit Text, edited, with Notes, by Shankar P. Pandit, Avela. Benares, 1872-77. 9s
- 885* ——— *Raghavansa*, with Mallinatha's Commentary, Sarg 2 to 4, 6, 8, 11, oblong folio. Poona, 1845-49. 2s
- 885* All the Sarg were published separately.
- 887 ——— *Rita Samhara*, or *Assamblage of Sentences*, translated into English by S. Jayati, 8vo, pp. vii, 56, cloth. 1867. 2s 6d
- 888 ——— *Ritushakara*, with Commentary, by Vidyavagana, Sanskrit Text, 8vo, pp. 84. Calcutta, 1872. 2s 6d
- 889 ——— *Sakuntala*, Sanskrit Text, with German Notes and Translation by O. Haeberle, large 8vo, pp. xiv, 222, 117. Bonn, 1842. (pich. 244) 10s
- 890 ——— *Sacountala*, or the Fatal Ring, an Indian Drama, translated by W. Jones, 8vo, pp. 156, cloth. 1870. 1s
- 891 ——— *La Sacountala* de Sakountala, Traduit du Sanskrit, 8vo, pp. xiv, 166, cloth. Paris, 1867. 2s
- 892 ——— *Vikramorvasi*, a Drama, edited in Sanskrit by M. Williams, 8vo, pp. 75, 64s. Hartford, 1845. 2s
- 893 ——— *Vikramorvasi*, a Drama, in Five Acts, edited in Sanskrit, with Commentary, by Vidyavagana, 8vo, pp. 184. Calcutta, 1822. 4s
- 894 **Kapila**.—*Saṅkhyā Aphorisms*, with Illustrative Excerpts from the Commentaries, Sanskrit Text and English Translation, Sanskrit by J. B. Ballantyne, 8vo, pp. vii, 484, cloth. 1843 (F.O.S.). (pich. 186) 12s
- 895 **Karmavipaka**, a Work on Rites and their Expiations, by Śaṅkara, in Sanskrit, oblong folio, 58 leaves. Benares, 1879. 6s
- 896 **Kashmir Series of Texts and Studies**, edited by J. C. Chatterji: Vol. I., *The Shiva Satva Yamarahita*, being the *Śuras of Vam Gupta*, with the Commentary by Kṛṣṇamāra, with an English Introduction, 8vo, pp. 226, cloth. 1911. 4s
- 896* ——— The same, Vol. III., *The Pratyakṣas Hetuśāra*, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Śhiva Philosophy of Kashmir, by Kṛṣṇamāra, with an English Preface, 8vo, pp. 12, cloth. Benares, 1911. 2s
- 897 **Kathakya**, or *Treasury of Stories*, translated from Sanskrit 1885, by C. H. Tawney, 8vo, pp. 22, 280, cloth. 1903. 10s
- 898 **Kaṭhakaśmṣmanjari**.—A *Storehouse of Moral Stories*, by S. V. Sastri, Part I. (all issued), in Sanskrit, 8vo, pp. 120. Benares, 1906. 2s 6d
- 899 **Kaṭha Sarit Saḡara**, or *Ocean of the Streams*, Stories, translated from the Sanskrit by C. H. Tawney, with Index, in 12 parts, 8vo, Calcutta, 1885-87. 62 10s
- 900 *Uttaraṁ Śāstra*. Same.
- 1000 **Kaṭyāyana Brāhmi Sūtra**, with Commentary by Karkacharya, in Sanskrit, Parts 1 to 10, 8vo. Benares, 1903 04. 23 5s
- 900* *Chaitanyam S.S.*
- 1001 **Kaushitaki Brāhmaṇa**, Sanskrit Text, edited by B. Liedner, 8vo, pp. vii, 182. Bonn, 1887. (pich. 106) 10s
- 1002 **Kaushitaki Brāhmaṇa Upaśhad**, with the Commentary of Saṅkara, Sanskrit Text, with English Translation by E. B. Cowell, in 2 parts. Calcutta (S.O.S. 1st E.), 1891. 12s
- 902* Same.
- 1003 **Kavyadīpika**.—A *Manual of Sanskrit Metre*, in Sanskrit, with a short account, in English, of the Rise, Progress, and Decline of Sanskrit Poetry, by K. Ch. Vidyavagana, edited, with Commentary, by J. Vidyavagana, 8vo, pp. 124, 12. Calcutta, 1866. 2s

- 1004 **Kavya Prakashika**, 30 parts, containing Sakantala, Kinnara Samhaya, Uttara Samcharita, Bagharman, Bharti Kavya, Sanskrit Text, with Notes and Bengali Translations, 8vo. Calcutta, 1866-73. 30s
- 1005 **Konopaniśad**, with the Pāda and Vākyā Bhāṣya of Śaṅkarācārya, 8vo, 84s. Poona, 1888. 2s 6d
Anantaram S.S., No. 5.
- 1006 ——— with Śaṅkarācārya's Commentary, translated by Hiriyama, 12mo, pp. vii, 62. Srirangapat, 1912 2s
- 1007 **Kishkindha Kanda** (Part of the Ramayana).—A Sanskrit Manuscript, XVIIth Century, 100 leaves, 16mo, full leather binding. 21s
- 1008 **Koutsa et Mitravastoupa**.—(Koutsa (Koutsa antihistorigues) Traduction de saṅskrit védique et accompanie de notes sur la religion védique, par D. Gachet, 8vo, pp. 310, cloth. Paris, 1870. 7s 6d
- 1009 **Krishna Mīra**.—Prabodha-Chandrodaya, oder die Geburt des Begriffs, a Philosophical Drama, translated from the Sanskrit into German by K. Rosenkranz, 8vo, pp. xiv, 184, half calf. 1842. 6s
- 1010 **Kṛiṣṇa Yajurvediya Svetasvatara**.—Upaniṣad, with the Bhāṣya of Śaṅkarācārya and the Upaśāh, 8vo, 44s. Poona, 1900. 7s 6d
Anantaram S.S., No. 10.
- 1011 **Kṛiṣṇa Samuchchaya**. Sanskrit Text, oblong folio, 45 leaves and Index. Bombay, 1877. 4s
- 1012 **Kṛiṣṇa's Samayamitika** (Das Zeitbuch der Hütten), his Deutsche Übersetzung, von J. J. Meyer, 8vo, pp. i-iii, 108, cloth. 1903. 4s
Translated from the Sanskrit.
- 1013 **Kumarāśāstra**.—Jamaikharanam, the Great Sanskrit Poem, in Sanskrit, 8vo, pp. vi, 214. Calcutta, 1882. 7s 6d
- 1014 ——— The Jamaikharanam, edited, in Sanskrit, with opposite Notes in English, by G. B. Nanfurglar, 8vo, pp. 166, 347, and Index. Bombay, 1907. 7s 6d
There is also a Bengali edition, oct No. 1374.
- 1015 **Laghucanakyam**.—Sautama di Vācagata, Sanskrit (transliterated) Text, with Italian Translation, with Notes by R. Yea, 8vo, pp. 60. Pisa, 1878. 4s
- 1016 **Laghu Kāṇḍī**, a Sanskrit Grammar, by Varadaraja, together with Bhāṣya, Sanskrit Text, oblong folio. Bombay, 1881. 7s 8d
A. C. Burnell's copy, with his signature.
- 1017 **Lakṣmī Kavya** (The), by the famous Sanskrit Poet, Goṣwami Lakṣmī Nāth, in Sanskrit, 8vo, pp. 293. Benares, 1897. 4s
- 1018 **Lakṣmīnābha Stotra**, by Vāṇakācārya, in Sanskrit, oblong 8vo. Bombay, 1882. 3s 6d
- 1019 **Lalitā Sahasranāma**, Sanskrit Text, 12mo, pp. 32. Srirangapat, 1908. 1s
- 1020 **Lalitā Vistara**, Sanskrit Text, mit Varianten, Wörter u. Metrumverzeichnisse, edited by E. Lehmaun, 2 vols. Halle, 1902-1904. 45s
- 1021 ——— Erzählung vom Leben des Oṣya Sūtra, translated from Sanskrit into German, and with Notes by S. Lehmaun, Part I. (all issued), large 8vo, pp. vii, 220. Berlin, 1924. [pub. 3d] 3s
- 1022 ——— Containing Histories in Buddha-Logia or successive Jāgā's or predictions, Vol. I., French Translation by P. E. Foucaux, 8vo, pp. xiii, 406, with 3 plans, cloth. Paris, 1884 (Musée Guimet). 14s
- 1023 **Legends of the Stories of Harikara**, in the Province of Mysore, translated from Sanskrit by Th. Foulkes, 8vo, pp. 98, cloth. Madras, 1876. 2s
- 1024 **Linga Purāṇam**, Sanskrit Text, oblong folio, 247 and 113 leaves. Bombay. 21s
- 1025 **Linganusasana**, by Hemacandra, with Commentary, in Sanskrit, 12mo, pp. 166. Benares, 1904. 5s 6d
- 1026 **Maṇḍa Mahatmya** (a Section of the Padma Purāṇa), Sanskrit Text, oblong folio, 40 leaves. Bombay, 1879. 3s
- 1027 **Mahābhārata**, translated into English Prose, with Commentary, by E. G. Mahābhārata, Paris 42 to 54, 8vo. Calcutta, 1905. 4s
- 1028 ——— Translated from Sanskrit into English Prose by M. V. Dutt, Vol. VI., containing Bhīma Parva, 8vo, pp. 315. Calcutta, 1898. 4s
- 1029 ——— Johnson (F.) Selections from the Mahābhārata, 8vo, pp. xvi, 31, 265, fols. London, 1842. 4s
- 1030 **Mahābhāṣya-pradīpadyota**, by Nāgārjuna, edited in Sanskrit by Puṇḍit Śāh. Savitri, Vols. I, II, and III, Parts I to 8, 8vo. Calcutta, 1899-1909 (2nd Ed.). 22s 6d
- 1031 **Mahāvastu**, Sanskrit Text, edited, with Introduction and a Commentary in French, by E. Senart, Vol. I., 8vo, pp. 62, 632. Paris, 1892. 14s
- 1031* ——— The same, Vols. II, and III. 5s

- 1002 *Manisa Satakam*, Padara Vinda Satakam Sriti Satakam, Mandamita Satakam, Sanskrit Text, edited by Vidyasagar, 8vo, pp. 98. Calcutta, 1874. 2s 6d
- 1003 *Manava Dharma Sutra* (Laws of Manu) The Commentary of Davidschandra, edited, with Notes in Sanskrit, by V. N. Mandlik, 8vo, pp. 174, 184. Bombay, 1890. 4s
- 1004 *Mandukya-Upanishad*, with Gaudapada's Karikas and the Bhāṣya of Shankara, translated into English by Divach, sup. 8vo, pp. 48, 127, v, bds. Bombay, 1894. 2s 6d
- 1005 *Mantra-Brahmana*, inc. I. Prapadika, Sanskrit Text (Roman characters), with a German Translation and Notes and Introduction by H. Stille, 8vo, pp. xxiv, 32. Halle, 1901. 2s 6d
- 1006 *Mantracarpas*, or the Prayer Book of the Agastambas, edited by Winteritz, Vol. I, Sanskrit Text, 8vo, pp. 60, 100. Oxford, 1897 (pub. 10s 6d) 8s
- Vol. II, the Translation is not yet published—*Announcements*
- 1007 *Manu*—Laws of Manu, with the Commentary of Kulluka Bhāṣa, edited by P. Haysgriva, Sanskrit Text in Telugu characters, 2 vols in one, 8vo, fols. Madras, 1864. 15s
- 1008 ——— The Ordinances of Manu, translated from the Sanskrit by A. C. Benson, compiled by E. W. Hopkins, 8vo, pp. 38, 400, cloth. 1894. 10s
- Trimmer's G.L.
- 1009 ——— The Laws of Manu, translated with Extracts from seven Commentaries by G. Bühler, 8vo, pp. 138, 693, half calf. Oxford, 1898. 42s
- Second Series of the Laws, Vol. 1. Very rare.
- 1010 *Markandeya Purana*, translated into English, with various Notes, by F. E. Pargiter, in 9 Parts, as issued, 8vo. Calcutta, 1899-1900 (1895, Ind.) 47s
- 1011 *Minamabala-prakasha*, by Bhāṭṭa Bhaskara, in Sanskrit, 8vo, pp. 182. Benares, 1900. 3s
- Chishtiana S.S.
- 1012 *Minamā Nyayaprakasa*, Sanskrit Text, oblong folio, 32 leaves. Benares. 2s 6d
- 1013 *Minamā-Sloka-Vartika*, by Karmāṇa Bhāṭṭa, with the Commentary by F. C. Mura, edited by R. S. Tallage, 10 parts, in Sanskrit. Benares, 1903-04. 25s
- Chishtiana Sankish S.
- 1014 *Muhurtachintamani*, on Constellations favourable for the performance of Religious Ceremonies, by Rama, in Sanskrit, oblong folio, 187 leaves. Benares, 1867. 5s
- 1015 *Muhurta Chintamani*, a Work on Constellations favourable for the Performance of Religious Ceremonies, Sanskrit Text, oblong folio, 103 leaves. Bombay, 1896. 2s
- 1016 *Muir (J.) Original Sanskrit Texts on the Origin and Progress of the Religions and Institutions of India*, Part I., 8vo, pp. ix, 294, cloth. 1858. 10s
- The Mystical and Legendary Accounts of Caste, Sanskrit Texts and English Translations.
- 1017 ——— The same. Part IV., 8vo, pp. xi, 437, cloth. 1858. 10s
- The volume contains a Description of the Vedas and the later representations of the Indian Deities.
- 1018 ——— Religious and Moral Sentiments artistically rendered from Sanskrit Writers, with exact Translation in Prose, 8vo, pp. 128, cloth. 1875. 2s
- 1019 ——— Metrical Translations from Sanskrit Writers, with Introduction, many Prose Versions, &c., 8vo, pp. 44, 278, cloth. 1879 (P.O.S.) (pub. 189) 10s 6d
- 1020 *Nagajinhatta*—The Parichakshasamuchchaya, Sanskrit Text, with various Readings, English Translation and Notes, by F. Kielhorn, 3 parts in 4 vols, 8vo. Bombay, 1898-79. 10s
- 1021 *Nalopakhyanam*, or the Tale of Nala: containing the Sanskrit Text in Roman characters, with Vocabulary, and a Sketch of Sanskrit Grammar, by Th. Garret, 8vo, pp. 154, cloth. Calcutta, 1892. 7s 6d
- 1022 *Nalopakhyanam*—Das Lied vom König Nala. Erstes Lesebuch f. Anfänger im Sanskrit, Romanized Text, with full notes in German and Sanskrit-German Vocabulary by H. C. Kellner, 8vo, pp. 322. Leipzig, 1895. 4s
- 1023 *Narada Pancharatra* (Tha), Sanskrit Text, edited by K. M. Banerjee, 4 parts (complete), sup. 8vo. Calcutta, 1901-02. 25s
- Millington's Texts—Out of print.
- 1024 *Narayana Samgraha*, or Raṁa or Rāmanātha Samgraha, extracted from the Sastras, oblong folio, 32 leaves. Bombay, 1865. 2s
- 1025 *Niuprakasika*, ascribed to Valmiki, Sanskrit Text, with partial translation into English by G. Oppert, 8vo, pp. 83. Madras, 1892. 4s
- (includes an interesting account of the constitution of the Indian Army.)

- 1060 *Nilakantha*.—*Tajika*: a work on Astrology, consisting of Three Sections: the *Samjua*, *Yascha* and *Prosa* *Tantra*, with Commentary, oblong folio, 66, 68, 31 leaves. Benares 1863 12s 6d
- 1065* ——— The same, *Samjua Tantra*, with Commentary. Bombay, 1861 5s
- 1066 *Hrishika Tapanti* (Treatise of the Atharva Veda, with the Commentary of *Sanakasa Acharya*, edited by K. Tacharata, Sanskrit Text, 3 parts, 8vo. Calcutta, 1875-71 15s
- Bibliotheca Indica*. One of price.
- 1067 *Nyaya Makaranda*: a Treatise on Vedantic Philosophy, by A. H. Bhattacharya, in Sanskrit, Parts I to 4. Benares, 1905-7 10s
- Chandrasekhara S.S.*
- 1068 *Nyaya Prakash*, Sanskrit Text, oblong folio, 52 leaves. Benares 2s
- 1069 *Nyayaratnamala*, by Pandit P. B. Misra, Sanskrit Text, 2 parts, 8vo. Benares, 1900 6s
- Chandrasekhara S.S.*
- 1070 *Nyayasandha*.—A Commentary on *Tattvasamutkha*, by *Samachwara Shukla*, in Sanskrit, Parts I to 16, 8vo. Benares, 1891-3 21 12s
- Chandrasekhara S.S.*
- 1071 *Nyayavatara*: the Earliest Jain work on Para Logic, by S. B. Divakara, Sanskrit Text and Commentary, edited, with notes and English translations, by S. C. Vidyabhusana, roy. 8vo, pp. 26. Calcutta, 1898 3s 6d
- 1072 *Padavakya Ratnakara*. Sanskrit Text, oblong folio, 115 leaves. Benares (Bibl.), 1903 6s
- 1073 *Panchadapikavivarana* of *Prachinana*, with extracts from the *Tattvasamutkha* and *Bhavarpantha*, edited by B. Bhagvatsamacharya, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. xiv, 387. Benares, 1902 6s
- Vidyavagana S.S.*, No. 3
- 1074 *Panchadadi*: the well-known work on Vedantic Philosophy, by *Madhavi-charya*, with a Commentary by *Ramakrishna*, in Sanskrit, oblong folio, 121 leaves. Bombay, 1881 3s
- 1074* ——— The same, another edition. Bombay, 1883 2s 6d
- 1075 ——— of *Vidyaranya*, Sanskrit Text, with English Translation, explanatory notes and summary of each chapter, by M. S. Rao and K. Aiyar, 8vo, pp. xv, 682, cloth. Srirangam, 1912 6s
- 1076 *Parijatamanjari*, or *Vijayasi*, composed about a.p. 1213, by *Madana*, Sanskrit Text, with Introduction by E. Ballhuach, 8vo, pp. vi, 22. 1906 2s
- 1077 *Panchasiddhantika*.—The Astronomical Work of *Varaha Mihira*, Sanskrit Text, with an original Commentary in Sanskrit, and an English Translation, and Introduction by O. Thibaut and H. Sachchidra, 4to, pp. 61, III, 105, cloth. Benares, 1889 11s
- Vedantika* work.
- 1078 *Pancha Tantra*, or *les cinq rumes*, *Fables de Brhama* *Virahna* *Sarasa*, *Avantures de Parashara* et autres contes, Traduits de Sanskrit par J. A. Dubois, 8vo, pp. xvi, 418. Paris, 1902 12s 6d
- Edman is the well-known writer of the commentaries and notes of the *Hikaya*.
- 1079 *Pandit* (The), a Monthly Publication of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature, N.S., Vol. II. and III. In parts, 8vo. Benares, June, 1877, or May, 1878 3s
- 1079 *Parvati Parinaya*. a Sanskrit Drama, edited in Sanskrit, with an Introduction and Notes by *Krishna-macharya*, 8vo, pp. ii, 18, 71. Srirangam, 1906 2s
- 1079 *Patanjali Darsana* or the Aphorisms of *Yamini* Philosophy, with *Nagena's* *Yasyakya* Sanskrit Text, 8vo, pp. 250, vii, 64s. Benares, 1908 6s
- 1079 *Parasara Dharma Samhita*, or *Parasara Smriti*, with the Commentary of *Dayana* *Madhaviacharya*, Sanskrit Text, with various Readings, Critical Notes in English, Index, Appendixes, &c., by *Isanapurkar*, Vol. I. in 2 parts, 8vo. Bombay, 1898 16s
- Bombay S.S.*, No. 10, 21.
- 1079 *Patanjali*.—The *Yogadarsana* *Mahabhasya*, Sanskrit Text, with various Readings, edited by F. Kielhorn, 2 vols. in 3 parts, 8vo. Bombay, 1899 32
- 21 15s
- Vol. I. is the only one of which the second edition was published.
- 1079 ——— The *Yoga Sutra*. Translation, from the Sanskrit, with Introduction, Appendix, and Notes, 8vo, pp. vii, 99, vii, 64s. Bombay, 1890 2s 6d
- 1079 *Pradipodyoti*: Part I., Sanskrit Text, oblong 4to, 202 leaves. Benares, 1874 2s 6d
- 1079 *Prajñāśārasaṅgraha*, by *Govindasiddha*, in Sanskrit, oblong folio 11s
- 1079 *Pranayatatva-lakṣaṇa*, Jain-philosophy. Treatise, in Sanskrit, by *Vaidika* *Suri*, 8vo, pp. 126. Benares, 1904 2s 6d
- 1079 *Prem Sagar* (*Deux d'amour*) *Traduit de Sanskrit par E. Lamireaux*, 8vo, pp. 69, 248. Paris, 1893 7s 6d

- 1079 *Prayogaratna*, an Exposition of the Saṅkṛta, and other Domestic Religious Ceremonies, by Narayana Bhakta, in Sanskrit, oblong folio, 48 leaves. *Bombay*, 1881. 2s
- 1080 *Parusha Saktam*, with the Bhāṣya of Madhvacārya. Second Edition, corrected, 8vo, pp. ii, 14, 41a. *Poona*, 1890. 1s
- 1081 *Parushottamamahatmya* (Bṛhannārāyaṇa Pūrāṇa), in Sanskrit, oblong folio, 71 leaves. *Bombay*, 1880. 3s 6d
- On the Remission of Vices.
- 1082 *Raja Radhakanta Deva*. — The *Siddhāntapadma*, republished by K. Upasū, Deva, Complete Edition, 4to. *Calcutta*, 1874. 42 10s
- In Sanskrit, but in Bengali characters.
- 1083 — The *Siddhāntapadma*, New Edition, in the Sanskrit or Devanagari character, 8vo, 4to: Vol. I., in 11 parts; Vol. II., in 17 parts; Vol. III., in 23 parts (all issued). *Calcutta*, 1888. 42 3s
- 1084 *Rajatarangini*, by Kāṣhā, or Kāṣhā of Kashmir, translated from the Sanskrit, by J. Chunder Dutt, Vols. I. and III., 16mo. *Calcutta*, 1879-88. 6s
- 1085 *Kāṣhā's Rajatarangini*, or *Chronicle of the Kings of Kashmir*, translated from the Sanskrit, with Commentary and Introduction, by M. A. Stein, Vol. I. (all issued of this edition), 4to, pp. 304, with maps, 16mo. 1898. *Privately printed*. 21s
- 1086 *Ramavarmān*, or *Hymns Sacrifice of Rama*: an Epitome from the Fourth Book of the *Rāmāyaṇa*, oblong folio, 128 leaves. *Bombay*, 1867. 8s
- 1087 *Ramayana Balahanda*, Canto L-XIII, with the Commentary of Ramanuja, edited by Vidyāsagara, 8vo, pp. 111. *Calcutta*, 1874. 2s 6d
- 1088 *Hararāṇasamuchchaya* — A Compendium of the Treatises of Medical Preparations containing Mercury, by Vāgbhatacārya, edited by Panthi Bapeta, in Sanskrit, 8vo, pp. 21, 202, 23, with plates. *Poona*, 1890. 10s
- Antiquissima* 2.5. No. 1.
- 1089 *Regnaud (P.) Le Mantra de Bharata*. — Texte sanscrit de 2 chapitres du Nitya-Gleṣa, with a French Translation, 4to, pp. 70. *Paris*, 1880. 4s
- 1090 *Rig Veda Sanhita* — The Sacred Hymns of the Brahmins: together with the Commentary of Sayana, edited in Sanskrit by Max Müller, with a long Introduction, Vol. IV., 6to, pp. 88, 82, 125, cloth. 1882. 1s
- 1091 *Rig Veda* — The Hymns of the Rig Veda, in the Sanhita and Pada Texts, reprinted from the Edino princeps by P. Max Müller, Second Edition, Sanskrit Text, 2 vols. *London*, 1877. (pub. 82s) 18s
- 1092 — The Hymns of the Rig Veda, in the Pada Text, edited by Max Müller, reprinted from the Edino princeps, 8vo, pp. vii, 430, 414. *London*, 1873. 2s
- 1093 — Hymns from the Rig Veda, edited, with Sayana's Commentary, Sanskrit Text, with Notes and a Translation, by P. Paterson, 8vo, pp. 293. *Bombay*, 1888. 6s
- Sanskrit* 2.5. No. 1.
- 1094 — The Hymns of the Rig Veda: Sanhita and Pada Texts, the first Mandala, edited in Sanskrit by Max Müller, 8vo, pp. 301. *Leipzig*, 1869. 7s 6d
- 1095 *Rig Veda Sanhita* — The First and Second Adhyāyās of the First Aśtaka, with Notes and Explanations and an Introductory Essay on the Study of the Vedas, by K. M. Banerjee, 8vo, pp. xxi, 124. *Calcutta*, 1875. 2s 6d
- 1096 — A Collection of the Ancient Hindu Hymns, translated from the Sanskrit by B. H. Wilson, Vol. III. (containing the third and fourth Aśtaka or Book), 8vo, pp. xiii, 224. *London*, 1867. 10s
- 1097 — The Sacred Hymns of the Brahmins, translated and explained, Vol. I. (all issued): Hymns to the Maruts or the Storm Gods, 8vo, pp. 102, 243, cloth. 1869. 10s 6d
- 1098 — First Book, Sanskrit Text, with Latin Translation, by F. Rosen, 4to, pp. vii, 263, 87, cloth. 1838 (O. P. P.). 12s
- 1099 *Rig Veda*, ou *Les Hymnes*. Traduction de A. Langlois. Avec introduction sur la poésie lyrique de l'Inde, 8vo, pp. 611, cloth. *Paris*, 1870. 3s
- 1100 — *Siebentzig Lieder des Rigveda*, Übersetzt von E. Geldner und A. Kaegi, 8vo, pp. xiv, 176, cloth. 1875. 3s
- With Karl Schmidt's annotations.
- 1101 — The Thricefold Science, the first 7 Anuvākas of the Rig Veda, Sanskrit Text and English Translation, 8vo, 6do. *Bombay*, 1823. 2s
- 1102 *Roy (E.)* Translation of several Principal Books, Passages, and Parts of the Veda, Second Edition, 8vo, pp. viii, 282, cloth. 1892. 6s
- Translation from the Sanskrit.

- 1103 **Rajya Raja Rammohun**, his English Works, edited by J. C. Ghose, Vol. I., 8vo, pp. xv, 498, cloth. Calcutta, 1882
To bid
- Translation from the Sanskrit, and English of Hindu.
- 1104 **Rudradhyayah**, with the Bhaskara by Mathavacharya and B. Bhaskara, Second Edition, revised, roy. 8vo, pp. 256, fols. Poona, 1920
3s 6d
Announcement S.E., No. 2.
- 1105 **Sabdasandara Bhasinihu**, by M. Tarkaratna, a Sanskrit Bengali Dictionary, in Bengali characters, Part I., comprising the words beginning with rowels, 4to Calcutta, 1903
8s
- 1106 **Sabdenusankhara**, with the Commentary of Bhadracharya, Sanskrit Text, oblong folio, 40 leaves. Benares, 1865
2s 6d
- 1107 **Sacred Laws of the Aryas**, as taught in the Schools of Apastamba, Gautama, Vasishtha and Baudhayan, translated by G. Bühler, 2 vols, 8vo, cloth. Oxford, 1879-82
16s
Sacred Books of the East, Vol. 2 and 3.
- 1108 **Saddarshana Chintanika**, or Studies in Indian Philosophy, a Monthly Publication starting and explaining the Aphorisms of the Six Schools of Indian Philosophy, Sanskrit Text, with translations into Marathi and English, 6 vols, 8vo, cloth. Poona, 1877
42s 6d
- 1109 **Sahitya Darpana (The)**, or Mirror of Composition, a treatise on Literary Criticism, by V. Kaviraja, Sanskrit Text, revised by E. Roop, with an English Translation by J. R. Ballantyne, 8vo, cloth. Calcutta, 1861
21s
Bibliotheca Indica. Vol. 2. Out of print and very scarce.
- 1110 **Sahityasara** : a Work on Sanskrit Rhetoric, by Achyuta Sarman, with his Commentary, Sanskrit Text, 2 parts. Bombay, 1920
8s
- 1111 **Sahridayananda**, by Krishnananda, Cantos 1 to 8, with Commentary by Satakpanthasara, Sanskrit Text, 12mo, pp. 156. Srirangapatna, 1907
2s
- 1112 **Sahyadri Khanda**, or the Skanda Purana, a Mythological, Historical and Geographical Account of Western India, First Edition of the Sanskrit Text, with various readings, by J. Gersonda Ouzha, 8vo, pp. iii, 378. Bombay, 1877
12s 6d; 10s 6d
- 1113 **Saivasthaka** : a Collection of Passages on Saiva Worship, compiled from the Puranas, Sanskrit Text, oblong folio, 24 leaves. Bombay, 1866
3s 6d
- 1114 **Sama Veda**—Sanskrit : translated from the Sanskrit by J. Bhattacharya, 8vo, pp. xv, 381, cloth. 1842 [O.T.P.]
10s
- 1115 ———— **The Hymns of the Sama Veda**, Sanskrit Text, with Notes in German, by Th. Benley, roy. 8vo, pp. 280. Leipzig, 1948
6s
- 1116 **Sankhya Karika**, or Memorial Verses on the Sankhya Philosophy, by Iswara Krishna, translated from the Sanskrit by H. T. Colebrooke; also the Bhaskya, or Commentary of Gaurapada, translated by H. H. Wilson, 4to, pp. xiv, 194, 52. 1837 [O.T.P.]
10s
- 1117 **Sankhya pravanana-Chashya**. — Vijnana Bhiksha's Upanisad on the Sankhya sutra, translated from the Sanskrit into German, and with notes by R. Garbe, 8vo, pp. viii, 378. Leipzig, 1899
4s
- 1118 **Sanskarakautubha** : a Work on Religious Ceremonies, by Ananta Deva, Sanskrit Text, oblong folio, 237 leaves. Bombay, 1900
7s
- 1119 **Sangeetaditya**, by Bhaskri Aditya (name), Prof. of Music, Sanskrit Text, edited with Notes by his Son, 8vo, pp. 183, viii, with some illustrations, cloth. Bombay, 1889
3s
- 1120 **Sankhyayanasagrihya Sangraha**, by Yasodera, in Sanskrit, 8vo, Benares (E. Serast), 1920
2s 6d
- 1121 **Sankar Ratna Mala**, by Gopinath Dikshit, Sanskrit Text, 2 vols, roy. 8vo, bds. Poona, 1920
24s
Announcement, Sanskrit 2.
- 1122 ———— by Gopinath Bhattacharya, in Sanskrit, Parts 1 and 2 (all), edited by R. K. Bhattacharya, 8vo, pp. 200. Benares, 1899
5s
Chandrabhila 2, 2.
- 1123 **Santihara** : A Work on Preliminary Sacrifices and Ceremonies by Dinkara Shasta, Sanskrit Text, oblong folio, 102 leaves. Bombay, 1861
8s
- 1124 **Sapta-Shati (The)**, or Chandi-Pa, being a Portion of the Mithakanya Puran, translated from the Sanskrit into English, with Explanatory Notes by Ramdasrao, 8vo, pp. iii, 44, vii, with 12 photographic illustrations. Bombay, 1928
6s
- 1125 **Saragudhara Sachin**, a Treatise on Medicine, in Sanskrit, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 206. Calcutta, 1874
3s 6d
- 1126 **Shatpanchasika**—A Treatise on Divination, in Sanskrit, oblong folio, 26 leaves. Bombay, 1864
2s 6d

- 1127 **Sarvasatkarmapaddhati.** — A Manual of Religious Rites, by Bishnubanda Kaviratna, in Sanskrit (Mamkasa-Sradha—Various Ceremonies), oblong folio, pp. 324. Calcutta, 1842. The Sanskrit is in Bengali characters.
- 1128 **Saṃpā Purāṇa**, by Hemad Vyasa, edited in Sanskrit by Pandit Lal, cop. 8vo, pp. viii, 292, lols. Poona, 1889. 7s 6d
- Ambedkar E.E., No. 1.*
- 1129 **Schryoter (J. E.) Paṇḍakavali**, ein indisches Wörterbuch, Sanskrit Text, in Roman characters, with Notes and a German Introduction, 8vo, pp. xxv, 38. Burma, 1900. 2s 6d
- 1130 **Shabdakosastha**, by Pandit B. Dikshit, edited and revised by E. K. Shastri, 10 parts, 8vo, pp. 1001. Bombay, 1898-99. 25s
- Chandrasekhar E.E.*
- 1131 **Shraddha Viveka**, in Sanskrit, folio, 75 leaves. Bombay, 1861. 8s
- 1132 **Siddhahemacandra**, being Hemacandra's Sanskrit Grammar, in Sanskrit, 10mo, pp. 123. Bombay, 1866. 2s 6d
- 1133 **Siddhanta Kaumudi**, by Bhaṭṭa-Jyotiṣa, a Commentary to Pāṇini's Grammar, Sanskrit Text, 4to, 284 leaves, First Edition. Calcutta, 1811. 14s
- 1134 **Sinhanta Mahatmya**, Sanskrit Text, oblong folio, 34 leaves. Bombay, 1872. 2s
- 1135 **Siva Gita**, with Commentary of Saravati, Part I. (all), Sanskrit Text, 8vo, pp. 61. Serampore, 1806. 1s 6d
- 1136 **Soma Deva**—The Golden Town, and other Tales, translated from the Katha Sast Sagara, by L. D. Barnett, 8vo, pp. xi, 108, cloth. 1900. 2s 6d
- 1137 **Specimen der Nyaśāramakha.**—Sanskrit (Romanized) Text, with Notes and Sanskrit-German Glossary, by P. Steinthal, 8vo, pp. 94. Berlin, 1881. 2s 6d
- 1138 **Sravana Maṃmahatmya**, in Sanskrit, oblong folio, 47 leaves. Bombay, 1860. 2s
- 1139 **Subhashitavali**, of Vallabhadeva, Sanskrit Text, with English Introduction and Notes, by P. Peterson, 8vo, pp. (x, 14), 323, 104. Bombay, 1887. 10s
- Bombay E.E., No. 31.*
- 1140 **Suddhadvatimastanda**, by Ganesha Sri Giridhara, with Commentary, edited by Satya Gopal Bhattacharya, Sanskrit Text, 8vo, pp. 44. Bombay, 1905. 2s 6d
- Chandrasekhar E.E.*
- 1141 **Sudrakamalakara** : a Work on the Duties of the Sudra Caste, by Kamalakara Bhattacharya, Sanskrit Text, oblong folio, 79 leaves. Bombay, 1878. 2s
- 1142 **Suri (Fauzit M. L.) Delli Samajyam**, the Imperial Delhi : a Sanskrit Drama, with an English Introduction, 8vo, pp. xx, 79, and a Vocabulary, cloth. Madras, 1912. 4s
- 1143 **Suryagandanga Sūtra**, in Sanskrit, with an extensive Commentary in Marathi, 4to, pp. 1003. Bombay (first), 1896. 22 1/2s
- 1144 **Syadvada-manjari**, by Mallikarjuna, with Commentary of Hemachandra, edited by D. Lal Gaurani, Sanskrit Text, 8vo, pp. 231. Bombay, 1900. 1s
- Chandrasekhar E.E.*
- 1145 **Taittiriya Aranyaka of the Black Yajurveda**, with the Commentary of Sayanacharya, edited by H. N. Ayra, in Sanskrit, 2 vols, cop. 8vo, lols. Poona, 1899. 14s
- Ambedkar E.E., No. 32.*
- 1146 **Taittiriya Brahmana of the Black Yajur Veda**, with a Commentary of Sayanacharya, edited by H. N. Ayra, Sanskrit Text, 2 vols, cop. 8vo, lols. Poona, 1899. 25s
- Ambedkar E.E., No. 33.*
- 1147 **Taittiriya Samhita with Padagatha and Sayanacharya's Bhāṭya**, Sanskrit Text, edited by K. Sastri Agastya, Vol. VI, cop. 8vo, lols. Poona, 1903. 12s
- The other vols can be supplied. *Ambedkar E.E., No. 34.*
- 1148 **Taittiriya Samhita**, with Padagatha and Sayanacharya's Bhāṭya, Sanskrit Text, edited by K. Sastri Agastya, Vol. VI, cop. 8vo, lols. Poona, 1903. 12s
- The other vols can be supplied. *Ambedkar E.E., No. 35.*
- 1149 **Taittiriya and Aitareya Upanishads**, with the Commentary of Bhaṭṭa Acharya and the Gita of Ananda Giri, and the Keshavastara Upanishad, Sanskrit Text, edited by H. Roon, 8vo, pp. xi, 379, half calf. Calcutta (1st. Ed.), 1890. 25s
- 1150 **Taittiriya Upanishad**, with the Bhāṭya of Bhaṭṭa Acharya and its Commentary, by Ananda Vyasa, edited by H. Roon, cop. 8vo, lols. Poona, 1899. 2s
- Ambedkar E.E., No. 36.*
- 1151 **Taittiriya Upanishad**, with the Commentaries of Bhaṭṭa Acharya, and others, translated from the Sanskrit by A. M. Sastri, 8vo, pp. xxiv, 701, cloth. Mysore, 1905. 3s 6d
- 1152 ——— With Commentaries, translated from Sanskrit by A. M. Sastri, Part I, Introduction to the Study of Upanishads, 8vo, pp. 74. Mysore, 1900. 1s 6d

- 1153 *Taittirabodhini*, a Commentary to the First and Second Part of Bhattopadhyaya's *Sūtrānta*, Kaumārī, by Jānasthāna Sāmarāṇi, followed by Jayasūrita's *Subodhini*, Sanskrit Text, oblong folio, Benares, 1883. 23
- 1154 *Taittiriya Upaniṣad*, in Sanskrit, edited by Pandit Kāśhā Tārka Vyāsa, 5 vols. in 28 parts, as issued, Sec. Calcutta, 1888-1901. 29 5s
- 1155 *Thirty-two Upaniṣads*, with Digheśa by Nārāyaṇa and Śhaṅkarānanda, edited by Pandita of the Anandamata, roy. 8vo, pp. xi, 418, 418. Poona, 1895. 14s
- Advertisement* E.E. No. 37.
- 1156 *Tirtha Chintamani*, Sanskrit Text, oblong folio, 114 leaves. Benares. 10
- 1157 *Tookaram (R.) A Compendium of the Raja Yoga Philosophy*, comprising the Principal Treatises of Śrīmat Śhaṅkarāchārya, and other renowned Authors, 8vo, pp. 161, 44s. Bombay, 1891. 2s
- Translation from the Sanskrit.*
- Trivandrum Sanskrit Series*, edited with Notes in Sanskrit, by T. Ganapati Sastrī, and with Introductions in English:—
- 1158 No. 1, *The Datta of Datta*, with the Commentary *Parashakara*, roy. 8vo, pp. vii, x, 127, 17. Trivandrum, 1905. 2s 6d
- 1159 No. 2, *Abhinavabhāṣya*, pp. 8. 1907. 1s
- 1160 No. 3, *Natalāyānāyā* of Yama, Bhatia Sans. pp. ii, 2, 40. 1907. 1s
- 1161 No. 4, *Śivallāsa* of Nīlakaṇṭha Dikṣita, pp. 165. 1909. 3s
- 1162 No. 5, *The Vyākṛitvika* of Rājānanda Mahimabhaṭṭa, and its Commentary of Rāj. Vyāsa, pp. xii, 11, 128, 54, 25, 7. 1909. 7s 6d
- 1163 No. 6, *The Darghastavali* of Rāmasaṅgā, pp. ii, 29, 132. 1909. 5s
- 1164 No. 7, *The Brahmatāvataraṇa*, by Sadāśivādityasāstrī, Apārāṇa of the Vedānta, pp. ii, 2, 164. 1909. 6s
- 1165 *Upalekha*—the *Kṛmāṅgika*, Part I, Sanskrit, edited by G. Pertsch, 8vo. Berlin, 1856. 1s 6d
- 1166 ——— The same, Sanskrit, with Latin Translation and Notes, edited by G. Pertsch, 8vo. Berlin, 1864. 2s
- 1167 *Upaniṣad dāśa Sūtra*, Sanskrit Text, with extensive Commentary, oblong folio, pp. 228, cloth. Calcutta (Serib.), 1882. 10s 6d
- 1168 *Upaniṣads*, translated into English by H. B. S. Maud, Vol. I. 1906. 1s
- 1169 *Usha*.—The Dawn, a Vedic Periodical in Sanskrit, devoted to the publication of Rare and Valuable Vedic Works, and to Discussions on such subjects, edited by H. Sāmarāṇi, 3 vols. in Sanskrit as issued, 8vo. Calcutta, 1891-97. 23 2s
- 1170 *Uttara Nalakhadha Charita*, by Śrī Harsha, with the Commentary of Nārāyaṇa, edited by E. Boer, in Sanskrit, 8vo, pp. viii, 1108, cloth. Calcutta, 1898. 21 12s
- 1171 *Vachaspathi Mishra*.—The *Taittiriya Kaumārī*, Sanskrit Text, with English Translation by Gang Jha, 8vo, pp. cxviii, 114, 82, 44s. Bombay, 1889 (4s)
- 1172 *Valdyajivana*.—A Treatise on Medicine, by Lohitānāja, with Commentary, in Sanskrit, oblong folio, Benares, 1890. 10 6d
- 1173 *Vaimakha Mahatmya* is portion of the *Skanda Purāṇa*, Sanskrit Text, 26 leaves. Bombay, 1884. 2s
- 1174 ——— The same, pp. 128. Delhi. 2s 6d
- 1175 *Vaiya Karanabhūṣaṇasāra*, a Grammatical Work, by Kāṇḍakṛiṇa, with Harivastava's Commentary, Sanskrit Text, oblong folio, 312 leaves. Bombay, 1898. 15s
- 1176 *Vaimiki's Rāmāyana*, in 7 Kāṇḍas, with Commentary, in Sanskrit, Kāṇḍas III. to VII. only, oblong folio. Bombay. 22
- Leaves 3 and 4 of Kāṇḍa III. are missing.*
- 1176 ——— *Rāmāyana*, the *Sandara Kāṇḍa*, or Fifth Book, Sanskrit Text, oblong folio, 133 leaves. Bombay. 8s
- Beautiful edition in large, clear type.*
- 1177 ——— *Rāmāyana*, translated into English Prose by M. N. Dutt, 3 vols. in parts, small, as issued. Calcutta, 1896/97. 22 12s 6d
- 1178 *Vāsanadatta*, of Sūtanātha, with full Commentary, edited in Sanskrit by Kṛishṇanāthar, 8vo, pp. 145. Srīrangapat, 1905. 3s
- 1179 *Vasishthadharmasastra*.—Aphorisms on the Sacred Law of the Aryas as taught in the School of Vasishtha, Sanskrit Text, edited by A. Führer, 8vo, pp. xi, 93. Bombay, 1882. 2s
- 1180 *Valdyayana*.—*Rama Sutra* (Rigveda de l'Amour), Traduit du Sanskrit par E. Lammirezo, roy. 8vo, pp. xxii, 396. Paris, 1891. 10s
- Out of print.*

- 1181 *Vasisthi Havan Paddhata*. Sanskrit Text, oblong folio, 37 leaves. *Bombay*, 1881. 2s 6d
- 1182 *Vedānta*.—Selections from several Books of the Vedānta, translated from the original Sanskrit by Rajah R. Roy, B.A., M.A. Calcutta, 1844. 8s 6d
- 1183 *Vedānta Kaipataruparimala*, of Appayadikṣita, edited by Taittiriya. Sanskrit Text, 20y. 8vo, pp. vi. 222. *Bombay*, 1898. 6s
- 1184 *Vedastuti*, with Riddharsavamin's Commentary and the Subhāṣinī. Sanskrit, 4to, 37 leaves. *Bombay*, 1862. 6s
- 1185 *Venīśanāra*, a Drama, in Sanskrit, by Bhāṭṭasayana, with Commentary, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 381. Calcutta, 1875. 4s
- 1186 ——— by Bhāṭṭa Nṛsiṅga, Die Ehrenrettung der Künste, a Drama in Six Acts, Sanskrit Text, with German Introduction, and Notes by J. Gell, 4to, pp. xxvi, 282. *Leipzig*, 1871 (with 14s) 6s
- 1187 *Venī Śāhara Nataka*, or the Binding of the Head, a Sanskrit Drama, by Bhāṭṭa Nṛsiṅga, translated into English by R. M. Tagore, 8vo, pp. 111. 12, bound in silk cloth. Calcutta, 1880. 4s
- 1188 *Vibhaktiyarthanirṇaya*, by Goraṅga Bhattacharya, in Sanskrit, 5 parts, 8vo. *Bombay*, 1901/02. 12s 6d
- Calcutta, 1901/02.
- 1189 *Vidhivivaka* of Mandana Mītra, Sanskrit Text, 8vo, pp. 472. 10s. *Bombay*, 1900. 7s 6d
- 1190 *Vidyabhāṣan* (V.) Anuvāsa Ratnāṅka, or Exercises in Translation from English into Sanskrit, 8vo, pp. vii. 84. Calcutta, 1892. 1s 6d
- 1191 *Vidya-vallayanti*, a Series of Gems of Books, in Sanskrit, Nos. 1 to 4, 8vo. *Bombay*, 1900. 10s
- Containing Translations with Commentaries.
- 1192 *Vijñāna Bhikṣu*.—The Yogasara Saṅgraha, Sanskrit Text, with English Translation by Gang. Jha, 8vo, pp. 102, 72. 6ds. *Bombay*, 1899. 5s 6d
- 1193 *Vishnu Purāṇa*.—A System of Hindu Mythology and Tradition, translated from the Original Sanskrit, and illustrated by Notes, derived chiefly from other Purāṇas, by H. H. Wilson, 4to, pp. 61, 704, half cloth. 1840 (5, 7, 1, 1) 36s
- 1194 *Vishnu Sahasranāma*, Sanskrit Text, 12mo, pp. 81. *Switzerland*, 1900. 1s
- 1195 *Vishnuśahasranāma* (from the Bhāgavat Gītā) Invocations of Vishnu under 1,000 different forms of his name, oblong folio, 38 leaves. *Poona*, 1892. 3s
- 1196 *Vishnu-smṛiti*.—The Institutes of Vishnu, translated by J. Jolly, 8vo, pp. 37, 210, cloth. *Oxford*, 1890. 10s
- Second Series of the Text, 94s 6d
- 1197 *Viśvanātha Dvaitasāraṇa*.—The Viśvarāja, or Viśvaśāraṇa: a work on Religious Vows and Festivals, compiled chiefly from the Purāṇas, oblong 4to, 417 leaves. *Bombay*, 1863. 25s
- 1198 *Vopadeva*.—Mugdhaśodha, Sanskrit Text, edited with German Notes by O. Böhtlingk, 8vo, pp. viii, 482. 6s. P., 1847. 6s
- 1199 *Vṛstādhyāyana Kaumudī*, Sanskrit Text, oblong folio, 83 leaves. *Bombay*, 1899. 3s
- 1200 *Vyutpattivāda*, by Gaudama Bhūti, in Sanskrit, oblong folio, 72 leaves. *Bombay*, 1899. 3s
- 1201 *Wilkins* (Ch.) The Story of Doodhwānta and Sakuntala, translated from the Mahābhārata, 8vo, pp. 112. 129s 3d
- 1202 *Wilson* (H. H.) Select Specimens of the Poetries of the Hindus, translated from the Sanskrit, Vol. II., 8vo, pp. 215, cloth. 1831. 10s 6d
- The volume contains: Hārida and Mādhava—Mādhava Rahasya—Kāśmīrī, &c.
- 1203 *Wortham* (Rev. H. H.) Three Translations from Sanskrit Works, 8vo, pp. 54, 23, 12, cloth. London, N.Y. 1s
1. Three Parts: 1. Bhāṭṭasayana—2. Hārida & Mādhava—3. Story of Doodhwānta.
- 1204 *Yadavabhyudaya*, by Vedānta Deśika, with the Commentary of Appayya Dikṣita, in Sanskrit, Vol. I. (all published), 8vo, pp. 85, 240, cloth. *Bombay*, 1877. 2s 6d
- 1205 *Yajñasa Jyautisha*, with Bhāṭṭasayana, and Archa-Jyautisha, with Bhāṭṭasayana, edited by Devendranātha, Sanskrit Text, with Appendix in English, 8vo, pp. 163. *Bombay*, 1900. 2s 6d
- Work in Sanskrit.
- 1206 *Yogaratnakara*: a Treatise on Medicine, edited by the Pandita of the Anandashrama, Second Edition, revised, in Sanskrit, 8vo, pp. 468. 10s. *Poona*, 1890. 4s
- 1207 *Yogasara-Saṅgraha* (The) of Viśvanātha Bhikṣu: an English Translation, with Sanskrit Text, edited by G. Jha, 8vo, pp. 102, 91, 3, 10s. *Bombay*, 1894. 2s

PART XIX.

PALI GRAMMARS AND DICTIONARIES.

PHILOLOGY.

- 1208 **Alwis (Jas.)** Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali, and Singhalese Literary Works of Ceylon, Vol. I. (and all), 8vo, pp. xxx, 245, fols. Colombo, 1870 2s
Described are Mahavamsa, Dipavamsa, Samadhi Sutta, Mahanidana, and numerous other works.
Rare.
- 1209 ——— **As.** Introduction to Kaccayana's Grammar of the Pali Language, with an Introduction, Appendix, Notes, &c., by J. d'Alwis, 8vo, pp. clxxxix, 122, xxi, cloth. Colombo, 1882 2s 10s
Out of print and very scarce, with Exercises in Pali and English translations.
- 1210 **Childers (R. C.)** A Pali-English Dictionary, with Sanskrit Equivalents and numerous Quotations, Extracts and References, roy. 8vo, pp. viii, 622, cloth. 1890 42s 3s
- 1211 ——— **On** Sanskrit in Pali, 8vo, pp. 22. Rangoon, 1879 2s
- 1212 **Cowell (E. B.)** Introduction to the Ordinary Prakrit of the Sanskrit Drama, 8vo, pp. 36, cloth. 1875 2s 6d
- 1213 **Dickson (J. F.)** The Pali Manuscript written on Papyrus, presented to the Library of the Armenian Missionary, St. Isaac, 12mo, pp. 96. Venice, 1861 4s
- 1214 **Dowson (J.)** On a Newly-Discovered Buddhist Pali Inscription, and on other Inscriptions in the Buddhist Pali characters, 8vo, pp. 60, with plates 2s 6d
- 1215 **Duroiselle (C.)** A Practical Grammar of the Pali Language, 8vo, pp. ix, 245, cloth. 1906 9s
- 1216 **Frankfurter (O.)** Handbook of Pali: being an Elementary Grammar, a Chronometry and a Glossary, 8vo, pp. cxi, 176, with Alphabets in Sinhalese, Burmese and Cambodian, cloth. 1882 30s
Out of print.
- 1217 **Fryer (G. E.)** Note on the Pali Grammarian Kaccayana, 8vo, pp. 14. Colombo, 1892 2s
- 1218 **Gray (J.)** Elements of Pali Grammar, adapted for Schools and Private Study, 8vo, pp. 126. Rangoon, 1884 6s
Pali is in Roman characters.
- 1219 **Kaccayana** — Grammar, Pali, Sanskrit commentaries, Pali Text, with French Translation and Notes by E. Souren, 8vo, pp. 328, half calf. Paris, 1871 12s
- 1220 **Lawman (C. R.)** Pali Book Titles and their brief Designations, 8vo, pp. 45. Boston, 1908 2s
- 1221 **Müller (E.)** Simplified Grammar of the Pali Language, 8vo, pp. xvi, 143, cloth. 1884 6s
- 1222 **Müller (Fr.)** Beiträge zur Kenntnis der Pali Sprache, three parts, 8vo, pp. 70. Vienna, 1885/9 2s 6d
- 1223 **Pali Unseen** — Readings in Pali (Roman characters), by C. Duroiselle, 8vo, pp. 148. Rangoon, 1907 4s
- 1224 **Storck (F.)** Cosmum to Jangsa Pāṭha formula, 8vo, pp. 40. 1862 2s
- 1225 **Sumangala (The Rev. S.)** A Graduated Pali Course, with a Pali-English Vocabulary, 8vo, pp. xxi, 214, iv, cloth. 1918 7s 6d
The Pali is in Roman characters. At the end is a Pali alphabet in Sinhalese and Burmese, and Sogari and Khoros characters. The new Pali characters, by the late Pali scholar in Ceylon, should be very welcome to scholars.
- 1226 **Tilbe (H. H.)** Pali Grammar, 8vo, pp. vi, 118, cloth. Rangoon, 1892 9s
- 1227 **Torp (A.)** Die Flexion des Pali in ihrem Verhältnisse zum Sanskrit, roy. 8vo, pp. 94. Christiania, 1881 3s
- 1228 **Vessantara Jataka Vatthi** — Notes on the Vessantara Jataka Vatthi, 8vo, pp. ii, 85. Rangoon, 1892 2s
The Pali words are in Roman characters.

PART XX.

PALI TEXTS AND TRANSLATIONS.

- 1229 **Anguttara Nikaya** of the Sutta-pitaka, Pali Text in Sinhalese characters, revised by H. Dopenitita, Vol. I. (pp. 1-350), interleafed, clms. Colombo, 1906 21s
- 1230 **Attha-Sallat**, Boddhaghosa's Commentary on the Dhammacakkha, Pali Text in Roman characters, edited by E. Müller, 8vo, pp. viii, 430, fols. 1897 (Pali Text 8vo.) 10s 6d

- 1221 **Abhidhanappa Dipika**, or Dictionary of the Pali Language, by Mogallana Thera, with English and Sinhalese Interpretations, Notes and Appendices, vol. pp. xv, 221, xi. Colombo, 1882 10s 6d
The Pali is in Sinhalese characters.
- 1221* ——— The same, Third Edition, 8vo, pp. xvi, 272, cloth. Colombo, 1900 15s
- 1222 **Anguttara Nikaya**, Part I., Ekaniyasa and Dhammapala, Pali Text, edited by R. Morris, 8vo, pp. xii, 124, bds. 1882 (*Pali Text Soc.*) (pub. 188) 10s 6d
- 1223 **Ayarama Sutta** of the *Avastambala Jaina*, edited by H. Jacobi, Part I., Pali Text, 8vo, pp. xvi, 120, bds. 1882 (*Pali Text Soc.*) (pub. 189) 10s 6d
- 1224 **Balaavata**, Pali Grammar in Pali (Sinhalese characters), by the Ven. Dhammakitti Sangharaja, with Commentary by H. Sumangala, 8vo, pp. viii, 287. Colombo, 1892 10s 6d
- 1225 **Buddhavarana and the Cariya Pitaka**, edited by R. Morris, Part I., Pali Text, roy. 8vo, pp. xx, 103, bds. 1892 (*Pali Text Soc.*) (pub. 186) 10s 6d
- 1226 **Cariya Pitakaya**, Pali Text in Sinhalese characters, with a Sinhalese Translation by W. Buddhassa Thera, 8vo, pp. xxi, 131, interleaved, cloth. Colombo, 1904 4s 9d
- 1227 **Chatubhansvara Atthakatha**. — A Pali Commentary (in Sinhalese characters) on the *Paritta*, by V. Dhammapala, 8vo, pp. 302, interleaved, cloth. Colombo, 1893 5s
- 1228 **Dasaratha-Jataka**: being the Buddhist Story of King Rama, Pali Text, with a Translation and Notes by V. Fausboll, 8vo, pp. 49. 1871 3s 6d
- 1229 **Dellin (N.)** *Buddies Practical*, 8vo, pp. viii, 92. 1839 2s 6d
- 1230 **Dhammapada Commentary**, edited in Pali by H. C. Norman, Vol. I. in two parts, and Vol. II., 8vo, bds. 1900/1911 (*Pali Text Society*) 2s
- 1231 **Commentary on the Dhammapada**, translated from Pali by C. Dunsinville, Part II. (Story of Maitrakutali—at Vides—at the Ogros Kall), 8vo, pp. 21. Singapore, 1883 (reprint) 2s 6d
- 1232 **Dhamma Sangani**: a Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century, translated from the Pali, with Introduction by C. A. F. Rhys Davids, 8vo, pp. 93, 360, cloth. 1909 10s
The *Dhamma Sangani* is the first book of the *Astika* branch of the *Pitaka*.
- 1233 **Dhamma Padattha Katha**, by Buddhaghosa, Pali Text in Sinhalese characters, edited by Siri Bidhathala Dhammawanda and S. Nanisawa, large 8vo, pp. 658, interleaved, cloth. Colombo, 1909 35s
- 1234 **Dhammaniti** (The): a Book of Proverbs and Maxims, edited in Pali, Burmese characters, by J. Gray, 8vo, pp. 46. Rangoon, 1923 2s 6d
- 1235 **Dhato Katha Pakarana**, and its Commentary, Pali Text in Roman characters, edited by E. R. Goonemasu, 8vo, pp. 128, bds. 1892 (*Pali Text Soc.*) 10s 6d
- 1236 **Digha Nikaya**, Pali Text in Roman characters, edited by Rhys Davids and J. H. Carpenter, 3 vols. 8vo, bds. 1888/1911 31 11s 6d
- 1237 ——— Pali Text in Sinhalese characters, with a Sinhalese Translation, by W. A. Samarasekera, 2 vols. bound in 4, 8vo, cloth, interleaved throughout. Colombo, 2447/48 A.E. 30s
Being Vols I. and II. of the *Buddhist Pali Texts*.
- 1238 ——— or *Dialogues of the Buddha*, from the Collection of Long Dialogues, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, 2 vols. with indexes, cloth. 1890/1910 21s
Being Second Series of the *Buddhist Pali Texts*, Vols II. and III.
- 1239 **Dakapattana**, Vol. I., being part of the *Aludhamma Pitaka*, Pali Text in Roman characters, edited by Mrs. Rhys Davids, roy. 8vo, pp. xv, 302, bds. 1908 10s 6d
- 1240 **Fausboll** — Five *Jatakas*, containing a Fairy Tale, a Chemical Story, and Three Fables, in the original Pali Text, with a Translation and Notes, 8vo, pp. 71. Copenhagen, 1861 6s
- 1241 **Feer (L.)** *Etude sur les Jatakas*, with Pali Texts and French Translations, 4vo, pp. 144. Reprint, 1875 5s
- 1242 **Goldschmidt (H.)** *Prärieien*, 8vo, pp. 32. Strassburg, 1879 1s 6d
A German Treatise.
- 1243 **Jataka (The)**, or Stories of the Buddha's Former Births, translated from Pali under the editorship of E. B. Cowell, by R. Chapman, Roeb and others, 7 vols. roy. 8vo, cloth. Cambridge, 1885/1907 24
- 1244 **Jatakas** — Buddhist Birth Stories, the oldest collection of Folklore extant, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, Vol. I. (all published), 8vo, pp. 103, 347, cloth 21s
Very scarce.

- 1253 **Jātakas.**—The Jātakas, together with the Commentary: being Tales of the Supreme Births of Gotama Buddha, for the first time edited in the original Pali, 7 vols. (complete with the Index), cloth. 1877-97. £3 3s.
The Supreme collection of stories is of great interest for students of Buddhism.
- 1256 **Jinacarita, or the Career of the Conqueror,** a Pali Poem, edited in Roman characters, with English Translation and Notes, by G. Darmstadter, 8vo, pp. xxv, 197, cloth. Bangalore, 1906. 12s. 6d.
- 1257 **Jinalankara, a Work on the Life and Teachings of Sakya-muni by the Vener. Buddhavarādhita,** Pali Text in Sinhalese characters, with Sinhalese Translation, by Dipankara and B. Khummapala, 8vo, pp. vii, 83, i, uncorrected, and an English Introduction, cloth. Ceylon, 1909. 5s.
- 1258 **Jivavivara Anantavari; an Anecdotal Story of the three vivants, French with French Translation, Notes and Glossary,** par A. Gierminot, 8vo, pp. 54, Paris, 1902. 2s.
- 1259 **Journal of the Pali Text Society** for the year 1902, 8vo, pp. ciii, 126, bds. 1902. 3s.
Contains monthly lists of Pali MSS. in various libraries.
- 1260 ——— for the year 1903, 8vo, pp. 111, bds. 1899. 2s. 6d.
Contains Kuhn's Index to the *Jātakas* (Buddhist Sanskrit), Pali Text, &c.
- 1261 ——— for the year 1906-07, 8vo, pp. 188, bds. 1907. 10s. 6d.
Contains the valuable article in English on the Ten Sects of Buddhism, by H. H. Smith in the *Vikaya*, by Mrs. E. W. Davids—Last opportunity Notes, &c.
- 1262 ——— for the year 1908, 8vo, pp. 12, bds. 1908. 10s.
Contains Buddhist Customs at Kandy, by Prof. Evans—Early Pali Commentaries, by M. S. S. S.
- 1263 **Kammavakya.**—*Libro de Officio* Sacerdotum Buddhicorum, Pali Text, with Latin Translation and Notes by F. Spiegel, 8vo, pp. 32, 1941. 2s.
- 1264 **Kankhawitarani (Two), or the Pali Commentary of Patimokkha,** by Buddhaghosa Māhe Thera, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. viii, 226, uncorrected, cloth. Colombo, 1910. 12s. 6d.
- 1265 **Kathavaththi.**—Pali Text in Roman characters, edited by A. G. Taylor, 2 vols. roy. 8vo, bds. 1894-97 (Pali Text Soc.) 21s.
- 1266 **Kammavakya.**—A Buddhist Liturgy in Pali, 8vo, pp. 36, uncorrected, cloth. Colombo, 1909. 3s.
- 1267 **Mahāvamsa,** edited in Pali (Roman characters), with Notes, with an Introduction in English by Wm. Geiger, 8vo, pp. 38, 367, cloth. 1908 (Pali Text Soc.) 12s.
- 1268 **Mahāvamsa, Vol. I.** (all bound), Pali Text in Roman characters, with the English Translation subjoined and an Introductory Essay on Pali Buddhist Literature, by G. Turnour, 4to, pp. 82, 30, 302, 312x. Ceylon, 1877. £3 8s.
This volume is extremely scarce.
- 1269 **Mahāvamsa, or the Great Chronicle of Ceylon,** translated from the Pali, by W. Geiger, 8vo, pp. 84, 200, cloth. 1912 (Pali Text Soc.) 10s.
- 1270 **Majjhima Nikaya,** Pali Text in Sinhalese characters, large 8vo, pp. 480, uncorrected. Colombo, 1904. 36s.
- 1271 ——— The First Fifty Discourses, from the Collection of the Medium Length Discourses of Gotama the Buddha, translated from the Pali, by H. H. Smith, 2 vols. 8vo, cloth. 1912-13. each volume at 7s. 6d., 18s.
- 1272 **Manoratha Purana, a Commentary to the Anguttara Nikaya,** Pali Text in Sinhalese characters, 2 vols. roy. 8vo, uncorrected throughout, cloth. Colombo, 1893-1903. 26s.
- 1273 **Milinda Panho,** Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. iv, 799, 27, cloth. Colombo, 1900. 22s.
- 1274 ——— The same, Questions of King Milinda, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, 2 vols. 8vo, cloth. Oxford, 1890-94 (Several Books of the First). 25s.
- 1275 **Moggallayana Vyākaraṇa, a Pali Grammar,** in Pali (Sinhalese characters), 8vo, pp. 96. Colombo, 2434 A.D. 3s. 6d.
- 1276 **Morris (Rev. R.) Jātaka Tales,** from the Pali, or Folk Tales of India, 8vo, pp. 142. London, n.s. 12s.
Being Translations from Bhaddo's edition of the *Jātakas*. Reprinted from the Pali Journal.
- 1277 **Patimokkha, the Buddhist Office of the Confession of Priests,** Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. 80, uncorrected, cloth. Colombo, 2439 A.D. 4s.
- 1278 ——— Being the Buddhist Office of the Confession of Priests, Pali Text, with a Translation and Notes by J. F. Johnson, 8vo, pp. 89. London, 1875. 4s.
- 1279 **Patimokkha Bhūtanagga.**—Pali Text in Roman characters, edited by A. G. Taylor, 2 vols. roy. 8vo, bds. 1909-1907 (Pali Text Soc.) 31s.

- 1270 *Piruvana pota, or Mahapirita pota*.—A Collection of Suttas for evening Hours and Eel Sports, Pali Text, with a Sinhalese Translation, 8vo, pp. 155, 164. Colombo, 1903. 3s
- 1280 *Pajavaliya*.—A Collection of Mythical and Traditional Tales respecting Buddhas, compiled by Mahasipala Thera, in Sinhalese, Vol. I, 8vo, pp. 470, cloth. Colombo, 1904. 12s 6d
- 1281 *Prea-vastu prakarana*.—The Pali Text of the *Pavastu*, a portion of the *Kindaka-nikaya* of the *Sutta pitaka*, with an extensive Commentary in Sinhalese, by Indavamsa Pannewara, 8vo, pp. 214, n. unbound, cloth. Colombo (no date). 7s 6d
- 1282 *Puggala-pannatti pakaranam*.—A Buddhist Work on Walking in the Four Paths, by Gividda R. Taranassara, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. 112, unbound, cloth. Derris-goda, 1900. 4s
There is an 800-page.
- 1283 *Rasavahini*.—Buddhist Legends, in Pali (Sinhalese characters), revised by Veddha, *asaka Thera*, edited by Saranathana, 2 vols in one, 8vo, cloth, unbound. Colombo, 1901. 12s 6d
- 1284 *Rayanavaha or Setumandha*.—Prestit Text, with a German Translation and an Index of Words, by H. Goldschmidt, 2 vols, 4to. Strasbourg, 1899-1900. (price 45s) 9s
- 1285 *Saamanta Kuta Wannana*, by V. Maha Athariva, Pali Text, with a Sinhalese Translation, 8vo, pp. xvi, 228. Colombo, 1900. 6s
- 1286 *Saamanta Pasadika*.—A Pali Commentary (in Sinhalese characters) upon Part I. of the *Sutta-samhaya*, a Section of the *Vimayapitaka*, Vol. I. (412 pages) and Vol. II., pages 1 to 72, unbound, cloth. Colombo, 1907/1900. 17s 6d
The rest can also be supplied.
- 1287 *Samyutta Nikaya* of the *Samyutta Pitaka*, Pali Text in Sinhalese characters, pp. 1-400, large 8vo, unbound, cloth. Colombo, 1906. 15s
The remainder can be supplied.
- 1288 *Sarasangaha*, by Rev. Siddhanta, revised by Sommananda, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. viii, 226, unbound, cloth. Colombo, 1900. 10s 6d
- 1289 *Sennari* (H.) Les Inscriptions de Piyadasi, Tome I., cont. les 14 Epist., 8vo, pp. 228, with 2 plates. Paris, 1901. 10s 6d
- 1290 *Sattika Khuddatikkhya, or the Sattika*, with its Commentary: being an Epitome of the *Vimaya Pitaka*, compiled by the Maha Theravada Dhammarat, Pali Text in Sinhalese characters, with English Introduction, 8vo, pp. 151, unbound, cloth. 1911, 1/2s. 7s 6d
- 1291 *Stevenson (J.) The Kalpa Sutta and Nava Patra*, two works illustrative of the Jain Religion and Philosophy, translated from the Magadhi, 8vo, pp. xxviii, 144, with a plate, cloth. 1846. 7s 6d
- 1292 *Subhuti (W.) Abhidhamma dipika* Buchi. a Complete Index to the main work, in Pali, with Explanatory Notes, and an English Index, 8vo, pp. xxiv, 880, viii. Colombo, 1903. 12s
- 1293 *Sutta Nipata*.—A Collection of Discourses on Buddhism, in Pali, forms a Section of the *Khuddakapitaka* of the *Sutta Pitaka*, edited by Pandita, 8vo, pp. 132, unbound, cloth. Wintona, 1911 (1907). 4s
- 1294 — or *Udalgos and Discourses of Gotama Buddha*, translated from the Pali, with Notes by Sir M. Chalmers Swamy, 8vo, pp. xxvi, 100, cloth. 1874. 7s 6d
- 1295 *Sutta Sangaha*.—A Collection of 33 Suttas from the *Sutta Pitaka*, edited by R. Dharmapala, Pali Text (Sinhalese characters), 8vo, pp. 125, vi, unbound, cloth. Colombo, 1910 (1907). 4s
- 1296 *Thera and Theri Gatha* (Ganzas ascribed to Elders of the Buddhist Order of Nalanda), Pali Text, edited by H. Jacobi and R. Pischel, 8vo, pp. xv, 321, 160. 1913. 10s 6d
- 1297 *Thilsson (J. H.) Die Legende von Kimsongani*—Part I., Pali Text, with German Translation and Notes, 8vo, pp. 24. Xvi. 2s 6d
- 1298 *Thupavamsa*.—Pali Text in Sinhalese characters, edited by W. Dharmapala, 8vo, pp. 62, cloth. Colombo, 1900 (unbound copy). 3s 6d
- 1299 *Trenkner (V.) Pali Miscellany* (being a Specimen of Milinda Pantho), Pali Text, with English Translation, Part 2., all published, 8vo, pp. 84, half calf. 1970. 6s
- 1300 *Tripiṭaka*—Buddhist Holy Scriptures, in Pali (Burmese characters), 30 vols, 8vo, Paris, Morocco. Hong-kong. 21s 15s
- 1301 *Upali Suttam* (in Notes d'Upali) traduit du Pali par L. Faur, 8vo, pp. 102. Suprem, 1901. 3s
Sutta Samyutta.

- 1302 **Ummagga Jataka** (The): being a Story of a Birth of Bodhisatta, edited by Abhayaratna. Bombay, 1879. 2s
There is a translation from the Pāli into English by T. R. Yerxa, with notes, pp. viii, 147, cloth. 1894. 10s 6d.
- 1303 **Upasampada Kammavaca**: being the Initiation Manual of the Form and Manner of Ordering of Priests and Disciples, Pali Text, with English Translation, edited by J. F. Dickson, 18mo, pp. 26. Fines, 1875. 3s 6d
- 1304 **Uvasaguttharo** (The), is Pāli, with Sanskrit Commentary and English Translation, edited by A. F. R. Hearn, 8vo. Calcutta, 1885-86. 15s
Religious India.
- 1305 **Vedubbha Jataka**, translated from the Pāli and compared with "The Peacock's Tale," by R. T. Fanning, 8vo, pp. 12. 1884. 2s 6d
- 1306 **Vibhanga**: being the Second Book of the Abhidhamma Pitaka, Pali Text in Roman characters, edited by Mrs. H. Davidson, 8vo, pp. xxi, 464, 1894. 10s 6d
- 1307 **Vimāṇa-vastu prakaraṇa**. — The Pali Text (Sinhalese characters) of the Vimāṇa-vastu, a Section of the Khuddakapāṇāya of the Suttapitaka, with a Commentary in Sinhalese Prose, by G. Rammappa, edited by T. H. Mahinda, 8vo, pp. 257, instrument, cloth. Colombo, 2445 (1902). 5s
- 1308 **Vinaya Pitakam** (The), one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pali Language, Pali Text in Roman characters, edited, with a long Introduction, by H. Oldenberg, 8 vols, roy. 8vo, cloth. 1879-83 (pub. 23 8s) 23 10s
Vol. I. The Mahāvagga—Vol. II. The Sūlvagga—Vol. III. and IV. Some House—V. The Pūrvaka.
- 1309 **Vuttodaya** (Exposition of Metrol), by Sangharakkhita Thera, Pali Text, with English Translation and Notes by Major G. H. Fryer, 8vo, pp. 44. Calcutta, 1877. 2s 6d
The Vuttodaya is the only work on Pali metrology.
- 1310 **Weber (A.) Ueber das Sapthasattham des Hila, Ein Beitrag zur Kenntnis des Pāli**, 8vo, pp. 224, half bound. 1870. 5s
The Texts are in Roman characters.

PART XXI INDIAN DIALECTS. GRAMMARS.

- 1311 **Campbell (G.) Specimens of Languages of India**, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces, and the Eastern Frontier, folio, pp. 17, 302, 184. Calcutta, 1874. 14s
- BIHARI.**
- 1312 **Hoare (A. F. B.) and Grierson (G. A.) Comparative Dictionary of the Bihari Language**, Parts I. and II. (full vowels), 4to, with maps. Calcutta, 1885-86. 7s 6d
- BILUCHI.**
- 1313 **Biluch-namah**. — A Text-book of the Biluchi Language, compiled by H. B. B. 8vo, entirely in Biluchi. Lahore, 1888. 5s
- 1314 **Hoekler (Major) Grammar of the Baluch Language**, 18mo, cloth. 1877. 4s
- BENGALI.**
- 1315 **Bass (U. S.) Etymological Dictionary of the Bengali Language**, English-Bengali, 24mo, cloth. 1885. 2s 6d
- 1316 **Beames (J.) Grammar of the Bengali Language**, Literary and Colloquial, 8vo, cloth. 1884. 7s 6d
- 1317 **Carey (W.) Grammar of the Bengali Language**, 8vo, pp. 115, edit. Calcutta, 1843. 7s
- 1318 ——— **A Dictionary of the Bengali Language**, Vol. I. only, 4to, full bound. Serampore, 1818. 10s 6d
- 1319 ——— **Dictionary of the Bengali Language**, Bengali-English, and English-Bengali, 2 vols, 8vo. 1822-40. 10s 6d
Abridged from the two editions.
- 1320 **Forbes (D.) Grammar of the Bengali Language**, with Easy Phrases, 8vo, cloth. 1862. 7s 6d
- 1321 **Forster (H. F.) A Vocabulary, English and Bengali and vice versa**, 2 vols, 18th, half bound. Calcutta, 1784. 18s
This copy belonged to the East India Company.
- 1322 **Ganguli (D.) Student's Dictionary Bengali-English**, 8vo, pp. 388, 4th, cloth. Calcutta, 1912. 8s
- 1323 **Haughton (G. C.) Rudiments of Bengali Grammar**, 4to, cloth. 1823. 4s
- 1324 **Mendies (J.) Abridgement of Johnson's Dictionary, English-Bengali and Bengali-English**, Third Edition, 8vo, 2 vols, cloth. 1858. 4s

- 1328 Nicholl (G. F.) Manual of the Bengali Language, comprising Bengali Grammar, Reading Lessons, with various Appendices, 12mo, pp. xxiv, 221, call. 1894 3s
- 1329 Pearson (J. D.) Bakryabali, or Idiomatical Exercises, English and Bengali, with Dialogues, 8vo, pp. 284, cloth. Calcutta, 1852 7s 6d
- 1330 Robinson (J.) Dictionary of Law and other Terms used in the Courts of Bengal, English, Bengali, &c. Calcutta, 1860 2s
- 1331 Yates and Wanger.—Introduction to the Bengali Language. Third Edition, 8vo, cloth. 1891 5s
Contains Bengali Names, Vocabulary.
- 1332 ——— Bengali Grammar, Revised Edition, 8vo, pp. vii, 128, cloth. 1885 3s 6d

BURMESE.

- 1333 Alphabetum Burmannum, seu Romanum Avo, 12mo, pp. 44, III, ldn. Bonn, 1776 2s
- 1334 Chate (H. A.) Anglo-Burmese Handbook, or Guide to a Practical Knowledge of the Burmese Language, 8vo, pp. 209, cloth. Rangoon, 1880 6s
The Burmese is in Native and Roman characters.
- 1335 Davidson (Lion. F.) Angloised Colloquial Burmese, or How to Speak the Language in 3 Months, 12mo, pp. 102, cloth. 1894 2s
- 1336 Hought (O. H.) Anglo-Burmese Dictionary, Part I., consisting of Monosyllables, 8vo, pp. 147, Newnham, 1845 4s
- 1337 Judson (A.) Grammar of the Burmese Language, 8vo, pp. 61, cloth. Rangoon, 1888 2s
- 1338 ——— Grammatical Notices of the Burmese Language, 8vo, pp. 76, uncorrected, call. Madras, 1842 2s
- 1339 Phinney (F. H.) and Eveleth.—Pocket Dictionary, Burmese-English and English-Burmese, 8vo, pp. 386, cloth. Rangoon, 1904 7s 6d
Compiled from Judson's Dictionary.
- 1340 Pocket Companion of the Student of Burmese, or English-Burmese Vocabulary, 8vo, pp. 399, cloth. Rangoon, 1898 7s 6d
- 1341 Slack (Ch.) Manual of Burmese, for the use of Travellers, 8vo, pp. 39, with map, cloth. 1888 2s
- 1342 Sims (W. H.) Practical Method with the Burmese Language (French-Burmese Vocabulary), 8vo, pp. 128, cloth. Rangoon, 1887 4s
The Burmese is in Native and Roman characters.

- 1343 Wadd (J.) Karna Vernacular Grammar, with English interspersed for Foreign Students, in four parts, embracing Terminology, Etymology, Syntax, and Style, 8vo, call. Singapore, 1897 7s 6d

CANARESE.

- 1344 Garrett (J.) English-Canarese and Canarese-English Dictionary, 2 vols. 8vo, cloth. Bangalore, 1844-45 12s
- 1345 Hodson (Th.) Elementary Grammar of the Kannada or Canarese Language, together with Basse's Dictionary, Canarese-English, 8vo, pp. 108, 276. Bangalore, 1858-59 12s 6d
All Canarese words are in Native and Roman characters.
- 1346 Kittel (F.) Kannada-English Dictionary, large 8vo, pp. 30, 1733, half call. Bangalore, 1894 21 1/2s
The Canarese is in Native and Roman characters.
- 1347 Ziegler (F.) Practical Key to the Canarese Language (Vocabulary and Phrases), 8vo, pp. 81. Bangalore, 1882 2s
The Canarese is in Native and Roman characters.

GUJARATI.

- 1348 Clarkson (W.) Grammar of the Gujarati Language, 8vo, pp. 178, cloth. Bombay, 1847 5s
- 1349 Edalli (Sh.) Grammar of the Gujarati Language, 8vo, pp. 147, cloth. Bombay, 1907 2s
- 1350 Green (H.) A Collection of English Phrases, with their Monosyllabic Gujarati Equivalents, 8vo, pp. 323, cloth. Bombay, 1887 2s 6d
The Gujarati is in Native characters only.
- 1351 Patel (N. H.) and Karkhari (Bhag. E.) English-Gujarati and Gujarati-English Dictionary, 2 vols. 8vo, pp. 772, 944. Ahmedabad, 1895-96 12s 6d
Each vol. is sold separately.
The Gujarati is in Native characters only.
- 1352 Taylor (G. F.) The Student's Gujarati Grammar, with Exercises and Vocabulary, roy. 8vo, pp. xvi, 229, cloth. Barvi, 1893 11s
- 1353 Tisdall (W. S. Clair) Simplified Grammar of the Gujarati Language, with a Short Reading Book and Vocabulary, 8vo, pp. 189, cloth. 1892 10s 6d
The Reading Lessons are in Gujarati, the other part in Roman characters.
- 1354 Umashankar (J. and G.) English-Gujarati Dictionary, with Appendix, 8vo, pp. 400, 72, cloth. Bombay, 1883 2s

- 1382 Young (R.) Gujarati Exercises, or a New Method of learning to read, write, and speak Gujarati. *Memo.* pp. 509, 48. *Ind.* 1863. (pub. 12s 7½ 6d)

Some of the Exercises are in Gujarati and Roman characters; the rest in Native characters only.

HINDI.

- 1383 Bate (J. D.) Dictionary of the Hindi Language. Hindi-English. roy. 8vo. pp. 403, cloth. *Bombay*, 1875. 32s
- 1384 Bettam (J.) Notes on the Bhojpuri Dialect of Hindi spoken in Western Behar. 4vo. pp. 28. 1868. 2s
- 1385 Browne (J. F.) A Hindi Primer, in Roman characters. pp. 98, cloth. 1883. 3s
- 1386 Hindi Dictionary, for the use of Schools, entirely in Hindi. 8vo. cloth. *Bombay*, 1871. 4s
- 1387 Kellogg (Rev. E. H.) Grammar of the Hindi Language, with Copious Philological Notes. 8vo. cloth. pp. 415. *Allahabad*, 1878. 15s 6d

HINDUSTANI.

- 1388 Ballantyne (J. R.) Hindustani Selections, with a Vocabulary. Second Edition. 8vo. cloth. 1844. 3s
- 1389 Brice (N.) Romanized Hindustani-English Dictionary, for the use of Schools. 8vo. pp. 327. 1864. 4s
- 1390 Brown (C. E.) and Gholam (Mir) English and Hindustani Phraseology, or Exercises in Ilioma. 8vo. pp. 255, cloth. *Madras*, 1856. 4s
- 1391 Chapman (Major F.) How to Learn Hindustani (Grammar, Exercises, Conversations, Manuscript Reading). 8vo. pp. 358, cloth. 1867. 7s 6d
- 1392 ——— Urdu Reader for Beginners, with a Vocabulary. 8vo. pp. 127, 82, cloth. 2s
- 1393 ——— The same, for Military Students. 8vo. pp. 102, 76, cloth. 1910. 7s 6d
- 1394 Cradock's English Grammar in Hindustani, for the use of Mohammedans. 8vo. cloth. *Madras*, 1867. 2s 6d
- 1395 Double (R. E.) Pocket Dictionary, English-Hindustani. 8vo. pp. 221, cloth. 1847. 3s 6d
- The Hindustani is Arabic and Roman characters.
- 1396 Dowson (J.) Grammar of the Urdu or Hindustani Language. 8vo. pp. ex. 384, cloth. 1872. (pub. 10s 6d) 6s
- In the grammar Hindustani words are given in the Persian and Roman characters.

- 1397 Daa (Narayan) Help to Candidates in Hindustani. 8vo. pp. 146, 32, cloth. *Shahjahanpur*, 1897. 4s

- 1398 English and Hindustani — Student's Assistant, or Infinitive Exercises in those Languages. 8vo. pp. 151. *Calcutta*, 1897. 2s 6d

The Hindustani is Roman characters.

- 1399 Fallon (J. W.) Hindustani-English Law and Commercial Dictionary. roy. 8vo. pp. 223, cloth. *Bombay*, 1879. (Rs. 10) 2s

- 1400 Forbes (D.) Grammar of the Hindustani Language, with Illustrations of the Persian and Deccan dialects, phrases, and Extracts for Reading, and a Vocabulary. 8vo. cloth. 1862. 1s

- 1401 ——— Hindustani Manual, Grammar, and English-Hindustani Vocabulary (in Roman characters). *Memo.* pp. 188. 1891. 2s 6d

- 1402 ——— Dictionary. Hindustani-English and English-Hindustani. roy. 8vo. pp. 285, 213, half bound. *London*, 1844. 18s

The Hindustani is Persian and English characters.

- 1403 ——— Dictionary. Hindustani-English and English-Hindustani. New Edition, printed in the Roman character. roy. 8vo. pp. 607, 213, cloth. 1840. 18s

As 20s.

- 1404 ——— Dictionary. English-Hindustani (in Roman characters). Second Edition. 8vo. cloth. pp. 318. 1866. 8s

- 1405 Hadley (G.) Grammatical Remarks on the Dialect of the Hindustani Language, called Moors, with Vocabulary, English and Moors. 8vo. pp. 135, calf. 1774. 3s 6d

- 1406 Jawahir Singh — The Urdu Teacher (Grammar, Conversations, Exercises), large 8vo. cloth. *Umballa*, 1839. 7s 6d

- 1407 Keegan (W.) Vocabulary in Urdu, Latin and English, with Pronunciation in Roman characters. roy. 8vo. pp. 326, cloth. *Bombay*, 1862. 7s 6d

- 1408 Kempton (M.) The Syntax and Idioms of Hindustani: a Manual of the Language. 8vo. pp. 330, cloth. 1866. 1s
- The grammar, Reading, and Dialects.

- 1409 Lyali (C. J.) Sketch of the Hindustani Language (Roman characters). 8vo. pp. 35. 1860. 2s

- 1410 Mather (C.) Glossary. Hindustani and English, to the New Testament, in Roman characters. 8vo. cloth. pp. 226. 1861. 3s 6d

- 1382 **Monier Williams**—*Easy Introduction to the Study of Hindustani* (Roman characters), with a full Syntax and Selections in Hindustani. 8vo, pp. 228. 1838. 2s 6d
- 1383 ——— *Hindustani Primer*, in Roman characters. 8vo. 1863. 2s 6d
- 1384 ——— *Practical Hindustani Grammar*, in Roman characters, with Hindustani Selections, in the Persian character, cloth. 1882. 6s
- 1385 **Payle (T.)** *Orthographia Hindostani* (Urdu at Delhi), avec Vocabulaire Hindoustani-François. 8vo. Paris, 1847. 8s
- 1386 **Phillips (A. N.)** *Hindustani Idioms*, with Vocabulary, 12mo, pp. 284, cloth. 1892. 4s 6d
In English characters throughout.
- 1387 **Plunkett (G. T.)** *Conversation Manual: Collection of 670 Phrases*, in English, Hindustani, Persian, and Pashto. 8vo, pp. 126, cloth. 1882. 4s
- 1388 **Prasad (Durga)** *Guide to Legal Translations: a Collection of Words and Phrases used in the Translation of Legal Papers from Urdu into English*. 8vo, cloth. *Bombay*, 1909. 5s
- 1389 **Ranking (H. S. A.)** *Prace-book of Colloquial Hindustani*. 8vo, cloth, pp. 65. *Calcutta*, 1908. 3s
- 1390 **Savory (Capt. H. O.)** *Thesaurus of English and Hindustani Technical Terms*. 8vo, pp. 106, cloth. 1829. 3s 6d
Illustrated in Persian and Roman characters.
- 1391 **Seabuck (Lt. T.)** *English and Hindustani Naval Dictionary*, with a Grammar, 12mo, pp. xxvi, 180, half mlt. 1813. 3s
- 1392 **Seal (M. S.)** *Manual of English and Hindustani Terms, Phrases, &c.*, in the Roman character. 8vo, pp. 241. *Calcutta*, 1871. 3s
- 1393 **Small (G.)** *Lesson Dictionary, or Anglo-Indian Vocabulary of Nautical Terms and Phrases in English and Hindustani*. 8vo, pp. 85. 1853. 8s
In Roman characters.
- 1394 **Thompson (J. T.)** *English-Urdu and Urdu-English Dictionary*, in Roman characters. 8vo, pp. 332, 258, cloth. *Calcutta*, 1882. 8s
- 1395 **Yates (W.)** *Introduction to the Hindustani Language: Grammar, Vocabulary and Reading Lessons*, Sixth Edition. 8vo, pp. civ, 326, cloth. *Calcutta*, 1902. 4s

KASHMIRI.

- 1389 **Wade (T. R.)** *Grammar of the Kashmiri Language*, as spoken in the Valley of Kashmir. 8vo, pp. vii, 159, cloth. 1888. 4s
The Kashmiri is in Roman characters only.

KHOND.

- 1396 **Smith (Major J. M.)** *Practical Handbook of the Khond Language* (Roman characters). 8vo, pp. 159, cloth. *Cuttack*, 1876. 8s
Contains a Grammar—Khond Cognates in Hindi and English, and a Vocabulary.

KONKANI.

- 1397 **Dalgado (R. R.)** *Dicionario Konkani-Portuguez, philologus-synologus*. 8vo, pp. 27, 291, half mlt. *Bombay*, 1903. 10s 6d
The Konkani is in the Portuguese and Roman characters.

KUL.

- 1398 **Friend Pereira**—*Grammar of the Kul Language* (Devanagari). 8vo, pp. ix, 30, vi, cloth. *Calcutta*, 1909. 8s
In Roman characters.

MALAYALIM.

- 1399 **Bailey (H.)** *Dictionary, English-Malayalam*, Second Edition. 8vo, pp. 543. *Calcutta*, 1868. 10s
The Malayalam is in Roman characters only.
- 1400 **Gundert (H.)** *Malayalam and English Dictionary*, in 4 parts, roy. 8vo, pp. 1115. *Mangalore*, 1872. 21s
The Malayalam is in Malay and Roman characters.
- 1401 **Poet (J.)** *Grammar of the Malayalam Language*, as spoken in Travancore and Cochin, and N. and E. Malabar. 8vo, pp. xv, 315. *Calcutta*, 1841. 3s
- 1402 ——— *The same*, Second Edition. 8vo, pp. ix, 157, cloth. 1899. 7s
- 1403 **Spring (K.)** *Grammar of the Malayalam Language in Malabar, Jolia*, pp. x, 94, half mlt. *Madras*, 1828. 9s

MARATHI.

- 1404 **Bellairs (H. S. K.)** *Grammar of the Marathi Language*. 8vo, pp. 261. *Bombay*, 1868. 3s
- 1405 **Bride (G. H.)** *Marathi English Primer*. 8vo, pp. 108, cloth. *Bombay*, 1889. 3s
All sections are in Marathi and English.
- 1406 **Molesworth (J. T.) and Candy (T.)** *Dictionary, English and Marathi*, 4th. pp. 328, half bound. *Bombay*, 1847. 10s 6d

1407 Molesworth (J. T.) Dictionary, Marathi-English, 4to, pp. 1163. Bombay, 1911. 2s 6d

1408 NAYAKAR (V. K.) The Student's Marathi Grammar, New Edition, 8vo, pp. xv, 340, cloth. Bombay, 1939. 12s
Out of print.

1409 Student's Manual of Marathi Grammar, designed for High Schools, 8vo, pp. 146. Bombay, 1935. 5s

NEPALI.

1410 Turnbull (A.) A Nepali Grammar, and English-Nepali and Nepali-English Vocabulary, 8vo, pp. 303, cloth. Darjeeling, 1897. 7s

NICOBARESE.

1411 Roupston (F. A.) Dictionary of the Namwey Dialect of the Nicobarese Language: Nicobarese-English and English-Nicobarese, 8vo, pp. xiv, 279, with a curious plate. Calcutta, 1864. 14s
The Appendix contains Tables in Nicobarese and English transcripts.

PANJABI.

1412 A GRAMMAR of the Panjabi Language, Panjabi Readings, 8vo, pp. viii, 112. London, 1881. 5s

1413 Dictionary of the Panjabi Language, edited by L. Jauvier, 8vo, pp. vi, 433, half calf. Calcutta, 1904. 34s

Notes: The Periodic in Sanskrit and Roman characters.

1414 Storer (Capt.) Dictionary, English and Panjabee, Outline of Grammar, also Dialogues, 8vo, pp. 288, xxxvi, 112, cloth. Calcutta, 1842. 16s

The Periodic is in Roman characters only.

1415 Wilson (J.) Grammar and Dictionary of Western Panjabi, as spoken in the Shikhar District, with Proverbs, Sayings, Verses, in Panjabi and English, 8vo, cloth. Lahore, 1929. 5s

The Periodic is in Roman characters.

PATHAN.

1416 (Murray (J. Wolfe)) Dictionary of the Pathan Tribe on the N.W. Frontier of India, 16mo, pp. 219, 2, with map, fols. Calcutta, 1859. 4s 6d

SANTHAL.

1417 Sarsfield (L. O.) Grammar of the Santal Language, 16mo, pp. xii, 270, cloth. Bombay, 1872 (pub. 21s) (9s)
The Periodic is in Roman characters.

SINDHI.

1418 Seymour (L. W.) Grammar of the Sindhi Language, 8vo, pp. vii, 203, cloth. Karachi, 1884. 12s

The Periodic is in Hindi and Persian characters.

1419 Stock (Capt. G.) Dictionary, Sindhi and English, large 8vo, pp. 427, half calf. Bombay, 1900. 12s

The Periodic is in the Devanagari characters.

SINHALESE.

1420 Anawartha (S.) Easy Steps to Sinhalese, 8vo, pp. 51. Colombo, 1909. 2s 6d

The Periodic is in Roman and Roman characters.

1421 Bridgnall (W.) School Dictionary, Sinhalese-English, 16mo, pp. 271, cloth. Colombo, 1917. 5s

1422 Callaway (J.) Vocabulary, with Phrases in English, Portuguese, and Sinhalese, 8vo, calf. Colombo, 1919. 6s

1423 ——— School Dictionary, Sinhalese-English, with an Introduction to the Language, 8vo, pp. 22, 156. Colombo, 1921. 5s

1424 Carter (Ch.) English and Sinhalese Lesson Book on Olshausen's System, together with another Grammar and Vocabulary, 8vo, pp. 167, 61, cloth. Colombo. 5s

1425 ——— English-Sinhalese Dictionary, roy. 8vo, pp. xx, 1290, calf. Colombo, 1901. 25s

1426 Chatur (J.) Grammar of the Cingalese Language, 8vo, pp. 141, fols. Colombo, 1818. 12s

Very scarce.

1427 Childers (R. C.) Notes on the Sinhalese Language, Part I.: Formation of Floral of Noun Nouns, 8vo, pp. 14. Reprint, 1873. 2s 6d

1428 Geiger (W.) Literatur u. Sprachs der Singhalesen, 8vo, pp. 27. 1901. 5s
Reprint of Indo-Aryan Research.

1429 Lamblich (B.) Grammar of the Sinhalese Language, 8vo, pp. 133. Ceylon, 1924. 5s

1430 Mohs Varen, or Pocket Sinhalese Guide, Sinhalese (Roman characters) and English, 8vo, pp. 44. Colombo, 1897. 2s 6d

1431 Mendis Gunasekara—A Comprehensive Grammar of the Sinhalese Language, 8vo, pp. 418, cloth. Colombo, 1931. 12s

1432 Ramesingha (W. P.) The Sinhalese Language: its Origin and Structure, Part I, 8vo. Colombo, 1909. 2s 6d

- 1423 SILVA (S.) Handbook of Sinhalese Grammar, with Exercises, 8vo, pp. 112. Colombo, 1902 2s 6d
- 1424 ——— English-Sinhalese Dictionary. 18mo, pp. 311, calf. Colombo, 1897 10s

TAMIL.

- 1425 ANDERSON (S.) Rules and Examples of Tamil Grammar, 4to, pp. xx, 194, half calf. 1821 5s
- 1426 BOSCHI (G. J.) Grammatica Latino-Tamilia, 4to, pp. 151, and Index, calf. Madras, 1813 4s
- 1427 ——— Grammaire de la Langue Tamoule, translated from the Latin, 4to, pp. 117, v. Madras, 1822 5s
- 1428 ——— The same, translated from the Latin, 8vo, pp. 147, cloth. Madras, 1842 5s
- 1429 ——— The same, Grammatica Tamilica, 8vo, pp. 213, 22, calf. Pondicherry, 1843 4s
- 1430 CLAVERHAMMER (J.) sublimis Tamilicis Elementa, 8vo, pp. vii, 171, cloth. Freudenberg, 1878 5s
- 1431 FERGUSON (A. M.) Inge va, or Pocket Tamil Guide, 8vo, pp. 156, cloth. Colombo, 1902 2s

The Tamil in Roman characters.

- 1432 HOCKE (E.) Lady's Tamil Book: Book of Common Prayer, in Tamil and English, with a Grammar of Tamil (Roman characters), 8vo, cloth. 1860 2s 6d
- 1433 JENSEN (J.) Practical Tamil Reading Book for Beginners, 8vo, pp. 162, cloth. Madras, 1882 2s 6d
- 1434 LAMARCA (J.) Tamil Grammar, 8vo, pp. 230, cloth. Madras, 1878 7s 6d
- 1435 PILLOU (G. A.) A Manual of Indian Tongues, Tamil-English; a Commercial Vocabulary, English and Tamil, and an Appendix, 8vo, pp. 145, cloth. Madras, 1883 2s 6d

Subdisting. of the Roman and Indialized Alphabets.

- 1436 POPE (G. U.) A Handbook of the Tamil Language, Seventh Edition, 8vo, pp. 204, cloth. 1912 7s 6d
- 1437 ——— A Key to the Exercises in the Tamil Handbook, with Notes on Analogy, 8vo, pp. 100. 1904 5s
- 1438 ——— A Compendious Tamil-English and English-Tamil Dictionary, 8vo, 2 vols, pp. 98, 192. 1905-06 each 5s

- 1439 POPE (G. U.) Tamil Prose Reading Book, 8vo, cloth. 1909 5s
- 1440 ——— A Tamil Prose Reader, 8vo, pp. 124. 1908 5s
- 1441 ——— First Lessons in Tamil, 12mo, cloth. 1896 4s
- 1442 RHENFOR (C. T. E.) A Grammar of the Tamil Language, with an Appendix, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 290, half bound. Madras, 1845 2s
- 1443 ——— Tamil Grammar, abridged. 18mo, pp. 200, cloth. Madras, 1843 2s
- 1444 HOTTLER (J. P.) Dictionary of the Tamil and English Languages, Part I., 4to, pp. 398, half bound. Madras, 1894 10s 6d

TELUGU.

- 1445 ARDEN (A. H.) Progressive Grammar of the Telugu Language, with Copious Examples and Exercises, Second Edition, roy. 8vo, pp. xi, 351, cloth. 1905 10s 6d
- 1446 BROWN (C. F.) Dictionary, English-Telugu and Telugu-English, explaining the Colloquial Style and Practical Dialect, 2 vols, roy. 8vo. Madras, 1883 22s
- 1447 CAMPBELL (A. D.) Grammar of the Telugu Language, 4to, pp. xxv, 205, 18, half calf. Madras, 1910 5s
- J. C. Morris calls this a book of great merit.
- 1448 MORRIS (J. C.) Dictionary, English and Telugu, 2 vols, 4to, calf. Madras, 1895 2s
- 1449 PARCIVAL (F.) Anglo-Telugu Dictionary (Telugu words in Roman and Telugu characters), 8vo, pp. 2, 248, cloth. Madras, 1904 2s
- 1450 RICCAS (A.) Abridgement of Telugu Grammar, 8vo, pp. 124, ix. Funges-jetum, 1809 2s 6d
- 1451 ROGERS (H. T.) First Lessons in Telugu, 8vo, pp. xvi, 95. Madras, 1890 2s

ORIYA.

- 1452 BROWN (J. F.) An Oriya Primer, in Roman characters, pp. 22. 1892 2s
- 1453 BONT — English-Oriya Dictionary, with an Appendix, Oriya Grammar, 8vo, pp. 640, cloth. Calcutta, 1874 12s

PART XXII.

INDIAN DIALECTS. TEXTS AND TRANSLATIONS.

BENGALI.

- 1455 *Adharial San*—Kam-Kam, or the Flowery Grove. Miscellaneous subjects, in Bengali, 2 vols in one, 12mo, full green morocco. Calcutta, 1877-78. 4s

- 1456 *Bankim Ch. Chatterji*—*Bargosa Nasidin*, or the Chulstina's Daughter, a Bengali Romance, translated into English by C. Moorcroft, 8vo, pp. 4, 204, cloth. Calcutta, 1880. 6s

One of the chief Hindu Novels.

- 1457 ——— *Krishna Kanta's Will*, a Bengali Novel, translated by M.E. Knight, with Introduction and Notes, 8vo, pp. 354, cloth. 1905. 6s

- 1458 ——— *Hiranu*, a Bengali Novel, translated by H. C. Mukerji, 8vo, pp. 258, cloth. 1909. 7s 6d

- 1459 *Charitaboli* (The), or Instruction Biography, by I. Vidyasagara, with a Vocabulary, Bengali-English, by J. H. Bhattachar, 12mo, cloth. 1883-84. 3s 6d

- 1460 *Gitanjali* (Song Gleanings), by Rabindranath Tagore, a Collection of Prose Translations made by the Author from the Bengali, 8vo, pp. xxi, 64, with a fine portrait by W. Nicholson, cloth. 1912. 2s

India Society Publications. The edition is nearly out of print.

- 1461 *Kali Krishna Lahiri*—*Koshinara*, a Historical Romance, translated from the Bengali by N. Ch. Sen, 12mo, pp. 276. Trichinopoly, 1812. 8s

- 1462 *Mukharji* (H. H.) *Indian Folklore*, 8vo, pp. 127, cloth. Calcutta, 1904. 2s

A translation of 31 Tales from the Bengali.

- 1463 *Nababari*, in Bengali, 8vo, pp. 269, cloth. Calcutta, 1899. 2s

- 1464 *Parushaparika* of Vidyapati, translated into Bengali by Haraprasad, roy, 8vo, pp. 242, half calf. 1910. 4s

- 1465 *Sarnalata* (the Well-known Bengali Novel), or a Picture of Hindu Domestic Life, translated from the Bengali by D. Ch. Roy, 8vo, pp. 4, 284, cloth. Calcutta, 1905. 3s 6d

- 1466 *Second Conference* between an Advocate and an Opponent of Burning Widows Alive, translated from the Bengali, 8vo, pp. 80. Calcutta, 1893. 3s

BINARI.

- 1467 *Grison* (G. A.) *Some Bhojpoori Folk Songs*, edited in Bhojpoori and translated into English, 8vo, pp. 51. Bhojpoori. 2s 6d

CANARESE.

- 1468 *Chenna Basava Purana*, an Account of Chenna Basava, an Introduction of the Purana, in Kannada (Canarese), 16mo, pp. 329, half calf. Mangalore, 1851. 2s

A short synopsis in English H.S. has been added.

- 1469 *Manuscript of a Christian Treatise* in Canarese. 10s 6d

- 1470 *Nagavarma's Canarese Prose*, edited with an Introduction to the Work and an Essay on Canarese Literature, by F. Kittel, 8vo, pp. lxxvii, 160, cloth. Mangalore, 1875. 7s 6d

The work is in Canarese, but the introduction, the essay and the notes are in English.

- 1471 *Naga Varman's Karnataka Bhaskarashana*—the Oldest Grammar treatise of the Kannada Language, edited with an English Introduction on the Kannada Language and Literature, by L. Rice, roy. 8vo, pp. 44, 98, 22, 164, Bangalore, 1895. 7s 6d

The rest of the grammar is in Canarese and Roman characters.

- 1481 *New Testament*, translated from the Original Greek into Canarese by a Committee of Missionaries, 8vo, calf. Bangalore, 1858. 8s

GUJARATI.

- 1482 *Stree Bodhe* and (Woman's) Social Progress in India, a Jubilee Memorial, by Various Contributors, with an Account of the Jubilee Celebrations and Lectures, in English and Gujarati, roy. 8vo, pp. 236, illustrated, cloth. Bombay, 1908. 8s

GURMUKHI.

- 1483 *Sukhee Book*, or the Descriptions of Gurmoo United Singh's Religion and Doctrines, translated from Gurmoo Mookh, by Birder Attar Singh, 8vo, pp. xviii, 205, with portrait of the *Sirdar*. Amritsar, 1873. 12s 6d

- 1484 Singh (Bard Achar) *The Travels of Gera Tegh Bahadur and Gera Gobind Singh*, translated from the Gurmukhi, 8vo, pp. ix, 127, cloth, with a portrait map, Lahore, 1878 5s

HINDI.

- 1485 Baital Pachisi (The), or Twenty-five Tales of a Demon, a New Edition of the Hindi Text, with each Word expressed in the Hindustani Character, and a Bilingual English Interlinear Translation, and Notes by W. B. Barlow and E. B. Eastwick, roy. 8vo, pp. i, 302, cloth, *Harford*, 1835 12s 6d
- 1486 ——— Translated from the Hindi into English by Capt. W. Haffings, 8vo, pp. vi, 117. *Calcutta*, 1829 3s 6d
- 1487 Bala Dipaka.—A New Series of Hindi Readers, in Hindi, 18mo. *Bombay*, 1888-89 3s 6d
- 1488 Bonnes (J.) Notes on the Bhojpur Dialect of Hindi, spoken in Western Bihar, 8vo, pp. 26. 1888 2s 6d
- 1489 Hindi Petitions, in Hindi, roy. 8vo, pp. 124, cloth. 1884 5s
- 1490 Hitopadesa, in Hindi, Book I., 8vo. *Mirzapur*, 1901 2s
- 1491 Jethabhai (G.) Indian Folklore: being a Collection of Tales illustrating the Customs and Manners of the Indian People, 8vo, pp. 236, cloth. *London*, 1903 4s

Translations from the Hindi.

- 1492 New Testament, translated from the Original Greek into the Hindi Language, 8vo, calf. 1830 5s
- 1493 Prem Sagur, or the History of Krishna according to the 10th Chapter of the Bhagavat, translated into Hindi by L. Lal, 4to, pp. 348, half calf. *Calcutta*, 1842 5s
- 1494 ——— translated from the Hindi into English by Capt. W. Haffings, 8vo, pp. iv, 840. *Calcutta*, 1848 4s
- The story is more recent.
- 1495 ——— The same. 8vo, pp. 272. *Calcutta*, 1860 5s
- 1496 Prem Sagur, or the Ocean of Love, literally translated from the Hindi of Shri Lal Lal Kavi into English by E. B. Eastwick, 4to, pp. 371, half calf. *Harford*, 1851 25s
- Revised edition.
- 1497 Prem Sagara, or Ocean of Love, literally translated from the Hindi Text of Lal Lal Kavi into English, annotated and explained by F. Pincock, 8vo, pp. xx, 327, cloth. 1897 (pub. 189) 6s

- 1498 Prithviraj Raso (The) of Chand Bardai, edited in the Original Hindi by J. Baines and A. F. R. Hoernle, Vol. I., fasc. 1; Vol. II., fasc. 1 to 5 (all published), 8vo. *Calcutta*, 1923-39 5s

- 1499 Rajad, or Tales exhibiting the Moral Doctrines of the Hindoos, translated from the Hindi of Lal Lal Kavi English by J. R. Lowe, 8vo, pp. 112, cloth. *Calcutta*, 1833 5s

- 1500 Ramayana of Tuls Das, in Hindi, large 8vo, cloth. *Bombay*, 1882 14s

- 1501 ——— Translated from the Original Hindi by F. R. Growse, Book I., Childhood, 4to, pp. xxi, 177, cloth. *Allahabad*, 1886 7s 6d

- 1502 ——— Translation of the Second Book from the Hindi into Liberal English, with Copious Notes and Glossary by Adwait Khera, 8vo, pp. vi, 244. *Calcutta*, 1871 4s

The second book contains the *Agalyashakti*.

- 1503 Ratnasagar (The Ocean of Jewels): a Collection of Stories in Hindi, by Sukhramula, roy. 8vo, pp. xvi, 608, cloth. *Calcutta*, 1880 21s

HINDUSTANI.

- 1504 Aziz ud din Ahmad.—Samrai Dyaast (The Fruits of Honesty), translated from the Urdu, 8vo, pp. 177, iii, calf. *London*, 1891 5s

- 1505 Bagh o Bahar.—The Hindustani Text of Mir Anwar, edited, in Roman type, with Notes by Mosier Williams, 12mo, pp. 40, 249, cloth. 1859 4s

- 1506 Bagh o Bahar, consisting of Entertaining Tales in Hindustani (Arabic-Persian), edited, with a Vocabulary, by D. Forbes, 8vo, cloth. 1851 6s

- 1507 ——— The same, lithographed, 8vo. *Calcutta*, 1832 4s 6d

- 1508 ——— The same, or the Garden and the Spring: being the Adventures of King Amud Nahr and the Four Inwardness, literally translated into English, with Notes, by E. B. Eastwick, 8vo, pp. 261, bds. *Harford*, 1853 12s 6d

- 1509 ——— Selections, constituting the Text Book for examination of Officers in Hindustani, by J. F. Baines, 8vo, pp. 248, cloth. *Calcutta*, 1887 7s 6d
- Mineral in Persian and English characters, and English translation.

- 1510 ——— The Tale of the Four Durwads, translated from the Urdu Tugum, with Notes by L. F. Smith, 12mo, pp. x, 226. *London*, 1894 5s 6d

- 1511 *Bagh o Bahar, or Adventures of the Four Charvach, in Hindustani*, edited in the Roman character by D. Forbes, Esq., cloth. 1859 4s
- 1512 ——— The same, translated into English by D. Forbes, Esq., pp. 316, cloth. 1863 5s
- 1513 ——— and Prem Sagar. — Selections for the Higher Standard in Hindustani, 8vo. Calcutta, 1833 5s
- 1514 ——— The same, translated into English by A. Khan, Esq., pp. 308, Calcutta, 1844 5s
- 1515 ——— Perry (H. F.) *The Stories of the Bagh o Bahar*, 8vo, pp. xii, 74, cloth. 1890 2s 6d
An abridgement made from the original text.
- 1516 *Bag (Muh., Ovide)* *1st Madras General His Jubilee Visit to London*, translated from the Hindustani, 8vo, pp. xii, 101, cloth. Bombay, 1892 2s 6d
1517 *Bag is a descendant from These Solon.*
- 1517 *Garcin de Tassy. — Le langage ou la Dialecture hindoustanie en 1822 et 1878*, 2 parts. Paris, 1873-78 2s
- 1518 *Gool-i-Bukh Walce*, translated from the Original Oudie into English and with Vocabulary by Th. Ph. Maunul, 12mo, pp. 316, xviii. Lucknow, 1892 2s 6d
- 1519 *History of Hindustan: being an English Version of Bakh Shrivastava's, Part III.*, by Fardin Bhavishai, 8vo, cloth, pp. 84 2s
- 1520 *Ikhwan-us-Suffa. — The Brothers of Purity, or Disputations between Man and Angel*, translated from the Urdu by J. Wall, 12mo, pp. 227. Lucknow, 1890 2s
- 1521 ——— The same, translated by A. C. Davandiah, 8vo, pp. xi, 153, bds. 1883 3s
Containing a translation of two hundred stanzas.
- 1522 *Khrad Afruz (the Illumination of the Understanding)*, by Maslavi Hadratulla, a New Edition of the Hindustani Text, carefully revised, with Notes, Critical and Explanatory, by E. S. Rawlins, large 8vo, pp. xiv, 341, cloth. Hyderabad, 1897 (pub. 189) 10s 6d
- 1523 *Lutalree Hindes, or Hindoostanee Year-book*, containing a Collection of Hindoostanee Stories, in Arabic and Roman characters, edited by W. C. Smith, 8vo, pp. xxi, 128. London, 1840 2s
- 1524 *Nasr i No Nasir, or Story of Prince No-Nasir: an Eastern Fairy Tale*, translated from the Urdu by C. B. Bell, Esq., pp. 129 (fals. 197) 4s
- 1525 *New Testament in Hindustani — Iqit-i-Inqilab (Roman characters)*, 8vo, pp. 335, cloth. 1890 2s 6d
- 1526 *Ruhbee (Kh. Yunis Haqueze Mawlana i Bengalee, &c.) The Origin of the Massacre of Bengal*, translated from the Hindustani into English, 12mo, pp. vi, 132, cloth. Calcutta, 1895 5s
- 1527 *Shakespeare (J.) Muntakhat-i-Hindi, or Selections in Hindustani*, with verbal translations or particular vocabularies, and a Grammatical Analysis, Vol. 1, 4to. 1832 4s
- 1527* ——— The same, two parts. 1848 2s 6d
- 1528 *Tahsin Uddin. — Les aventures de Kamrup. Traduites de l'hindoustani, par Garcin de Tassy*, 8vo, pp. xi, 271. Paris, 1824 7s 6d
- 1529 *Tote-Bahani, or Tales of a Parrot, in Hindustani*, edited by D. Forbes, with Vocal Prints and Hindustani-English Vocabulary, 8vo, cloth. 1862 7s
- 1530 *Wasooht of Amanat (The Hindustani Text in Roman characters)*, together with Sanskritnagari var Varnanah in Urdu, von H. Jensen, 8vo, pp. 64, 96. 1922 2s

MALAYALAM.

- 1531 *Chandu Menon (O.) Indulekha, a Malayalam Novel*, translated into English by W. Damesque, 8vo, pp. xix, 304, cloth. Madras, 1899 2s 6d

MARATHI.

- 1532 *Adworth (H. A.) Ballads of the Marathas*, rendered into English Verse from the Marathi Originals, 8vo, pp. xxxviii, 123, cloth. 1894 2s 6d
Out of print.
- 1533 *Marathi Proverbs*, collected (Marathi Text) and translated into English by A. Munswarier, 8vo, pp. x, 271, cloth. Gajford, 1899 (pub. 99) 8s
- 1534 *Pandurang Hari, or Memoirs of a Hindu*, with a Preface by Sir H. Bartle Frere, translated from the Marathi, New Edition, 8vo, pp. 413, cloth. 1877 8s
An accurate and well printed edition of Mahabharat.

- 1835 **Takarama** (The Feet of the Maharashim): Complete Collection of his Poems, in Marathi, edited by Vishnu P. Shastri and Sankar Pandurang, with the Life of the Poet, in English by J. B. Gladst, 3 vols, 8vo, cloth. Bombay, 1889-92. 21s

Rightmost of the Poems are translated into English in the Preface.

PANJABI.

- 1836 **Court** (Major H.): History of the Sikhs, or Translation of the *Sikhs* du Raj di Vikhla, from the Panjabi, with a Short Gurmukhi Grammar, rev. 8vo, pp. lxxiv, 228, cloth. Lahore, 1888. 10s
- 1837 **Swynnerton** (Ch.): Dramatic Tales from the Panjabi, with Indian Rights Entertainment, translated from the Panjabi, New Edition, rev. 8vo, pp. xiv, 484, cloth. 1895. 7s 6d
- 1838 **Usborne** (N. F.): Panjabi Lyrics and Proverbs: Translations in Poetic and Verse, 4to, pp. vi, 85. Lahore, 1905. 2s

SANTALI.

- 1839 **Santal** Folk Tales, translated from the Santal by A. Campbell, 8vo, pp. iii, 127, cloth. Patna, 1891. 10s

SINDHI.

- 1840 **Sindhi Literature**—The Diver of Ahl ul Latif Shah, known as *Shah Jo Risala*, edited in Sindhi, with an English Introduction, by E. Trapp, rev. 8vo, pp. xii, 730, cloth. 1888. 21s
- 1841 **Saswi and Punha**, a Poem, in the Original Sindhi, with Metrical Translation in English, 8vo, pp. vi, 44, 2s, cloth. 1881. 2s

TAMIL.

- 1842 **Angura Nara**, with Commentary, a Poem, 8vo, pp. 190, cloth. Madras, 1869. 7s 6d
- 1843 **Arichandra** (the Martyr of Truti), a Tamil Drama, translated into English by M. Coomars Swamy, 8vo, pp. xxiii, 382, cloth. 1869. 7s 6d
- 1844 **Beschi**—The Adventures of the Guroo Patnamurti, a Tale in the Tamil Language, with an English Translation and a Vocabulary, 8vo, pp. xi, 218, half calf. 1829. 7s 6d
- 1845 **Milton's Paradise Lost**, Book I, translated into Tamil, 8vo, cloth. Madras, 1826. 2s

- 1846 **Murdoch** (J.) Classified Catalogue of Tamil Printed Books, with Introduction, Notices, Memo, pp. 101, 187, bound together with *Murdoch's Coorg Memoirs*, as Account of Coorg, and *Kerr's Vedic Pantheism*. Madras and Mangalore, 1835 and 1836. 7s 6d

- 1847 **Muthaia** (G.) *Majorajavari*, or the Triumph of Love, a New Tamil Drama (in Tamil), 8vo, pp. 12, 145, cloth. Madras, 1908. 4s

- 1848 **Maladiyar** (The), or Four Hundred Questions in Tamil, with Introduction and Notes, Critical, Philological, and Explanatory, by G. U. Pope, rev. 8vo, pp. 50-445, half calf. Oxford, 1893 (pub. 1884) 12s

- 1849 **Padittappattu**, with Commentary, a Poem, 8vo, pp. 176, cloth. Madras, 1804. 5s
- 1s Tamil.

- 1850 **Sivagnana** *Botham* of *Markandu Deva*, translated from the Tamil, with Notes and Introduction by J. M. H. Pillai, large 8vo, pp. xxxi, 150, cloth. Madras, 1905. 7s
- On New Religions and Religious Philosophy.

- 1851 **Tiru perandurai-puram**. Religious Poem by Minakshi-sundaram Pillai, large 8vo, pp. 108. Madras, 1891. 7s 6d
- 1s Tamil.

- 1852 **Tiru takka devans-jivaka-chintamani**, poem, with Nachchiyar Kaimyar's Commentary, 8vo, pp. 1045, cloth. Madras, 1907. 12s
- 1s Tamil.

- 1853 **Tiruvalluvar**, The Tamil selections from the First Thousand Chapters in Tamil, with English Translation and Explanatory Notes, pp. 40, 304, calf. Madras, 1878. 7s
- Fullerage, 2 rev. 1s 6d.

- 1854 **Spencer** (Herbert) *Education*, Part I., translated into Tamil, 8vo, cloth. Madras, 1909. 2s 6d

- 1855 **Vedala Coda** (The), being the Tamil Version of a Collection of Ancient Tales in Sanskrit, known as the *Vedala Pancharatnam*, translated by R. G. Baskington, 8vo, pp. vii. (London, x.n.) 5s

TELUGU.

- 1856 **Brown** (C. F.) English Translations of the Exercises and Documents printed in the Telugu Reader, 8vo, pp. 177, cloth. Madras, 1825. 2s

- 1507 **Panchatantra**: the well-known work on Vedānta Philosophy: a Telugu Manuscript, &c. about 1600. 12mo. cloth. *Colombo*, 1894. 2s 6d
- 1508 **Morris (J. C.) Telugu Selections** (Tales, Fables, Dialogues), in Telugu, with English Translations and Grammatical Analysis, and a Glossary of Revenue Terms, &c. pp. 182, 28, half. *Madras*, 1922. 12s
- 1509 **Disputations on Village Customs**, in Telugu, written by a Brahmin, with an English Translation by L. F. Brown, &c. pp. 91, 93, cloth. *Madras*, 1955. 5s
- 1510 **Wars of the Rapes**: being the History of Anantapuram, translated from the Telugu by C. P. Brown, &c. pp. 91, half. *Madras*, 1853. 4s
- SINHALESE.**
- 1561 **Abhinava Jatakavamsa**: a work on Astrology in Sinhalese verse, &c. pp. 97. *Colombo*, 1898. 4s
- 1562 **Anuroddha Jatakaya**, in Sinhalese, &c. pp. 41. *Colombo*, 1879. 3s
- 1563 **Anadrisa Jataka**: a Poem, in Sinhalese, by Rajadhirajasingha, with notes, &c. pp. 43, vii. *Collo*, 1899. 3s 6d
- 1564 **Enishaya Darpanaya**, or the Mirror of Medicine, by J. Pura, &c. pp. 92. *Colombo*, 1875. 2s 6d
- 1565 **Bible**.—The Holy Bible, translated into Sinhalese, large &c. pp. 997, 313, full. *Colombo*, 1890. 4s
- 1566 **Bunyan's Pilgrim's Progress**, translated into Sinhalese, Two Parts, 12mo. cloth. *Colombo*, 1893. 2s 6d
- 1567 **Dathavamsa**, or History of the Tooth Relic, in Sinhalese, with a Paraphrase by Tennissam, &c. pp. 11. *Kelanga*, 1883. 4s
- 1568 ——— The same, without the Paraphrase, pp. 48. 1890. 2s 6d
- 1569 **Dravyasamawali Akaradiya** (The) A Materia Medica, in Sinhalese, &c. pp. 312. *Colombo*, 1899. 2s
- 1570 **Ein Akaradiya**: a Vocabulary of Pure Sinhalese Words, in Sinhalese, &c. pp. 49. *Colombo*, 1905. 5s
- 1571 **Jadukiharana**.—An Epic Poem, in Sanskrit (Sinhalese characters), by Kumaradasa, King of Ceylon, with a Sinhalese Paraphrase by Dn. Sivavira, &c. pp. 208. *Ceylon*, 1891. 12s
- 1572 **Four Gospels and the Acts of the Apostles**, translated into Sinhalese, 12mo. cloth. *Colombo*, 1894. 2s 6d
- 1573 **Kavyasakham**, or the Poem on the Life of Senka, by Vachisara Rahala Sani, with a Paraphrase by H. Sumanigala, &c. pp. 184, vii. *Colombo*, 1872. 7s 6d
- 1574 **Kudasiha**: a Summary of Precepts of the Vinaya Pitaka, by Dharmapala, revised Sinhalese Text, &c. pp. iv, 172. *Colombo*, 1894. 4s
- 1575 **Kura Jataka**.—A Story of a previous Birth of Gautama Buddha, &c. pp. 35. *Colombo*, 1898. 2s
- 1576 ——— A Buddhist Legend, rendered into English Verse from the Sinhalese, with Notes by Th. Steels, &c. pp. xii, 200, cloth. 1871. 8s
- 1577 **Kurataka Kavyaya**: a Poem by Alag Mahantala, in Sinhalese, with Notes and a Sinhalese-English Vocabulary, by A. Mendis, &c. pp. xvi, 201. *Colombo*, 1897. 5s
- 1578 **Life of King Wessantara**, in Sinhalese, with coloured illustrations, &c. *Colombo*, 1891. 2s
- 1579 **Madhava**.—Treatise on Diseases, Sanskrit Text, in Sinhalese Characters, with Sinhalese Translation by Pandita Silva Ratumanatana, 2 vols. *Colombo*, 1875. 12s 6d
- 1580 **Mendis (A.) Aththa Waka Dappaya**, or a Collection of Sinhalese Proverbs, Maxims, &c., Sinhalese Text, with English Translation. *Colombo*. 3s
- 1581 **Murudevdayata**, a Poem, in Sinhalese, &c. pp. 92. *Colombo*, 1893. 2s 6d
- 1582 **New Testament**, translated into Sinhalese, 12mo. half. *Colombo*, 1893. 2s
- 1583 **Pathya Waka**, or Nil Satta: Moral Maxims, extracted from Oriental Philosophers, in Sinhalese, with English Translation, &c. pp. viii, 54. *Colombo*, 1881. 2s
- 1584 **Praya Sataka**, by V. Mendis: a Sinhalese Paraphrase, with English Translation, &c. pp. 38. *Colombo*, 1888. 3s 6d
- 1585 **Rajaratnasakaraya**, or a History of Ceylon, by Tennissam, in Sinhalese, &c. pp. 40, v. *Colombo*, 1887. 2s 6d
- 1586 **Sarakamshepa**: a Compilation from Older Medical Authorities, in Sinhalese, Part II., &c. pp. 106. *Colombo*, 1893. 4s

- 1587 Ughatt. — Sacred and Historical Books of Ughatt. Vol. II. The Raja Raghavari and the Raja Velli. translated from the Sinhalese by E. Ughatt. 8vo, pp. 233, fols. 1873 13s
- 1588 Vyavastha Sangraha: Exposition of the Law for Guidance of Native Headmen, in Sinhalese, by F. Loo. 8vo, pp. 99. Colombo, 1874 4s
- 1589 Watselina (J. Ph.) Kert Gawayy v. de Leere der Wachteld, translated into Sinhalese. 8vo, pp. 222, fols. Colombo, 1790 12s
- 1590 Yakkur Nattannawa: a Cingalese Poem, Descriptive of Sinhalese Demography, and Kulan Nattannawa, a Cingalese Poem, translated into English by J. Callaway. 8vo, pp. xi, 64, with 9 plates, fols. 1829 (O. T. F.) 8s
- 1591 Yogy-Sataka, or Treatise on Remedies of Diseases, in Sinhalese, 8vo, pp. 33. Colombo, 1877 2s 6d
- BURMESE.**
- 1592 Burmese Petitions (1-10), fols. 18 lithographic plates, cloth. Rangoon, 1896 7s 6d
- 1593 Barmathat (The), or the Laws of Maw, Burmese Text, with an English Translation by D. Richardson, Second Edition. roy. 8vo, pp. 388. Rangoon, 1876 12s 6d
- 1594 Burdett (C.) The Story of Dighava, translated from Burmese, 4to pp. 6. Rangoon, 1900 2s
- 1595 History of Prince Wajthandya: his Birth, Offerings, Baptism, Ascetic Life, &c., the last but one of the Previous States of Quadama, in Burmese, 8vo, pp. 202. Rangoon, 1888 4s
- 1596 Raja Radhakanta Deva.—The Sahadatapadmara, New Edition, in the Sanskrit Character. roy. 4to, Vol. I. (16 parts); Vol. II. (17 parts); Vol. III. (23 parts); all issued of this edition. Calcutta, 1888 £3 3s
- 1597 Vedas.—Vedantagatya, or an Attempt to Interpret the Vedas, Marathi and English Translations, with a Sanskrit Paraphrase of the Rig Veda Samhita, with the Original Samhita and Pada Texts and Notes in Marathi, Vols. 1 to 4 (complete in 5 parts, containing the Hymns 1 to 296), and Vol. 5, Parts 1 to 4, in parts as issued, 8vo. Bombay, 1876-82 (pub. £12 12s) £3 3s
- 1598 Bhandarkar (Sir H. G.) Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems, 8vo, pp. 166, cloth. 1913 12s 6d
- 1599 Paramatta Medhani, in Burmese, 8vo, pp. 160. Rangoon, 1881 4s
- 1600 Paramagan, in Burmese, 8vo, pp. 138. Rangoon, 1884 3s 6d
- 1601 Rupa-kitya Jataka, in Burmese, 8vo, pp. 212. Rangoon 2s 6d
- 1602 Latta (T.) Selections from the Vernacular Buddhist Literature of Burmah, in Burmese, with notes in the margin, 8vo, pp. 166. Mandalay, 1900 1s
- A few pages are water-damaged.
- 1603 Sadudamathaya and Thanwayo Pyo, in Burmese, 8vo, pp. 132. Rangoon, 1891 4s
- 1604 Sangermano (Father) Description of the Burmese Empire, compiled chiefly from Native Documents, and translated from his MS. by W. Theod. 40 pp., vii, 224, cloth. 1833 (O. T. F.) 12s
- 1605 Shwe dagan thamaing, in Burmese, fols. Rangoon, 1875 4s
- 1606 Shwe hmaw-daw thamaing: a Pagoda History, in Burmese, 8vo, pp. 72. Rangoon, 1874 2s 6d
- 1607 Taw Sein Ko.—Selections from the Records of the Hsinlaw, Burmese text, with List of Contents in English, roy. 8vo, pp. 140, fols. Rangoon, 1898 5s
- 1608 Tomi Jataka Vattu, in Burmese, 8vo, pp. 221. Rangoon, 1881 3s
- 1609 Taw mya thinge meng thami pyadhat, a Drama, in Burmese, 8vo, pp. 194. Rangoon, 1880 8s
- 1610 Vessantara Jataka Vattu, in Burmese, 8vo, pp. 242. Rangoon, 1879 4s 6d
- 1611 Wathandru Jataka Vattu, in Burmese, 8vo, pp. 134. Rangoon, 1882 4s

- ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF MAYURAHARAJA**, Vol. 2, with many plates. London, 1912. 30s
- RAINES** (Sir A.) *Indian Ethnography* (Canton and Tokyo). 8vo, pp. 319, cloth. 1912. 7s
- BRUNNERT AND HAGELSTROM**—*Procedural Training Organization of China*. Roy. 8vo, pp. 272, cloth. 1912. 5s 3d
- COONAHARAWATY** (Dr. A. K.) *The Indian Calendars*, with Figures by G. C. K. Sankar. 8vo, pp. 325, cloth. Calcutta, 1912. 5s 3d
- *Indian Drawings*. First Series, with illustrations in the past and present. 8vo. 5s 3d
- *Indian Drawings*. Second Series, with illustrations in the past and present. 8vo. 5s 3d
- LANNING** (H.) *Wool Life in China, or China on Chinese Wool and Woollen*. 8vo, pp. 271, cloth. 1912. 5s 3d
- *Old Stories in New China*. An effort to exhibit the fundamental characteristics of China and the West in their true light. 8vo, pp. 271, cloth. 1912. 5s 3d
- MACDONELL** (A. A.) *Vedic Mythology*. 8vo, pp. 375. 1912. 5s 3d
- *Vedic Grammar*. Large 8vo, pp. 11, 45s, cloth. 1912. 5s 3d
- MOHGAN** (Hsien) *A Collection of Wood Blocks and Chinese Prints*. Europe, China, Persia, India, Japan, Tibet, Siam, and other countries. 8vo, pp. 412, 10 illustrations of 25 pp. and 100 plates. 1912. 5s 3d
- MULLER** (H. M.) *History of Ancient Sanskrit Literature, as far as it Relates to the Primitive Religion of the Vedas*. 8vo, pp. 325, cloth. 1912. 5s 3d
- GRANER** (J.) *A Small Collection of Japanese Language*. 24s, pp. 25, with text and 10 plates in 100 pages. 1912. 5s 3d
- The author explains a brief review of the history and development of Japanese, followed by a detailed description of the language. The plates are well arranged.
- SAUSSEUR** (A. de) *Les Origines de l'Écriture Chinoise*. Roy. 8vo, about 100 pages with illustrations. 1912. 5s 3d
- SEN** (D. C.) *History of Bengali Language and Literature: a Series of Lectures*. Answered as Reader to the Calcutta University. Roy. 8vo, pp. 102, 15s. 1912. 5s 3d
- SILACARA**—*Discourses of Gintani the Buddha, translated from the Pali of the Mahāyāna Nikāya*. 1 vol., pp. 200, cloth. 1912. 5s 3d
- SUMANALALA** (S.) *A Guided Path Course, with a Full English Translation*. 8vo, cloth. 1912. 5s 3d
- FIELD** (C. F.) *The Religion of the Indian People, Part I*. 8vo, pp. 215. 1912. 5s 3d
- VITALE** (Hsien O.) *Chinese Folklore: Folklore Myths and Legends and other*, with French and English Translation. 8vo, pp. 100, 1912. 5s 3d
- *Chinese Merry Tales, collected and edited in Chinese, a First Reading Book for Students of Colonial Chinese*. Second Edition. 8vo, pp. 100, 1912. 5s 3d

Probsthain's Oriental Series.

Vol. I, THE INDIAN CRAFTSMAN, by A. K. Coomaraswamy, D.Litt. Calcutta, 1909.

* The authors are grateful to the anonymous referees for their comments and suggestions.

⁶⁰ "I believe we are concerned as a good, law-abiding citizen of the City Council of Dallas and their fellow citizens, namely, and especially," p. 2.

Vol. II., **BUDDHISM AS A RELIGION:** its Historical Development and its Present-day Conditions, by H. Hackmann, Lic. Theol.
Ct. No. 105, 125. 1900.

[illegible]

Vols. III. and IV., THE MASNAVI. by Jalāl al-Dīn Rūmī.
Book II, continued for the first time into English. Poems by Prof. C. E. Wilson; a sister Vol. I. Translation from the Persian, Vol. II. Commentary. Pp. xxiii. 1927.

H. V., **ESSAYS: Indian and Islamic.** by S. Khuda
Bloom, M.A. Oms. Cr. Pp. 28. net. 1934.

42 The author has tried to be neither too suspicious, fully is not and nor is it a book, nor, a friend of John, expanded in the future, by having signed the new second book. But, he has thought of it as all in the new state of historical documents.

VOL. VI., BACTHIA, the History of the People of the Kingdom, by H. G. ...
... ..
... ..

Vol. VII. HISTORY OF EARLY CHINESE PHILOSOPHY.
By H. F. MOORE. Translated by J. H. MOORE. 1922.

Vols. VIII. and IX., THE (I-LI) the Chinese Classic of Concord. Translated from the Chinese with a Commentary by the Rev. J. H. Davis, N. Y., 4 vols. Duly published in 1912.

Vol. X. LEGENDARY HISTORY OF PAGAN, by F. H. ...

Vol. XI. and XII., HAPT PAIKAR. The Seven Portraits
in the Adventures of King Bohram and his Seven Queens. By Haim
Furn and Pevonia, by P. H. C. H. Wils.

PROBSTHAIN & CO., (Oriental) Bookellers and Publishers.
4, GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W.C.

Am. Trav. Co. (Ind. Pass. Exp. Co.)





"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.